

EDGAR QUINET E A FILOSOFIA DA REVOLUÇÃO FRANCESA

Arlenice Almeida da Silva

Mestre em História pela UNICAMP e

Doutora em Filosofia pela USP

Resumo

Este artigo procura situar a reflexão de Edgar Quinet no contexto dos debates históricos do século XIX. Ao aproximar história e filosofia, Quinet pensa a Revolução Francesa de forma singular, prolongando a tendência da História-filosófica do século XIX. Sua crítica da religião atualiza os temas da Aufklärung e do republicanismo.

Abstract

This article attempts to establish the thoughts of Edgar Quinet in the context of historical debate in the 19th century. Quinet views the French Revolution in a singular way, which extends philosophical-history tendencies of the 19th century. His critique of religion update the themes of the Aufklärung and republicanism.

Palavras-Chave

Edgar Quinet • Revolução Francesa • Filosofia • Anticlericalismo • História-filosófica

Keywords

Edgar Quinet • French Revolution • Philosophical-history • Anticlericalism • Philosophy

I

Ao fazer a crítica da filosofia hegeliana do direito, Marx confere à religião uma dimensão simbólica e histórica: “A religião é a alma de um mundo sem coração, o espírito de uma época sem espírito”. E, afirma em tom particular: “para a Alemanha, a crítica da religião está acabada em sua grande parte e a crítica da religião é o ponto de partida de toda crítica” (Marx 1946: 83-84). O diagnóstico de Marx, repleto de sutilezas de provocação e ironia, decorrente do seu materialismo histórico, dialoga com boa parte da reflexão filosófica da primeira metade do séc. XIX que vai de Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach até Kierkegaard e Nietzsche. Mas o diálogo é de oposição, não de concordância, uma vez que a crítica do espírito é, para Marx, o ponto de partida, não o de chegada, enquanto não se realizar a crítica material da época que produziu o mundo religioso e sem coração. Ora, o que é aqui proposto revoluciona totalmente o conceito de crítica, que ainda operava no plano do entendimento, das leis lógicas, das idéias inatas. A possibilidade de uma crítica de mão dupla, que investigasse os fundamentos históricos dos valores e conceitos, gera um campo de ressonância, atingindo o cerne da reflexão sobre o tempo, ou seja, o campo dos historiadores e o ainda fértil domínio das filosofias da história. Edgar Quinet não se furta a este debate, sendo o caso mais emblemático, fora da Alemanha, desta reflexão filosófica sobre a história que, de um lado, insiste em prolongar o debate do ponto de vista de uma crítica sobre a religião, enfatizando o diagnóstico que Marx apontava como encerrado e unilateral; e, de outro lado, coloca no centro de sua reflexão o viés histórico, contribuindo a seu modo, para o questionamento geral da atividade crítica.

A marca central do pensamento de Quinet é a problemática vasta que costura filosofia e história. Como herdeiro do iluminismo, Quinet busca encontrar nas realizações da história francesa os princípios e valores que fundamentaram a filosofia no final do séc. XVIII. Idealista, compartilha com a tradição iluminista a crítica anticlerical que resulta na convicção de que os problemas intelectuais ainda estão intimamente embaralhados aos religiosos. É por essa razão que se debruça anos a fio sobre o tema da Revolução Francesa, assunto no qual tal aproximação deveria

evidenciar-se. Mas o que mobiliza Quinet é a inquietação com o presente, com a “reacionária e ao mesmo tempo próspera” década de 1850, nas palavras de Hobsbawm, com uma França que se move pelo mimetismo e pela repetição; o desampontamento com uma classe política que abandonou a revolução, defendendo princípios não enraizados em instituições, políticas que não se efetivam. É de uma época dominada por uma retórica vazia, na qual a “política entra em estado de hibernação” (Hobsbawm 2000: 57),¹ que Quinet retoma a questão revolucionária, e uma história que deve ser ainda filosófica e não apenas narrativa. A base concreta resulta, pois, em um diagnóstico desolador sintetizado, pelo autor, no divórcio entre pensamento e ação, situação na qual o primeiro gira em falso ao afirmar-se como ecletismo e a segunda decorre de gestos inoperantes, frutos de apatia e repetição. O que significa que o ponto de vista sobre o presente não é omitido, mas é o eixo em torno do qual cresce sua reflexão sobre o passado.

Em um artigo de 1831, “De la révolution et de la philosophie”, o autor antecipava esse diagnóstico ao constatar a falência geral da filosofia de sua época que não orientava mais a ação política: uma era de “apostasia recente” na qual a filosofia transformara-se em meras palavras eloqüentes, letra morta. “Como agora, diz o autor, toda a história parece suspensa e muda e a resignação às misérias é a única coisa que aparece entre os povos, a filosofia não sabe mais procurar e fundamentar o presente; sua característica é a de não ter nenhum pressentimento do amanhã” (Quinet 1994: 153). Em outras palavras, Quinet avalia a pobreza política do ponto de vista das idéias, mas também historicamente. O veredicto confronta o ideário liberal ainda no calor da ação dos vencedores da Revolução de Julho (1830). E, a seu ver, os resultados contemporâneos já se revelavam traidores e conformistas. A tarefa, para o movimento republi-

¹ Para Hobsbawm, após a última revolução geral no Ocidente, ou seja, 1848, uma extraordinária expansão econômica marcaria as décadas seguintes, com várias concessões ao liberalismo econômico. A era do desmedido avanço econômico pode ser caracterizada pelo crescimento mundial do mercado e da taxa de emprego. O progresso estava espalhado geograficamente, apesar de desigual, resultando em um refluxo nos ideais revolucionários e em uma atitude de acomodação e letargia (2000: 40-57).

cano ao qual pertencia, exigia pois um revisionismo, a volta ao passado, na busca de uma genealogia da sucessão de idéias e acontecimentos que desembocaram em uma política paralisada e em uma filosofia “repleta de idéias impalpáveis, teorias e abstrações vivas” (*Idem* 149-159).

A constatação do silêncio desconcertante acompanhará toda a reflexão deste filósofo-historiador, principalmente entre 1848 e 1852. Portanto, é a avaliação negativa do seu presente, a persistência da noção de fracasso e de impotência que o conduzirá a enfrentar o tema da revolução e de sua “verdade histórica”, ou seja, saber como e porque um começo heróico se perdeu em um fracasso generalizado. Resta descobrir e demonstrar, afirma claramente o autor, de que forma tão grandes esforços e sacrifícios deixaram ainda resultados incompletos e disformes; em linguagem hegeliana, – para ficar no universo conceitual da primeira metade do século XIX – saber como a Revolução colocou problemas, que não poderia resolver.

Qual o lugar de Quinet na historiografia francesa do século XIX e do XX?² Ao lado do amigo e interlocutor romântico Michelet? Dos socialistas Louis Blanc, Bouchez e Roux? Do “analítico e frio” Tocqueville? Sua história é narrativa ou filosófica? Liberal ou republicana? Por outro lado, como entender as interrogações de Quinet? O que significa uma historiografia movida mais a perguntas que afirmativas? O que significa saber interrogar a história? Em 1856, Quinet encerra sua obra histórica monumental *La Révolution*, colocando o leitor em contato com o melhor do seu pensamento: uma obstinada ressurreição do passado recente, novamente um

² Quinet é pouco citado na historiografia contemporânea sobre a Revolução Francesa. Mas algumas referências são encontradas em F. Furet, J. Godechot e Alain Rey, para citar somente algumas indicações. Para Furet, Quinet sempre foi um típico filósofo republicano, apesar de estar mais à esquerda no movimento republicano; seu espírito de não-conformismo e um marcado pessimismo o tornaram mais libertário que liberal (Furet 1989: 1043). Já para Godechot, Quinet foi um grande democrata, de viés nacionalista, principalmente ao denunciar o engodo do Consulado e ver em Napoleão um adversário das liberdades civis (Godechot 1984: 240). Alai Rey, por sua vez, não hesita em ver na obra de Quinet uma forma de história-ideológica e não narrativa, uma autêntica filosofia da história. Para ele, Quinet faria parte de uma corrente humanista, cujos pressupostos seriam uma filosofia da revolução democrática, liberal e, fundamentalmente, antiterrorista (Rey 1989: 247-249).

vasculhar nas “raízes profundas da revolução”, sem abrir mão de uma grande carga emocional e, portanto, passional que o tema ainda despertava (Quinet 1987: 36). Assim, sem distanciamento ou neutralidade, a obra desfila um estilo superlativo e ininterrupto revelando e não ocultando os sinais do tempo. As inúmeras interrogações, a virulência do texto, o tom indignado, a subjetividade que não se esconde, demarcam não só uma alma romântica, mas uma historiografia transparente e autoral, portanto política e propositiva; uma das últimas manifestações de uma história reflexiva, antes do reino definitivo do historicismo que se quer neutro e cientificista. Por essa razão, a história é em Quinet uma obra de arte, ao mesmo tempo conceitual e narrativa: ela é uma “arte”, a expressão de uma subjetividade atuante e indignada, na qual os sentimentos pessoais se exprimem com força, suavizando as deduções racionais, os julgamentos frios. Há, assim, nesta historiografia que raramente recorre às fontes, ao mesmo tempo força e fragilidade demonstrativa, em um texto repleto de tomadas de posição *a priori* e pouco contato, para não dizer quase nenhum, com os documentos.

Mas se seu estilo pode ser nomeado inicialmente de romântico, com mística do povo, esquemas antitéticos, verbalismo, a ponto de substituir problemas por soluções verbais – como vê Alice Gérard em toda a historiografia romântica – se sua abordagem dialoga com a história-filosófica, suas constatações procuram expandir esse referencial. Não há aqui nenhum comprometimento com uma visão fatalista da Revolução, como em Mignet, mas sua crítica mais severa³. Aliás, Quinet aponta em várias passagens como a revolução perdeu-se quando embarcou em idéias romanescas, em “quimeras”, palavras vazias. E como embarcou na loucura, ao tentar

³ François Mignet, não fazendo concessão ao romantismo que avançava, seria um dos principais criadores da história filosófica fatalista. Aliás, a expressão é de Chateaubriand, na sua introdução aos “*Études Historiques*” de 1831. Em Mignet, a Revolução Francesa é vista como inevitável, necessária: está “inscrita na necessidade das coisas”, na medida em que toma como ponto de partida a idéia de um progresso contínuo determinando o movimento da história e da natureza; a evolução da humanidade persegue e completa a da natureza. Para Yvonne Knibiehler, com Mignet, a história muda de epistemologia: ela não visa mais divertir por belas narrativas, nem edificar por bons exemplos ou sábias lições, mas colecionar os fatos e estabelecer suas relações, buscando precisar o sentido da evolução (Knibiehler 1973: 68-79).

justificar atrocidades e despotismos em nome da “necessidade”, perdendo-se em seu próprio movimento (Quinet 1855). Por outro lado, como já vimos, não há em sua argumentação a preocupação em demonstrar através de documentos a veracidade das afirmações. Mignet, por exemplo, em sua *História da Revolução* procura entrevistar protagonistas como La Fayette, Talleyrand, e usar documentos comprobatórios. Já Quinet trabalha com o senso comum, com a voz popular, com o documento-voz, com as frases mais conhecidas, os acontecimentos repisados inúmeras vezes na memória popular. Se Mignet e outros demonstram compreender a Revolução, Quinet expõe aos leitores uma narrativa na aparência conhecida, mas para revelá-la uma revolução enigmática, desconhecida, por vezes incompreensível e irracional. Em outras palavras, ele encontra os mesmos acontecimentos e personagens, mas o desfecho é outro, desconhecido e inesperado, pois os acontecimentos banais da Revolução colocam Quinet no campo do irracional e do desvario.

A despeito do estilo de aparência narrativo, a escritura histórica de Quinet é ainda filosófica e essencialmente republicana. Ela busca forjar um sistema, desentranhar idéias, compreender o sentido do movimento histórico; ser capaz de deduzir as idéias dos fatos, conectando-as ao jogo político, permitindo que a história conquiste inteligibilidade, e o presente, racionalidade. Contudo, ela se instaura em uma ruptura, fazendo parte da segunda geração de historiadores-filósofos, a que começa com o choque provocado pela desilusão política de 1848. Na primeira imperava, com Mignet e Thiers, a história fatalista na qual se procurava visualizar a “força das coisas”, o domínio da necessidade e, ao mesmo tempo, institucionalizar a Revolução, encerrando-a nos limites de uma revolução liberal⁴. Na segunda, que surge

⁴ Na década de 1820, o tema da Revolução ganha espaço entre os historiadores e destacada unanimidade. Com ele se dá o triunfo institucional da primeira geração da história filosófica, marca geral da historiografia liberal da Restauração. Em 1824, surge a *Histoire de la Révolution* de Mignet, marco inicial dessa tendência, na qual o mecanismo da revolução é revelado tecnicamente em suas minudências. Thiers, por sua vez, também entre 1823-1827, escreve sua *Histoire de la Révolution*, buscando apreender a complexidade do mecanismo social, ao compreender a interpenetração do econômico, social e político. O tema da revolução ganha notabilidade produzindo reflexões sobre

após a vigência e o refluxo da temática romântica – com Michelet como principal mentor – predomina a tendência da desmistificação, uma historiografia que investiga as razões do fracasso, abrindo novamente as feridas que ainda sangravam. O marco historiográfico desta nova investida é o *Ancien Régime et la Révolution de Tocqueville*, de 1856, mas causa também grande impacto o ensaio de crítica historiográfica de Quinet, “*Philosophie de l’histoire de France*”, de 1855. Aqui Quinet se dedica a um revisionismo radical abrindo campo para a realização de sua provocação maior que é o *La Révolution*, uma dissidência dentro do movimento republicano, abrindo um fogo cerrado ao mesmo tempo contra a historiografia liberal da primeira metade do século XIX e contra as proposições dos socialistas Peyrat e Louis Blanc⁵.

No ensaio historiográfico, Quinet torna o debate histórico reflexivo. Em primeiro lugar, fazendo a crítica da historiografia contemporânea francesa, denunciando seus problemas e limites, ou seja, os resultados da primeira geração da história-filosófica. O grande problema dessa geração foi o de ter forjado uma lógica fatalista, justificando o presente como necessário e o passado uma mera preparação deste presente. Para Quinet, os escritores conceberam seu sistema histórico sob a luz do

outros processos e sistemáticas comparações entre o modelo inglês e o francês. É o caso do texto de Augustin Thierry, *Histoire de la Conquête de l’Angleterre par les Normands*, de 1825, e de Guizot, que publica em 1826 a *Histoire de la Révolution d’Angleterre*. Para ambos, o empreendimento consistia em desentranhar leis e constantes sobre a história inglesa. Para Thierry, a coexistência e o constante enfrentamento de dois povos em um mesmo espaço marcaram singularmente a política, língua e as instituições na Inglaterra. Já para Guizot, o estudo das instituições, e da “via política inglesa” possibilitava reflexões sobre a “natureza” das revoluções. Enquanto a evolução inglesa era o resultado da conquista da nobreza normanda sobre uma comunidade anglo-saxã organizada e resistente, a conquista dos francos sobre os gauleses não encontrou resistência organizada. Essa diferença vai explicar, para Guizot, a radicalidade incontrolável da Revolução Francesa.

⁵ Quinet se entrega a uma “revisão amarga da historiografia liberal posterior a 1815: fatalismo beato que apresenta o regime das liberdades políticas como o produto mecânico da história da França e que atua, assim, como ópio do povo. Tais reflexões coincidem em data e espírito com as de Tocqueville. Mexem vivamente com os historiadores mais ou menos conscientes de ter feito o papel de aprendizes de feiticeiros, antes de 1848” (Gérard 1999: 62-63). Por outro lado, sua crítica golpeia igualmente a historiografia socialista. Buchez e Roux publicam, entre 1834 e 1838, *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, e Louis Blanc publica em 1847 o primeiro tomo da *Histoire de la Révolution Française*.

período constitucional, refletindo a ordem política em que viviam. Convencidos de que viviam o “fim da história” – a apoteose dos sistemas políticos –, julgavam ter diante de seus olhos a “consumação da história da França”, a realização do “fim providencial”. Dessa forma, todo o passado foi visto como uma longa preparação para o presente, que é percebido como irreversível, necessário, fatal.

A crítica de Quinet não incide sobre o anacronismo, denunciando as atualizações do passado. Ele reconhece que o historiador é filho de seu tempo e dele retira as perguntas e dilemas. Esse não é o eixo da oposição. Mas o fato de que tal tendência, ao congelar o presente, positivando-o, reduz o passado, que é justificado como uma proto-forma do presente. Nas palavras do autor, “o que precedeu é causa do que sucedeu”. Ora tal lógica inflexível e dogmática dimensiona mal tanto o presente como o passado. O primeiro é institucionalizado como a melhor realização da democracia política, o que para Quinet é um grande engodo, e o segundo é tratado com uma “tremenda concessão moral”. O fatalismo, ao privilegiar e idealizar o presente acaba “reabilitando toda a história”, legitimando os crimes históricos, que são amenizados e esquecidos, sedimentados em uma narrativa que busca reconstituir o caminho da formação da liberdade; os sofrimentos e sacrifícios são olvidados para que surja, triunfante, a tarefa libertadora da providência.

Na verdade, salienta Quinet, estamos diante dos mesmos procedimentos da história religiosa, método forjado pelos padres e escolásticos. Para eles, toda a idade média e a moderna culminam no regime constitucional de 1830. No limite, ironiza Quinet, “os príncipes absolutos preparam o advento das instituições livres. Então a fórmula geral de nossa história é esta: na França é o poder absoluto que engendra a liberdade” (Quinet 1855: 928). Mas, se o presente não cumpriu suas promessas, a lógica que a história apresenta perde seu chão real, sua base concreta, tornando-se uma “metafísica da história”. Tanto o passado como o presente, perdem, assim, sua inteligibilidade.

A segunda parte da crítica à historiografia de sua época é mais problemática, pois nela Quinet aventura-se em uma certa metafísica do povo, uma busca pelo princípio motor e fundamento moral da civilização francesa. Os historiadores, segundo ele, foram os responsáveis por uma aproximação perniciosa entre o poder absoluto

e a conquista da liberdade pelo povo. Ao ressaltar os conquistadores, romanos e francos, e não os gauleses, eles fizeram da derrota um elemento forte e constitutivo da civilização; ao desqualificar as autênticas revoltas populares (as heresias dos valdenses, Étienne Marcel, a revolta dos Cabochiens) e valorizar os momentos de força e centralização do poder dos reis, vistos como uma “tirania protetora”, os historiadores atribuíram a toda manifestação de força um estatuto legítimo e sagrado, renegando a idéia do direito e da liberdade; ao glorificar a Revolução Francesa e degradar a Reforma protestante, eles reabilitam os inimigos, anistiando toda a forma de opressão. Em outras palavras, o que Quinet severamente questiona é a tentativa de estabelecer uma linha de continuidade entre a instituição da monarquia e a conquista da liberdade que explode na Revolução Francesa. “A forma da monarquia moderna, a de um governo destinado a ser no futuro, ao mesmo tempo, uno e livre” (Quinet 1855: 939). Ora, a Revolução francesa foi a mais terrível transformação da história. E os historiadores não perceberam a ruptura radical e nem o fato de que o “despotismo longe de haver preparado a revolução, a tornou, impossível” (*Idem* 959)⁶.

Os escritores da história, finalmente, em busca de uma coerência sistêmica, de uma continuidade sem cataclismos, dela eliminaram a luta pela justiça e assim perderam a alma do povo e minimizaram os efeitos seculares sobre este mesmo povo de uma cultura absolutista. “Ora, diz Quinet, a luta, a permanente idéia de justiça é a substância mesma da história, a resistência é a alma da história; o protesto, o signo da natureza humana e da razão; somos seres racionais e não autômatos; esse é o germe de toda a futura liberdade” (*Idem* 944).

Portanto, assinala Quinet, é preciso localizar na história da França não a vitória da civilização, mas o divórcio que a história estabeleceu entre a civilização e a liberdade. Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, apontava dialeticamente para a

⁶ Ao comentar o artigo de Quinet, Furet afirma: “ali onde Thierry celebrava os progressos da monarquia absoluta como passos para a liberdade, Quinet vê, ao contrário, a vitória da força sobre o direito, o triunfo de uma concepção romana, depois bizantina, da autoridade pública, o avanço constante do Estado central sobre as liberdades públicas” (Furet 2001: 35).

contradição dos termos, falando em linguagem dilacerada, em fratura, em figuras da modernidade que, aproximando economia e cultura, tentavam reconciliar de um lado os progressos da civilização e de outro a degradação do homem na civilização moderna. Quinet, na mesma inspiração, mas separando o mundo material do moral, reconhece que à medida que a sociedade se aperfeiçoa, os direitos políticos diminuem. Para ele a civilização surgiu em uma ordem puramente material, negligenciando as questões morais colocadas no interior da sociedade.

O diagnóstico que Quinet endereça aos historiadores permite-lhe, nas suas obras posteriores, responder questões que foram escamoteadas por boa parte da historiografia da primeira metade do séc. XIX. Qual a natureza e os efeitos culturais do poder absoluto na França? Diante desses efeitos, qual a singularidade da Revolução Francesa? Ou seja, perguntar inicialmente pelos conceitos e fundamentações teóricas da revolução e da historiografia que até então a elaborara. E em segundo lugar, perceber que no rol desses conceitos uma crítica à religião era crucial e ainda não estava terminada na França⁷. E, aqui, Quinet é e não é original. Pois Michelet, na introdução de 1847, à sua *História da Revolução Francesa*, já afirmara: “só há dois grandes fatos, dois princípios, dois atores e duas pessoas, o cristianismo e a Revolução” (Michelet 1979: 51). Encontramos o mesmo em Tocqueville, no *Antigo Regime e a Revolução*, “para quem a Revolução Francesa é, portanto, uma revolução política que operou à maneira de uma revolução religiosa e tomou alguns de seus aspectos” (Tocqueville [1856] 1989: 54-58). Ora, Quinet não escamoteia a

⁷ A questão religiosa ganha notoriedade na controvérsia surgida com Edmund Burke em 1790. As *Reflexões sobre a Revolução em França* criticam o iluminismo pela sua dimensão de fanatismo e fazem a defesa da religião, condenando o fanatismo filosófico presente no movimento revolucionário francês (Florenzano 1993). Da mesma forma, na obra do liberal Benjamin Constant encontramos notas para uma história das religiões. Em “*De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*” (1824), Constant busca estabelecer diferenças entre o que chama de sentimentos religiosos e as formas religiosas históricas. Já Filipe Buchez faz a defesa intransigente do catolicismo em *Introduction à la science de l’histoire* (1833), enquanto Bordas-Demoulin busca encontrar um conteúdo progressista no catolicismo em *Mélanges philosophiques et religieux* (1846) e nos *Essais de réforme catholique* (1856).

inspiração, julga que o diagnóstico está correto, mas que há ainda uma relação a ser desvendada. A Revolução falhou ao não encaminhar politicamente o universo e as instituições religiosas, e os historiadores (crítica a Michelet?) ainda não atingiram o centro da questão, pois evitam enfrentar as complexas relações entre religião e política. Este é o tema central da reflexão desmistificadora de Quinet e do conjunto de sua obra, e o sentido pretendido ao chamar a obra mais importante, *La Révolution*, de a Filosofia da Revolução Francesa.

O século XIX produziu historiadores superlativos, seja pela abrangência enciclopédica dos conteúdos, seja pela quantidade dos volumes. Se Michelet pôde ostentar seus 60 volumes, Quinet não fica a dever com os seus 30 volumes. É deste estilo abundante que brota o sentido histórico, ou seja, uma escritura na qual o excessivo não é enfadonho, mas faz sistema, articulando disciplinas e temáticas. Assim, podemos observar que o núcleo central de sua obra gira em torno dos temas religiosos: *Le Génie des Religions*, *Les Jésuites*, *L'ultramontanisme*, *L'essai sur la vie de Jésus Christ*, *Le Christianisme et la Révolution Française* (1846), e *La Révolution* em um quadro teórico que poderíamos nomear crítica histórica e religiosa. Mas um segundo núcleo desdobra-se do primeiro tratando de temas políticos como *Les Révolutions d'Italie*, *La Campagne de 1815*. E uma última dobra se insinua em obras que privilegiam os temas literários, como *Vie et mort du Génie Grec*, *La Poésie Épique* e que culminam com incursões ficcionais do próprio Quinet.

Neste aspecto, Quinet não é apenas um historiador singular de forte tendência religiosa, mas um pensador que está afinado com o cerne da reflexão filosófica na França e também com as problemáticas da filosofia alemã que dividiam os pós-hegelianos nos anos de 1830 e 1840. A grande questão para estes filósofos não era a concepção de Estado ou a história universal, mas a concepção de religião que estruturava tais conceitos (Löwith 1969: 395). Se a base ainda era hegeliana, significava que o objeto da religião era o mesmo da filosofia, isto é, a verdade eterna, que se apresentava ao sujeito através das figuras do tempo. Partindo desse referencial, indagavam como um estado racional poderia pretender ser absoluto e manter-se cristão. Pensar a política, nos quadros do cristianismo e da vida de Jesus, significava definir

posições e de certa forma demarcar a linha divisória que separava hegelianos de direita dos hegelianos de esquerda, linha na qual Quinet equilibrava-se.

Portanto, a produção histórica de Quinet, ao assumir a vertente francesa de uma crítica filosófica da religião participa, a seu modo, de um debate especificamente alemão e protestante, na sua origem e objetivo. Os filósofos eram protestantes de formação teológica e, como Quinet, criticam o cristianismo, partindo desta forma protestante (Löwith 1969: 389). Por outro lado, como veremos, a crítica de Quinet, de fundo iluminista, tira outras conseqüências dessa tendência, ao recusar o absolutismo como forma de governo, realizando uma condenação da crença religiosa que o sustenta, mas não acompanha os resultados mais radicais de, por exemplo, um Bruno Bauer que desembocaram em uma condenação da religião em geral, produzindo no movimento radical da crítica a destruição sistemática da filosofia e da religião cristãs. Assim, não é à dissolução da religião que o autor dedica todas as suas forças, mas à fundamentação histórica de uma de suas figuras, a do catolicismo, apreendido numa relação temporal.

234

A crítica de Quinet não compactua com o radicalismo de seus contemporâneos alemães ou franceses, como Proudhon, para quem a religião era uma forma de alienação, – “Dieu c’est le mal, la propriété c’est le vol” – mas acaba desembocando, por outras vias, na mesma idéia da realização da filosofia. Os hegelianos de esquerda como Ruge, sustentam que a crítica filosófica deveria produzir uma ação transformadora do mundo. Da mesma forma a filosofia tem para Quinet semelhante “missão”, a de se realizar, pois do contrário permanece parcial: apenas palavras eloqüentes e vazias. É por essa razão que Quinet condena precocemente o projeto francês – o do ecletismo –, encabeçado por Victor Cousin, de fazer da filosofia francesa um gênero parente do idealismo alemão. O ecletismo nada mais é, para Quinet, que o resultado da trégua política ou do reconhecimento do fracasso; uma “ruidosa resignação aos princípios discordantes que nos invadiram”. Uma diplomacia filosófica de combinações irredutíveis e artificiais.

Não podemos esquecer que Quinet era um profundo conhecedor da literatura e da filosofia alemãs e que ele introduziu Herder na França, tendo traduzido *as Idéias*

sobre a filosofia da História da Humanidade (1827-28), seguida de um ensaio sobre as obras do autor. Exatamente por isso, ele inverte o processo chamando atenção para o fato de que os sistemas filosóficos da Alemanha, especificamente o encadeamento especulativo que vai de Kant a Hegel, representa um pensamento sem energia revolucionária própria, na medida em que estiveram de certa forma a reboque dos acontecimentos produzidos pela Revolução Francesa. Faltou-lhes solo concreto, e por isso são fantasmas, “teorias silenciosas do norte” e não idéias vivas que provoquem acontecimentos no futuro. “A filosofia moderna na Alemanha parece ser a sombra refletida da vida política da França, a ressonância dos acontecimentos franceses” (Quinet 1994: 150). Kant, para Quinet, participa do mesmo espírito da Assembleia Constituinte, o mesmo entusiasmo pelo dever, as mesmas observações sobre a reforma religiosa não completada. Ele também pensava poder reter o futuro sobre a soleira que se abria. Fichte é o princípio mesmo da Convenção, a voz da Montanha, que faz da soberania popular um conceito universal. Com Fichte, a filosofia alimenta-se abertamente da Revolução, torna-se contemporânea, encontrando aí o material para o pensamento abstrato. Com Schelling o diálogo ocorre com o Império e sua tentativa aventureira e conquistadora de universalizar a vontade dos povos. Quando o Império cai, resta a tentativa de Hegel de reconciliar tradição e modernidade no espaço efetivo da Santa Aliança, ou seja, desvelando o movimento pelo qual a razão venceu nos resultados da Revolução de 1830.

Assim, para Quinet o pensamento francês não ganha muito com a travessia do Reno, que costuma devolver-lhe os mesmos referenciais, re-fundando novamente o mesmo presente. A filosofia deve, assim, evitar reconciliações fáceis e voltar a pressentir o futuro, eliminando a resignação e o “nada do tempo presente”. Ela necessita de energia para superar a impotência e propor elementos novos e não permanecer ruminando sistemas já abandonados e desencantados. Contudo, ela deve reconhecer sua indigência, que sua hora passou e que realizar a filosofia não significa caminhar de forma unilateral para uma filosofia da práxis, na qual prática e pensamento interagiriam, mas inversamente, dar meia volta e realizar uma crítica da práxis revolucionária da Revolução em nome de uma falta, a não realização dos ideais de libertação.

Em outras palavras, a filosofia deve procurar nela mesma, isto é, na França, os seus pressupostos, a razão da sua apostasia, a sua tendência para se afastar do mundo e se agarrar a seus próprios meios, isto é, ela só poderá dizer o mundo, quando encontrar o princípio que a revolução produziu e que ela deixou escapar. Nas palavras de Lefort, o historiador deve compreender as razões do fracasso (Lefort 1987: 15).

Desta forma, o dualismo em Quinet é o mesmo de boa parte do movimento pós-hegeliano, ou seja, uma filosofia dividida entre o futuro e o passado: fornecer o fundamento moral da ação entre os homens ou ser o resultado de uma crítica histórica, aquela que é objetiva por partir dos acontecimentos reais (Löwith 1969: 117). Com efeito, o historiador Quinet não reluta, em nome de um conceito muito particular de liberdade, em julgar o passado, tornando-se sua consciência moral. Contudo, o procedimento não parte dos dados da consciência, mas das realizações concretas dos homens, constituindo-se, assim, numa experiência decisiva de crítica histórica.

Seria Quinet um liberal clássico, ou um republicano de raiz? Como entender seu entusiasmo com a Revolução? O que efetivamente ela não realizou? A resposta não é fácil, e exige todo um percurso cuidadoso no conjunto de sua obra, mas especialmente em sua crítica religiosa. Mas não podemos esquecer os dados biográficos do autor. Quinet participou ativamente da vida política republicana de seu tempo. Eleito deputado por Ain, em 1848, atuou nas fileiras da esquerda republicana até o golpe de Estado de 1851, quando foi exilado na Bélgica e, depois, Suíça, só retornando à Paris em 1870. Boa parte de sua obra é produzida no exílio, distante do solo francês. Assim será conhecido como um defensor do regime republicano, um símbolo da resistência ao bonapartismo, mas também um propulsor do ensino laico, o professor que de sua cátedra, após 1836, procurava bloquear as pretensões que tinha a Igreja católica de dominar a Universidade, visando consolidar a total separação entre Igreja e Estado.

Em todo caso *La Révolution* não é fruto das esperanças de fevereiro de 1848, mas resulta do desapontamento sentido de junho de 1848 até o golpe de 2 de dezembro de 1851. Este rearranjo do poder, novamente termidoriano, seria responsável pelo vazio político que possibilita a revisão da temática, agora em chave menor.

Para o historiador François Furet, a interpretação de Quinet sobre a Revolução suscitou uma violenta polêmica. O afastamento das teses socialistas, constituindo uma nova abordagem histórica, operando com os referenciais liberais, acabou por isolar Quinet no interior da esquerda democrática⁸. O isolamento de Quinet, contudo, revela-se hoje uma boa companhia. Vejamos como.

II

No livro cinco de *La Révolution*, o autor aborda o tema da religião, localizado na sua divisão interna, entre um capítulo anterior intitulado a Revolução Civil, no qual são descritos os acontecimentos referentes à noite de 4 de agosto e a Abolição dos direitos feudais, e uma parte posterior sobre a Constituição, os Direitos do Homem, ou seja ainda na primeira fase da Revolução, quando o rei Luis XVI ainda controla aparentemente a situação.

Por essa divisão, o fenômeno religioso surge no ponto culminante da exposição, e de pronto apresenta problemas que fazem a celebração da ruptura refluir já em sua primeira manifestação, assim, não é preciso esperar pelo terror ou pela política da descristianização da fase seguinte para localizá-los. Para Quinet, a Revolução Francesa fracassou logo no seu início ao perder-se em um aparente paradoxo. Ao não se alicerçar em nenhuma religião para propor inovações, mas basear-se tão somente na filosofia, ela procurou ser uma ruptura no modo de pensar. “Pela primeira vez a filosofia ganha o lugar de uma instituição, de crença e de arquivo. Até então ela havia fecundado e agitado alguns raros e solitários espíritos, agora ela deve descer à praça pública e ser sua alma” (Quinet 1987: 151). Portanto, estaríamos de fato

⁸ Para Furet, “o que separa Quinet de Louis Blanc não é mais Fevereiro, é Julho. A derrota da insurreição operária anuncia para Louis Blanc a agonia das esperanças socialistas da II República: seu exílio começa aí. Quinet, oficial da guarda-nacional, vive sem sofrimento a batalha de rua e a dura repressão que se segue. Deputado pela Assembléia Legislativa, é o golpe de estado de 2 de Dezembro que o leva para o exílio (...) o objeto de sua reflexão é a derrota da República, a procura das causas do confisco do poder por Bonaparte, a análise das razões do que constitui, a seus olhos, a infelicidade repetitiva da história nacional” (Furet 2001: 34).

diante de um paradoxo? Não seria este o fim almejado pelos filósofos do Iluminismo, o de realizar a filosofia? De certa forma sim, mas para Quinet a relação entre teoria e prática deveria articular um papel estratégico para a filosofia. Em seu novo papel, a filosofia, as idéias, deveriam ou transformar a antiga religião do povo, ou elas mesmas se tornarem uma nova religião do povo. Ou seja, a filosofia não deveria ser ela mesma, mas virar credo.

Aqui Quinet opera uma inversão na relação corriqueira entre fé e razão. É a razão que depende da fé e não o inverso; essa é a dimensão da iluminação que não poderia ser omitida, a de provocar um efeito de verdade. Para Quinet, transformar a filosofia em crença para constituir a força da verdade a ser instituída – uma verdade que não tergiversa, nem oscila –, significa colocar em questão o próprio funcionamento da política. Não se trata de propor formas macabras de manipulação das massas, uma outra forma de alienação, mas uma libertação que opere ainda no campo da manifestação do divino.

Após o deslindamento operado, Quinet introduz novos questionamentos. A filosofia poderia tornar-se uma religião para o povo? Se a resposta for negativa, o povo poderia viver sem religião? Quais as bases desta experiência laica de comunidade política? Quais os fundamentos da revolução e que efeitos eles teriam no povo? Os revolucionários não sabiam ou não ousaram perguntar, sustenta Quinet, até que ponto poderia a França mudar radicalmente sem substituir a antiga “máquina católica” por um outro “corpo popular” estruturado em idéias emancipadas.

O erro principal da Revolução foi subestimar a questão religiosa, separando-a da política. E, neste aspecto, Quinet não se afasta do diagnóstico anterior de Michelet, para o qual a Revolução foi superficial, pois carecia de um fundamento, “faltava-lhe, para sua garantia, a revolução religiosa, a revolução social, onde teria encontrado apoio, força, profundidade”. Certamente, ainda ecoava em Quinet a proposição enigmática de seu maior interlocutor: “La Révolution n’était rien sans la révolution religieuse” (Michelet 1979: 622-623). Mas se em Michelet a questão religiosa estava preferencialmente ligada ao reconhecimento da função simbólica do poder político, e, portanto, ao mistério da encarnação monárquica e, posteriormente, a do povo, em Quinet a religião é tomada plenamente em sua dimensão política, como funda-

mentação da noção de liberdade. Nas palavras de Lefort, “a Revolução é por essência política e, por isso mesmo, religiosa, pois não se poderia conceber o político sem conhecer as crenças que comandam as relações que os homens estabelecem entre si e a relação geral que os liga ao poder” (Lefort 1991:149).

Desta forma, a manutenção pelos revolucionários dos ritos, sentimentos e signos católicos entrou em contradição com as idéias e propostas revolucionárias. Foi um “erro de perspectiva”, uma “contradição monstruosa”: “um povo que nomeia uma nova ordem ao mundo e que continua apegado à igreja na qual subsiste a ordem antiga” (Quinet 1987: 161). Para Quinet a conciliação era impossível, pois ou venciam os novos valores e a “verdade filosófica” apareceria claramente aos homens, ou o passado seria perpetuado nas velhas crenças, agora fortemente desacreditadas. Em todo caso, a solução eclética significou malogro, decadência e paralisia e não construção do novo. Os revolucionários estrategicamente se apequenaram ao não atinar para a relação de simbiose entre o princípio monárquico e o princípio teológico. Não ousaram esclarecer, desmistificar, condenar, pois lhes faltou *Aufklärung*.

Neste caso, ironicamente, salienta Quinet, Rousseau foi o grande responsável pela confusão teórica, por ter sido o único a enfrentar de forma insatisfatória e simplista a questão da religiosidade popular. Em primeiro lugar, porque a solução do autor da *Profession de foi du vicaire savoyard* é, para Quinet, conservadora. Na medida em que coloca todas as religiões em um mesmo plano, Rousseau acaba propondo que a França não mude de religião e, para Quinet, “colocar todas as religiões, todos os cultos, todas as concepções da vida infinita em um mesmo plano, é um erro de perspectiva na representação ideal do tempo” (1987: 158). Os ritos correspondem a idéias e não é possível superá-las conservando os ritos do passado. Assim, não basta declarar-se favorável à liberdade de culto, imaginando assim romper com o passado e com o “temperamento religioso” de uma nação. Por outro lado, a Revolução só afirmou a liberdade de culto teoricamente, continuando a interditar outras manifestações. Na prática, portanto, o mundo religioso mudou pouco, mesmo após o Terror do ano II.

O fundo da crítica de Quinet endereçada a Rousseau reside na oposição entre religião natural e religião positiva. Quando Rousseau faz da primeira o eixo de sua

concepção moral, torna-se incapaz de compreender as causas da implantação de uma religião positiva, esvaziando o caráter anticlerical do seu pensamento. No lugar da denúncia e do questionamento, surge uma postura de “dúvida respeitosa” diante do culto católico e dos demais cultos. “Encaro – afirma Rousseau – todas as religiões particulares como instituições salutares que prescrevem em cada lugar uma maneira uniforme de honrar a Deus por um culto público (...) Creio que todas são boas quando nelas se serve a Deus convenientemente. O culto essencial é o do coração” (1995: 421). Ora, Rousseau se insurge contra as disputas teológicas que revelavam apenas insensatez e intolerância; do ponto de vista da razão, a “revelação” não poderia ser provada por nenhum critério de verdade, nenhum livro ou intérprete. Ela é uma relação imediata entre Deus e o homem sem intermediários, nem dogmas interpostos. Do ponto de vista prático, ele só via a superioridade da religião natural: “Que pureza de moral, pergunta Rousseau, que dogma útil ao homem e honroso ao seu autor posso tirar de uma doutrina positiva que eu não possa tirar sem ela do bom uso de minhas faculdades” (*Idem* 400). E, como resposta e refutação o vigário saboiano, não separando religião de educação, sugere ao seu discípulo uma atitude conservadora. Que ele se afaste do fanatismo e da intolerância, mas que tenha uma religião, que pratique um culto, e, na dificuldade de escolher qual, que permaneça na religião dos pais, na tradição que recebeu na infância, pois “acho que solicitar alguém a deixar a religião em que nasceu é solicitar-lhe que aja mal (...). Não levemos os cidadãos à desobediência, pois não sabemos com certeza se é um bem para eles trocar suas opiniões por outras, e sabemos com certeza que é um mal desobedecer às leis”. Em todo caso, a proposição é ambígua, pois procura separar o cerimonial da religião, desvalorizando-o, da própria religião – a do coração – que é valorizada. E, ao mesmo tempo, destaca a importância do cerimonial para a comunidade e para a formação moral dos homens. O resultado no *Emílio* acaba, assim, ganhando uma conotação conservadora: “na espera de maiores luzes, conservemos a ordem pública”, diz Rousseau (*Idem* 424).

Quinet vê na posição de Rousseau o predomínio da idéia da neutralidade no campo religioso. Uma ingenuidade em não perceber a dimensão política do ceri-

monial, minimizando, assim, os efeitos culturais de séculos de domínio do catolicismo. Um deslize muito estranho em um autor sensível aos efeitos da sedução, tanto no plano dos costumes como no campo da política. Como conciliar, replica Quinet, a religião do coração, baseada na humildade, sinceridade, transparência com os princípios de autoridade, reafirmados a cada cerimonial católico? Por que, no fundo, pergunta Quinet, Rousseau inverte o ideário iluminista ao poupar o cerimonial religioso e ser por demais severo para com a filosofia? O que está em jogo nesta oposição entre o fanatismo da religião e a arrogância da filosofia, da qual Rousseau busca um meio termo, a reconciliação entre a natureza e a cultura?

A negação da filosofia de que fala Rousseau é o resultado da descoberta de uma outra filosofia, a que emana da “luz interior”, e da vontade inata de todo homem de ser justo e livre. “Existe, pois, no fundo das almas um princípio inato de justiça e de virtude a partir do qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos nossas ações e as de outrem como boas ou más, e é a esse princípio de justiça que dou o nome de consciência”. A filosofia oficial, inversamente, é confusa, não esclarece, pois resulta de um emaranhado de opiniões e preconceitos humanos. A busca da verdade em Rousseau é a decorrência natural de uma alma livre, que examinando seus “sentimentos naturais – regras inscritas no fundo do coração –” encontra em si mesma a verdadeira filosofia, que é pré-reflexiva e imediata⁹. A filosofia é o resultado do homem em relação, é um resultado da cultura, quando o orgulho e as disputas separam o eu do outro e o amor de si inocente é pervertido em amor próprio; surgem os vícios, as aparências, as desigualdades, enfim a sociedade se constitui e o homem se afasta de seu estado natural. A filosofia é o produto mais elaborado da própria sociedade;

⁹ “Não são os filósofos que melhor conhecem os homens; eles só os vêem através dos preconceitos da filosofia, e não conheço nenhuma profissão onde os haja tantos: um selvagem julga-nos de modo mais sadio que um filósofo”(Rousseau 1995: 322). “Compreendi também que longe de me libertar de minhas inúteis dúvidas, os filósofos só fariam multiplicar as que me atormentavam e não resolveriam nenhuma. Tomei então um outro guia e disse com os meus botões: consultemos a luz interior” (*Idem* 360). “Graças aos céus eis-nos libertados de todo esse apavorante aparato de filosofia; podemos ser homens sem ser doutos” (*Idem* 393).

um elemento de reforço de suas regras, a defesa de interesses, portanto, uma crítica interna operando nos limites da própria sociedade, sem nunca conseguir ultrapassá-los.

Quinet reconhece a ousadia da crítica que Rousseau dirigiu a toda a sua sociedade contemporânea. Sabe que em 9 de julho de 1762 uma sentença do Parlamento de Paris condenou o *Emílio* a ser rasgado, queimado e seu autor preso. O livro é denunciado na Sorbonne e Rousseau foge de um lado para o outro em busca de asilo. Mas, a atitude destemida em Rousseau oculta a seu ver uma crítica genérica – noções abstratas de natureza e virtude – que não toca o centro de questões importantes. Em outras palavras, ao abrandar a crítica ao catolicismo e desqualificar a filosofia, Rousseau coloca seus seguidores em um tremendo “vazio”. “Na realidade, nem filosofia, nem religião! Que vazio!” (Quinet 1987: 433).

É obvio que Quinet está estranhando a falta de elementos do protestantismo nos debates que ocorreram antes e durante a Revolução; nesse aspecto sua filosofia da história deve muito ao hegelianismo que circulava entre os franceses. Como Hegel, Quinet reconhece nas revoluções religiosas do séc. XVI o momento maior da emancipação européia do mundo medieval, dominado pelo catolicismo. Para ele, foi uma enorme revolução moral que a França procurou escamotear. O protestantismo significou uma nova religião, novos valores sobre os quais as sociedades modernas se edificaram. Como uma religião do exame subjetivo, o movimento iniciado por Lutero e Calvino corresponde a uma forma religiosa na qual o homem aparece cada vez mais tomando consciência de si mesmo via religião. O que talvez tenha se expressado com mais radicalismo, no séc. XIX, na evolução crítica que o conceito recebeu na antropologia de Feuerbach. A “religião que é puro sentimento” não se inquieta mais em saber o que é Deus em si, qual sua essência teológica, mas unicamente o que é Deus para o homem. O espírito divino é percebido como sendo idêntico ao espírito que o percebe. Ou seja, como quer Feuerbach, o mundo da fé é o mundo da subjetividade ilimitada.

Definitivamente, em Quinet, não é possível conciliar o novo conceito de liberdade com o catolicismo e o antigo regime. A revolução surge atacando um problema moral: “os direitos civis não eram nada se não fossem garantidos pela liberdade política”, essa era a alma da revolução e da Constituinte, seu sentido e finalidade.

Contudo, sustentar a legitimidade dos direitos civis, condenando toda a forma de autoritarismo significava propor uma nova moralidade como fundamento do relacionamento entre os homens. Ou seja, tal ruptura exigia uma fundamentação nova das relações entre os homens e desses com o divino. A revolução, como produção também simbólica, não poderia oferecer menos do que a religião antiga, mas mais do que ela, delineando as relações dos homens entre si e com a natureza. Uma moralidade cuja fundamentação mudara de sinal deslocando o acento da figura do absoluto para as ações humanas; a idéia fundadora passa à condição de fundada e o que até então servia para justificar é agora o que exige uma justificação. No lugar do *pathos* religioso, o *ethos* religioso, ou seja, a religião que brota da própria ação, reconhecendo nela, na ação, suas determinações essenciais (Cassirer 1992: 219)¹⁰.

Esta é a debilidade que se apresenta já nos debates da Constituição e que serão adiados e não resolvidos. “A religião nacional que em toda a parte foi o verdadeiro meio de popularizar todas as idéias, era na França, uma adversária natural das inovações” (Quinet 1987: 96). O movimento protestante acuado e débil não fazia frente à intolerância radical do clero.

Portanto, para Quinet, tratava-se não só de iniciar a revolução, mas de torná-la irrevogável e para tal só havia dois meios: “O primeiro é o de mudar a ordem moral, a religião; o segundo é o de mudar a ordem material, a propriedade. As revoluções que fazem as duas etapas certamente viverão. O primeiro meio é mais seguro que o segundo. As revoluções que não realizam nem um nem outro são escritas sobre a areia e o primeiro vento as leva” (*Idem* 213).

A afirmação não deixa dúvidas, se Quinet não desconhece as discussões da economia política e a crítica à propriedade difundida pelos socialistas, sua tendência é marcar o dilema da Revolução como sendo um problema predominantemente moral, mas também político, nos seguintes termos: “os homens de 89 viviam sob o princípio

¹⁰ Para Cassirer este é o fundamento da nova teologia proposta pelos filósofos do século XVIII. Após Diderot, Lessing e Rousseau a “verdade da religião não pode ser estabelecida segundo critérios puramente teóricos: não se pode decidir sobre o seu valor pondo de parte sua eficácia moral” (1992: 219).

da liberdade. Ela, a liberdade era a origem de tudo. A posteridade vai inverter a máxima, considerando as vantagens materiais a base de tudo” (*Idem* 132). “Não fixamos, diz ele, um ponto moral que nos impedisse de retornar aos abismos” (*Idem* 168). Diagnóstico de resto kantiano: “Por isso, um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma no modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento” (Kant 1985: 104).

Assim, se a moralidade que se pretende fundar é inseparável do culto religioso e se este não muda, significa que a revolução embarca em uma “idéia romanesca”: “Tout ébranler, pour ne rien changer dans l’ordre moral”, afirma Quinet. Por outro lado, ao atrelar o desenvolvimento da revolução ao seu fundamento moral idealista – a ampliação e conquista da liberdade –, Quinet parece reafirmar a filosofia como antecedente às ações humanas, portanto idealista, e não crítica do mundo existente enquanto tal, e das realizações concretas dos revolucionários.

244

Mas o que significa propor uma religião positiva republicana? Como bem mostrou Furet, Quinet não é um típico protestante como Guizot, mas é movido por um individualismo filosófico radical, um pensamento crítico que não se detém em nenhum dogma ou institucionalização religiosa. Por exemplo, no seu tratado sobre o *Génie des Religions*, de 1842, ele mostra como a tradição oriental que havia sido perdida na Idade Média, foi reencontrada no séc. XVIII na poesia inglesa e alemã e no panteísmo da filosofia alemã. E que a partir desse renascimento oriental parecia ser possível uma reformulação do mundo religioso e civil; algo como uma fusão do elemento oriental com o ocidental para a produção de uma novidade (Quinet 1994: 397). Comparado com Tocqueville e Michelet, seu pensamento é mais filosófico que político, mais libertário que liberal (Furet 1989: 1039-1043). Por outro lado, de fundo protestante, a reflexão de Quinet se afasta totalmente da reação tradicionalista e católica iniciada por Burke na Inglaterra e perpetuada por J. de Maistre na França e na Alemanha com J. Möser, Gentz, Novalis (Gerard 1999: 20-28). Aqui

temos a confluência do romantismo político com a crítica conservadora ao iluminismo, claramente contra-revolucionária, interpretando a revolução como o resultado de uma teoria conspiratória e que culminará nos volumosos escritos do jesuíta Barruel em suas *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (1797-1799).

Contrariamente, para Quinet, a Revolução começou recuperando a mesma energia da Reforma, ou seja, a valorização da consciência individual e do caráter imprescindível de sua liberdade; a ressurreição do mesmo princípio cristão, o ideal religioso de uma cidade feita de consciências morais igualmente soberanas e livres. Mas não conseguiu concretizar essa cidade ideal. Portanto, e esta é a tese original de Quinet, a Revolução fracassou na medida em que foi excessivamente moderada, até mesmo tímida, ao criticar as instituições católicas. Ela necessitava ser uma revolução religiosa, aproximando os homens em um novo arranjo social, para derrubar o passado tradicionalista. Audaciosa, arrasadora e não uma “timidez dos espíritos”. Emancipando o homem, oferecendo-lhe um ponto de apoio da mesma intensidade e veracidade que o religioso e não apenas a abstração filosófica dos direitos naturais do homem. Ela não ousou tornar-se a religião libertadora dos tempos novos, a nova “religião nacional” que forneceria uma “arca da aliança”, um elo entre os franceses divididos. Assim, Quinet propõe a idéia de um contrato social que se dá também no plano religioso: civiliza-se, socializa-se pela religião, ao se criar uma comunhão espiritual em torno do amor à pátria, uma realidade puramente espiritual (Cassirer 1999: 53).

A fase da descristianização, por seu turno, que apenas aprofundou essa contradição, é vista pelo autor como um grande golpe teatral de efeitos duvidosos e, enfim, como responsável pelo acirramento do conservadorismo contra-revolucionário verificado na Vendéia. Infantil, estéril, a pilhagem das igrejas e das imagens ecoou no vazio, diante da mitificação de outro ídolo, a razão e da covardia dos líderes, como Robespierre, responsável diretamente pela condenação dos hebertistas. Para Quinet, “uma mistura de audácia e timidez”. Na verdade, para o historiador, neste momento estratégico, o da revolução se auto-devorando – “os revolucionários tiveram medo diante da revolução”, ou seja, do movimento pelo qual as massas poderiam tomar a iniciativa da ação, massas semi-bárbaras que procuravam sair da tutela sacerdotal

do antigo regime. “Em nenhuma revolução os chefes agiram de maneira tão diretamente contrária ao objetivo; toda a força que possuíam fizeram-na voltar-se contra seus propósitos. Isso é o que dá à Revolução Francesa o caráter de fúria que as ações humanas nunca haviam demonstrado a tal ponto. Crê-se assistir a um cataclismo da natureza cega, em vez de uma reviravolta dirigida por vontades”(Quinet 1987: 477).

Se Quinet sugere uma crítica religiosa mais radical do que a proposta por Rousseau, compartilha, contudo, com este, a articulação entre as idéias de religião e liberdade. Ambos falam em uma teologia ética, em uma prática religiosa vivida na vida concreta dos homens; não em idéias abstratas, mas na moralidade que resulta da livre investigação de cada homem. O fundamento da religião reside na liberdade de conhecimento, uma situação na qual ninguém pode crer por um outro e por meio de um outro; em religião, cada um deve falar por si e ousar mobilizar todo o seu eu. É na auto-experiência do religioso que reside a grande manifestação da liberdade. Não é possível pular tal etapa, passar da autoridade suprema da Igreja para a da emancipação dos homens, sem questionar a noção de idolatria¹¹.

246

A experiência religiosa seria o espaço da manifestação da consciência moral, na qual o princípio de examinar-se a si mesmo e encontrar a si mesmo e sua natureza moral, adquiriria toda a importância. Mas se em Rousseau a dimensão ética prenuncia uma ruptura com a história, uma volta à natureza na qual o eu experimenta ao mesmo tempo uma grande clareza racional e uma evidência imediatamente sensível, em Quinet, a moralidade é pensada em uma dimensão histórica. Não se trata de só romper com a sociedade degenerada e autoritária, mas de transformá-la pela revolução. O que significa penetrar em todos os seus mecanismos de atuação, no coração da política, rompendo efetivamente com a tradição. Não basta mudar o

¹¹ Para Cassirer (1999: 112), Rousseau não retorna ao protestantismo simplesmente, mas opera uma autêntica redescoberta. “Pois nem o calvinismo nem o luteranismo tinham superado a doutrina da “fides implícita” de maneira tão radical: eles tinham apenas deslocado o seu centro colocando no lugar da fé na tradição a fé nas palavras da Bíblia. Rousseau, ao contrário, suprime todo tipo de “inspiração” exterior à esfera da experiência pessoal, e para ele a forma mais profunda de auto-experiência, até mesmo a única, é a experiência da consciência moral.

homem individualmente para ter outra relação social, é preciso estabelecer novas relações sociais, tarefa que deveria ter sido realizada também pela crítica religiosa. Em uma carta a Eugene Sue escrita do exílio em Bruxelas, intitulada “Lettre sur la situation religieuse et morale de l’Europe”, Quinet esclarece seu ponto de vista sobre a função da religião: “o progresso será imenso se pudermos arrancar o povo do catolicismo que representa a barbárie da Idade Média a atirá-lo para uma das formas modernas de cristianismo. Pois não é possível substituir a religião pela pura luz da razão. O povo necessita como apoio de alguns vestígios da sua antiga crença. A passagem não pode ser abrupta” (Quinet 1860)¹².

Com desenvoltura, Quinet circunscreve, assim, o campo histórico da moralidade, composto por valores estabelecidos por uma sociedade, numa época determinada e expressos pela via de uma crença, entendida como uma força organizadora de toda a vida espiritual e social. Mostrando, contudo, que o surgimento da nova religiosidade não poderia ter outra origem senão religiosa. Daí a importância do historiador e da tematização das relações complexas entre a religiosidade e uma possível compreensão racional do mundo¹³.

¹² Merleau-Ponty comentando o hegelianismo de Marx observa: “Não se trata de substituir a religião da igreja pela de laboratório e colocar um cilindro registrador no lugar do Santo Sacramento, mas de compreender a religião como esforço fantástico do homem para alcançar os outros homens num outro mundo, e substituir esse fantasma de comunicação por uma comunicação efetiva neste mundo. Na época em que a história ainda repousava sobre a vida inter-humana e em que o espírito do mundo ainda não se havia retirado para o avesso das coisas, o jovem Hegel dizia que a leitura dos jornais é ‘uma prece da manhã realista’. Os homens passando a assumir a natureza que no início simplesmente suportavam, quebrando as estruturas dadas da sociedade(...)” (Merleau-Ponty 1980: 73).

¹³ François Furet observando a idéia francesa da Revolução salienta a incapacidade dos franceses de criar uma ordem transcendental, constituindo, assim, um poder espiritual capaz de legitimar a nova época. “O paradoxo da história moderna da França consiste em só encontrar o espírito do cristianismo através da democracia revolucionária. Ou ainda: a Revolução Francesa renova a palavra religiosa sem nunca aceitar o religioso. Os franceses divinizaram a liberdade e a igualdade modernas, sem dar aos novos princípios outro suporte que a aventura histórica de um povo que permaneceu católico. É nessa contradição que um historiador republicano como Quinet vê o insucesso da Revolução Francesa” (Furet 2001: 88).

III

248 A crítica da religião tomada isoladamente circunscreve apenas uma dimensão da história filosófica pretendida por Quinet. O remate resulta em uma reflexão sobre a liberdade, um desdobramento do pensamento deduzido da trama histórica, e que recoloca em cena o conceito central do pensamento liberal. A Revolução Francesa, para Quinet, permitiu para muitos cidadãos a conquista da igualdade civil: alguns obtiveram vantagens materiais com a abolição da propriedade feudal e com a venda dos bens do clero. Mas no campo da liberdade política, os avanços foram mínimos. Ao focar a questão da liberdade no plano político, preterindo o social, Quinet direciona com clareza sua crítica aos socialistas, como Louis Blanc, que utilizavam o conceito de luta de classes para enxergar na República do ano II a luta entre os interesses do povo e os da burguesia. Enquanto os socialistas acentuavam neste quadro de luta o conceito de fraternidade, Quinet insiste na retomada do tema da liberdade. Mas, por outro lado, enquanto os historiadores liberais, como Guizot, procuravam esquecer a fase do Terror, em nome de uma suposta soberania do povo em 1789, e os socialistas analisavam o jacobinismo como uma fase preparatória para o socialismo, Quinet, buscava entender a complexidade simbólica da primeira experiência republicana da França. A seu ver, desde 1789 e durante toda a Revolução, toda a dificuldade girava em torno de como fundamentar e realizar concretamente uma nova experiência de liberdade, fazendo coincidir conceito e prática política.

Na verdade, não só a liberdade não se realizou, como o Terror inviabilizou tal possibilidade ao retomar nas suas decisões principais os mecanismos de atuação da tradição absolutista, anulando e invertendo o espírito revolucionário.¹⁴ Concordando

¹⁴ Para Mignet, o Terror foi necessário, uma fase defensiva que surgiu diante do perigo externo que a nação vivia e teve o mérito de haver defendido heroicamente a pátria e a revolução. O 10 de agosto foi uma revolução popular, devendo ser entendida no mesmo plano do 14 de julho (Knibiehler 1973: 150). Para F. Furet, em Mignet a "violência é inscrita na necessidade histórica, cuja figura é a luta de classes e o conteúdo, a vitória do terceiro estado sobre a nobreza. Mas após o perigo externo, a Revolução é devolvida por inteiro ao campo liberal, sendo expurgada de sua parte maldita" (Furet 2001: 28).

com Tocqueville, Quinet anota que a Revolução rompeu com o Antigo Regime e, ao mesmo tempo, deu-lhe prosseguimento (Tocqueville 1989: 100). Se os girondinos procuravam “regenerar o mundo, mantendo a liberdade” isto é, chegar à liberdade pela liberdade, rompendo com o passado da França, os Jacobinos, condutores políticos da Convenção e do Terror, e mais realistas, perceberam que se tratava de “forçar um povo a ser livre e que, para fundar a liberdade, era necessário vencer a natureza das coisas e criar do nada a alma civil de um povo”(Quinet 1987: 349) Desta forma, por este “instinto despótico”, os jacobinos retomam o temperamento autoritário do Antigo Regime. “Sem saber, os homens novos iam se tornando pelo Terror homens antigos”. E, para Quinet, sem a concretização da liberdade não haveria emancipação dos franceses em relação ao poder absoluto. Ou seja, o passado retorna e o Terror não é apenas um desvio infeliz da Revolução, é sua própria negação (Quinet 1987: 42).

Em função da singularidade da reflexão de Quinet, podemos perceber que o conceito de liberdade aparece em um registro, no mínimo, oscilante – o que não causa espanto em uma obra que não busca estabelecer determinações fixas, nem um conjunto de princípios a partir dos quais se poderia deduzir um sistema acabado. Assim, a liberdade é concebida inicialmente como natural aos homens – um direito natural como apresentava Locke –, decorrendo de sua falta a sensação de ruptura com a natureza, de vazio e incompletude. Mas ao mesmo tempo, a despeito de sua universalidade, a história francesa revelara até então, segundo Quinet, uma certa incompatibilidade com o princípio, isto é, mesmo sendo um direito, a liberdade foi sempre uma permanente impossibilidade, na medida em que circunstâncias históricas e uma “falta de vocação” impediam sistematicamente uma efetivação do conceito. Diante de tal paradoxo entre dever e realização, Quinet sustenta a necessidade de ativar uma tarefa pedagógica: é preciso preparar os homens para que possam exercer tal direito; é necessário criar espaços adequados à sua efetivação. Em outros termos, a liberdade não é o outro lado da servidão, nem a sua superação dialética; não basta por a servidão como o termo negativo para que a liberdade surja como o positivo, não se trata de uma operação lógica, mas concreta que se dá entre homens para os quais a experiência do absolutismo e da servidão havia criado vícios que apareciam como naturais.

Os revolucionários, segundo Quinet, diante das ameaças externas e internas, banalizaram a Revolução e recuaram diante de uma tarefa muito mais complexa, que pressupunha um procedimento triplo e interligado: fundamentar a liberdade no tempo, em instituições laicas; examinar a forma histórica de comunidade política existente até então; e instituir formas novas que efetivamente alterassem as regras do poder. Para que a revolução propusesse e realizasse outra experiência, a ação revolucionária não poderia prescindir de uma análise empírico-abstrata visando a entender as conseqüências objetivas e subjetivas de uma experiência vivida de séculos de servidão. A revolução falhou, por outro lado, por ter desprezado a necessidade de uma transição, – de um processo de formação, alguns diriam de uma *Bildung*, outros de desencantamento e desmistificação –, na qual a consciência individual se elevasse por si mesma até a liberdade civil. Uma falha dupla, procurar impor uma experiência de liberdade coletiva num cenário de ausência da individual, que é o seu pressuposto. A Revolução fracassa, diz Quinet, justamente por desprezar o itinerário e julgar fácil iniciar a prática da liberdade, sem ter percorrido o caminho da liberdade individual, ficando, assim, refém de uma “época das ilusões”, de uma “hora noturna da vida política”, da “confusão dos espíritos”.

Ora, ao entender liberdade como liberdade institucional, estaria Quinet operando estritamente nos quadros conceituais do liberalismo? Não estaria cego às novidades da ação política revolucionária e aos novos atores em cena? Não estaria separando o espaço da necessidade do da liberdade, ao invés de articulá-los para entender a novidade da Revolução?

As respostas não são fáceis. De um lado, encontramos em Quinet a liberdade da individualidade moderna, que resulta da reflexão do sujeito solitário. Um conceito que decorre, por um lado, da idéia kantiana de Lei Moral, entendida como categoria, ou forma *a priori* da racionalidade. E, por outro lado, o conceito de liberdade em Quinet leva em conta o plano da história e suas instituições de poder, bem como o tema da “vontade geral” fundamentando o estado democrático. Nesse caso, o raciocínio poderia localizar um Quinet bastante próximo do conceito de liberdade de Rousseau, mesmo tendo descartado sua crítica religiosa.

Ora, para este último, na leitura de Cassirer, a “liberdade não significa arbítrio, mas a superação e exclusão de todo o arbítrio. Ela se refere à ligação a uma lei severa e inviolável que eleva o indivíduo acima de si mesmo. Não é o abandono desta lei e o desprender-se dela, mas a concordância com ela o que forma o caráter autêntico e verdadeiro da liberdade, concretizado na *volonté générale*, na vontade do Estado” (Cassirer 1999: 55). Para o Rousseau de *O Contrato Social* a verdadeira liberdade consiste na ligação de todos com a lei. “Cada qual dando-se a todos, não se dá a ninguém (...) Enquanto os cidadãos estiverem submetidos apenas a essas convenções eles não obedecem a ninguém mais, a não ser à sua própria vontade” (Rousseau 1983: 50).

Ao refletir sobre a Revolução Francesa, Quinet passa de um plano a outro, não dissolvendo as tensões; os conflitos entre direito e realização, justiça e eficácia surgem a cada momento. Podemos encontrar este diálogo de aproximação e de afastamento, por exemplo, quando Quinet, inspirando-se em Hegel, procura diferenciar princípio e história, desejo de liberdade e práticas efetivas de libertação. Ou quando entra definitivamente na polêmica entre Kant e Rousseau a respeito da crítica religiosa, ao mostrar que é desejável primeiro um indivíduo livre – tarefa que o protestantismo já poderia ter realizado – para que se possa constituir uma comunidade e as condições históricas de um contrato social. Em todo caso, a Revolução elevou a liberdade ao plano do “princípio inteligível do Estado”, na linguagem hegeliana, considerando-a um dos direitos do homem e do cidadão, isto é, como um direito natural. Mas, segundo Quinet, não se tratava apenas de um enunciado teórico para a ordem civil, mas do movimento inesperado das massas reivindicando uma nova ordem política, almejando o poder: “o problema é que o terceiro estado não se contenta com a igualdade social; ele pretende sair do nada e entrar na vida pública realmente, não em aparência. Ademais, ele deseja uma constituição verdadeira que o liberte de toda a tutela; ele ousa querer ser livre, coisa que ninguém havia previsto, e que passa a partir de então por monstruosa” (Quinet 1987: 85-86). Não se tratava apenas da conquista de direitos civis, mas da superação da servidão histórica de todo um povo. Uma revolta contra o passado, contra a história da França, contra todos os mestres. Assim, radicalizando e ousando, o Terceiro Estado potencializou

o próprio conceito de liberdade. Esse é o caminho em direção à liberdade, delineado pelos revolucionários em 89, a aurora que Hegel celebrou na *Fenomenologia do Espírito*, mas que não foi plenamente realizada nos desdobramentos posteriores.

Assim, tragicamente, a França, ao realizar uma crítica tímida e parcial da religião e do absolutismo, interrompe e frustra a possibilidade da efetivação da liberdade, no momento em que a ação revolucionária indicava que sua “hora” havia chegado. A primeira república francesa não cumpre suas promessas, afirma Quinet, por não ter sido suficientemente radical, rompendo definitivamente com o passado. Ora, romper significa forjar formas novas de atuação, não utilizando os mecanismos, nem compactuando com o “velho edifício da injustiça”.

Dessa maneira, a liberdade surge na obra de Quinet sempre negativamente, como ausência e promessa não cumprida na história, e, também, na Revolução. Para tentar dar conta desta fratura crucial para a história da França, Quinet elabora uma teoria do Terror, que acaba sendo o centro de sua interpretação da Revolução. Em primeiro lugar, o Terror nasceu do choque de duas sociedades, a França antiga e a França nova. O impacto da novidade em solo despreparado gerou estranhamento e hostilidade; uma ruptura assim tão forte não permitiu um diálogo entre as duas formas, mas apenas a vontade de extermínio de uma pela outra, e depois, as ameaças, os medos dos ataques, as represálias, vinganças, fúrias, ou seja, a violência legitimada como regra de conduta diante do inimigo mortal e ameaçador. O que era inevitável e passageiro, sustenta Quinet, virou regra; a vertigem foi institucionalizada, transformando-se em reino do Terror (Quinet 1987: 498). Por essa razão, para Quinet, a causa da conservação de meios extraordinários não pode ser imputada ao medo da invasão estrangeira ou da contra-revolução, mas a um problema da própria cultura dos revolucionários. Diante da dificuldade de instituir um espaço público de atuação, acirrado por uma avaliação simplista da condução do poder, os revolucionários ousaram pouco. Forjaram teorias conspiratórias e reagiram visando eliminar os opositores, ou seja, tomaram as armas do passado e deixaram o hábito e os vícios conduzirem a política: “o Terror tomou as armas do

passado para defender o presente. Pelo Terror, os homens novos voltam a ser subitamente homens antigos” (*Idem* 506)¹⁵.

Se o “Emílio”, verdadeiro filho da natureza, homem simples e virtuoso, não surgia de forma espontânea, era preciso moldá-lo pela força da guilhotina. Dessa forma, avalia Quinet, a história da França continuava uma “história de horrores”, na qual a barbárie e o arbítrio predominaram e o “Estado é condenado a passar de um terror a outro”; a tradição política do estado absoluto derrota a experiência republicana, e a Revolução morre sem atingir seus objetivos. O Terror, “uma forma de poder sem limites”, perpetuava o culto da autoridade absoluta e a atitude de servidão do povo; uma “volúpia de reagir contra a tirania pela tirania” (Quinet 1987: 498).

Na interpretação de Quinet, após o 18 Brumário de Luís-Napoleão Bonaparte a tríade Liberdade, Igualdade, Fraternidade volta a ser repensada vigorosamente. Mas, depois, diante da retomada farsesca das tendências imperiais, os dois últimos termos da equação perdem força para o primeiro. A liberdade deveria voltar a ocupar o topo das reivindicações políticas e o coração dos debates. Contudo, de 1800 a 1814 o cenário não se altera, e a repetição da mesma atitude domina o cenário político; um “fenômeno de entorpecimento domina os espíritos na França. Uma cegueira voluntária que inibe a ação e estimula a apatia política”. Ainda, nas palavras de Quinet: “o Estado é condenado a passar de um terror a outro, até o momento em que ele se abandona a um chefe que, reunindo em si todos os gêneros de potência a tirania, enfraquece a esperança, colocando-se acima de todos os partidos. Essa é a história da Revolução até nossos dias” (*Idem* 506).

Para Claude Lefort, Quinet e Michelet são marcos da reflexão política articulada temporalmente. Ambos pensam a política e a Revolução pela consideração do seu conteúdo religioso e defendem que a sociedade continua politicamente a requerer

¹⁵ Segundo F. Furet, o Terror para Quinet não é resultado de uma situação excepcional, e por isso admirável, ou ao menos justificada, como adaptação de um meio a um fim; é, ao contrário, produto da própria Revolução, sob sua forma jacobina, criação inédita, mas não necessária, da tradição absolutista reaparecendo sob o espírito revolucionário” (Furet 2001: 39).

uma fé de novo gênero. Assim, Michelet e Quinet buscam o sentido da nova religião, de uma religião em ruptura com todas as antigas instituições e a qual julgam estar sempre em gestação. Contudo, para Lefort, Quinet vai mais além do que Michelet ao descobrir no destino da Revolução a marca de uma herança: a servidão que marcava a França católica e monárquica. Contra tal persistência, Quinet não oferece soluções definitivas, mas sugere que a nova religião deveria ser filha do protestantismo. Quinet dá a entender que os franceses deveriam no passado ter aderido ao protestantismo. Mas deixaram escapar a oportunidade e não souberam agir com o mesmo ardor que os revolucionários ingleses. Desastradamente, a seu ver, essa hora já havia passado e as tarefas eram, agora, de outra natureza. Quanto à Reforma, louva-a por estar na origem da liberdade do indivíduo, mas reprova-a por ter fabricado como contrapartida um Deus déspota. A doutrina de Calvino parece-lhe desesperadora. Na leitura de Lefort, a questão para Quinet não é fundar uma nova religião, mas a liberdade. Contudo, o indivíduo, a mais nobre criação dos tempos modernos, segundo Quinet, só se afirma em ruptura com o individualismo, como o detentor de um poder de se elevar acima de si mesmo, de fazer valer uma liberdade que se põe à prova pelo contato com os outros, que procura ao mesmo tempo sua garantia e seu sentido em instituições livres, que fazem a verdadeira vida do povo. Quinet parece ligar a existência da democracia à fé em suas finalidades, uma ligação entre o indivíduo, o povo, articulando uma nova sociabilidade (Lefort 1999: 255-256).

O conceito de liberdade em Quinet não se limita, assim, à liberdade individual, dependente que é das liberdades civis, da idéia de povo, mas por outro lado, não legitima que em nome desta coletividade a liberdade seja colocada em segundo plano. Isto é, que o povo se torne o novo déspota. É o que procura demonstrar em seu trabalho de historiador. Ao acompanhar no campo dos acontecimentos os resultados da não realização política concreta da liberdade, isto é, a política do Terror, Quinet busca encontrar “uma ação moral coletiva”, invertendo o projeto iluminista, aproximando os resultados dos princípios e, como Maquiavel, fazendo da ação concreta a base da sua filosofia. Por essa razão, Quinet o grande crítico do absolutismo, repudia o regicídio de Luís XVI. Na sua avaliação, bastava expulsá-lo ou enfraquecer

seu poder, mas a morte acabou significando na prática a Restauração com Luís XVIII e a retomada do absolutismo com Carlos X. A impaciência jacobina resultou na perpetuação saudosista da idéia de monarquia. O suplício de Luís XVI alimentou o “fantasma da realeza” e o “despotismo no coração dos franceses”.

Ou seja, a Revolução Francesa que no seu início era alimentada por princípios, pela vontade consciente de emancipação, desvia-se em um movimento no qual eles rapidamente foram colocados de lado; ela foi “surpreendida pelos acontecimentos” e transmuta-se em barbárie, demência, loucura, voluntarismo confuso, isto é, ela adentra o reino das paixões e não realiza a promessa da emancipação. É interessante constatar, novamente, que a história praticada por Quinet é filosófica de ponta a ponta. É um comentário moral e político dos fatos e não apenas prova documental da existência deles. Nesse sentido ganham importância em sua narrativa os depoimentos pessoais, as memórias que assinalam desejos, culpas, as confissões íntimas dos revolucionários. Em particular, o autor destaca como contribuição central à sua teoria do Terror as memórias de um montanhês, Baudot, um observador privilegiado das batalhas e dos suplícios que caracterizaram a República Jacobina.

IV

Ao entusiasmar-se com a revolução por ela permitir a manifestação das paixões, Quinet adentra no mundo dos afetos. Eis os seus termos: “a nação francesa se encontra, seu desejo equivale a toda a potência” (...); “a nação inteira trabalha para regenerar e salvar a nação” (...); “o terceiro estado ousa querer ser livre”, (...); “audácia, audácia, audácia, a divisa toda de um povo”. Os exemplos se sucedem revelando que há em Quinet, cruzando com o conceito de liberdade, uma valorização das paixões na qual o princípio da política é primordialmente a realização da vontade.

Tudo indica não se tratar aqui da divisão moderna entre o mundo da vontade – a do domínio do público –, e o mundo do desejo – o espaço do privado. Mas de uma tentativa, pouco enunciada, mas perceptível nas entrelinhas, de um enfrentamento histórico do tema, afastando qualquer noção abstrata e metafísica da vontade. Uma relação que, na visão do autor, só é perceptível no tempo e apreendida no intervalo entre a irrupção de uma vontade

pública e a condução por vezes irracional e apaixonada da ação política. Este é o núcleo de sua reflexão sobre o poder e da grande atualidade de suas considerações.

Posto isto, seria possível afirmar inicialmente que Quinet não se afasta totalmente das reflexões morais do século XVIII. Por isso lhe é possível falar, por exemplo, que quando impera o arbítrio e a força, cresce o domínio dos afetos e das paixões e quando a lei se afirma e, com ela o direito, a justiça manifesta-se no espaço da liberdade e o progresso em direção a ela significa uma luta contra toda forma de opressão e servilismo. Ao prolongar, nesses termos, a questão moral, Quinet, por outro lado, dialoga também com a idéia da “boa vontade” kantiana, na qual a moralidade está carregada de intencionalidade; em outros termos, “o que o homem é” não deve ser separado da questão “o que ele deve ser”. Não estaria Quinet, assim, afastando a política da moral? Ao colocar a moral acima das razões e interesses políticos, não seria um romântico idealista, retornando a Rousseau com quem pretende romper?

Sabemos que Quinet quer refazer a experiência do passado, o que significa não apagar nesse passado aquilo que não frutificou, ou seja, a contingência, os movimentos das paixões, as ilusões, as lágrimas e os medos. Por essa razão se autodenomina historiador e não moralista, e esta é a história que intenta produzir. Ao explicar a Comuna de Paris e as jornadas de setembro de 1792, Quinet não encontra a mobilização popular consciente, e sim o predomínio do medo, demonstrando como o ato em si foi “lamentável” e principalmente movido pela cumplicidade silenciosa da população de Paris. “Quando os jacobinos radicalizaram, o medo gerou a mesma insensibilidade diante do poder da autoridade do Antigo Regime”(...) burgueses, operários, povo, ficaram escondidos em suas casas esperando, como os ancestrais, que passasse a *justiça da Comuna*. O medo trouxe de volta a antiga servidão e a servidão, novamente, sufocou a piedade” (Quinet 1987: 321).

Em 31 de Maio de 1793, na derrota Girondina na Convenção, novamente Quinet só encontra temor, sombras, obscuridade. Os girondinos são proscritos, silenciados, executados, mesmo fazendo parte da maioria da Assembléia. E, misteriosamente, sob a força do medo, e de uma multidão fascinada, a minoria submete a maioria. Um medo, diz Quinet, “fantasioso, criativo, imaginativo que muda sempre de objeto,

de lugar, de partido” (*Idem* 384). Falando da Vendéia, o autor observa que nela predominou o espírito religioso e um tremendo fanatismo. Ela era mais católica que os próprios padres, sendo movida por todo tipo de improvisação e de excesso.

Durante o Terror, por sua vez, a tentativa de regeneração do povo pelo culto à razão foi apenas um gesto espetacular, visando um “efeito para os olhos” e não uma mudança radical de valores. A razão figurada em uma bela mulher, diz Quinet, substituiu a antiga idolatria por outra, mas não desfez a mitologia, restando uma “audácia estéril”. “Os chefes do povo não conheciam realmente o povo: eles procediam pela lógica, o, povo pela imaginação” (*Idem* 473).

Demorando-se na caracterização dos afetos, intrigado pelas reviravoltas e inconstâncias, Quinet insiste em saber *ce qu’ était la passion* para os homens da Revolução. Seria o ingrediente essencial da concretização da Revolução? Seu conteúdo de verdade? Ou, seria viver sob o espírito e temperamento intempestivo de Rousseau? Ou, talvez, ser partidário dos excessos, obcecado por melhorias materiais e, assim, seduzido pelo poder absoluto e todos os seus derivativos, abrindo mão a todo o momento da mais importante lei moral que é a da liberdade. O que significaria, no limite, o abandono dos princípios filosóficos do séc. XVIII e a aceitação do arbítrio e da força como leis da ação política.

A resposta não é fácil, pois se Quinet modula a ação política julgando severamente seus atores, em vários momentos mostra que faltou coragem e ousadia aos revolucionários; que só foram ousados na truculência física e não no plano da moral. Assim, definitivamente, a paixão seria o ingrediente essencial para transformar idéias em ação revolucionária eficaz. Aliás, não é esta a queixa de Quinet sobre a apatia política dos franceses de sua época, a qual ele vê em germe no passado?

Seja pela falta ou pelo excesso, o domínio da política está atravessado pelas paixões, sendo urgente entender seu significado. Da *Justiça do rei* para a *Justiça da Comuna* resume, para Quinet, os liames nos quais atua a paixão política francesa, perpetuando a persistência do passado e de suas atrocidades. Tocqueville, concluindo seu *Antigo Regime e a Revolução* mostra que os franceses criaram duas paixões profundas e enraizadas na alma do povo: uma era um “ódio violento e inextinguível à desigualdade”, a outra o

“querer viver não somente na igualdade, mas também na liberdade”. Em ambos, ressalta a articulação direta entre os princípios e as paixões (Tocqueville 1989: 187).

Mas em Quinet, o espetáculo da história revela o afastamento e a bifurcação entre os dois domínios que se dá no coração da própria revolução, devorando-a interiormente. O critério de Kant segundo o qual a política deveria estar subordinada ao imperativo moral categórico, em que as ações corresponderiam à existência da universalidade da lei moral, não dá conta do espetáculo da Revolução Francesa. Ao prolongar o registro das paixões, Quinet busca entender historicamente porque, como e em que momentos o homem deixa de ser um fim nele mesmo, definindo-se pela busca da liberdade, e torna-se um instrumento para fins estrangeiros a ele; porque os princípios são abandonados em seu nascedouro perpetuando os hábitos, vícios e preconceitos da sociedade absolutista, formada e reforçada pela educação católica. Assim, para Quinet, a Revolução Francesa exemplifica a resistência da continuidade diante da descontinuidade e do passado diante do presente. Ao eclodir em um povo habituado a servir, respeitar e temer a monarquia e as autoridades, ela reforçou o gosto pela autoridade e não pela autonomia, pelo *self-government* ou por uma ordem política construída a partir de fundamentos racionais. Os líderes revolucionários, diante de tamanha oposição, perderam de vista os princípios, ou melhor, eles não chegaram a criar raízes, e os revolucionários tentaram no Terror, governar contra os hábitos da população, contra os interesses e paixões, não levando em conta a dimensão da cultura sedimentada.

A dicotomia se aprofunda ainda mais, para Quinet, quando o Terror esquece todos os filósofos do séc. XVIII e elege Rousseau como o único guia, transportando para o centro da revolução o “vocabulário injurioso de Rousseau”, significando no limite a ruptura com todo o passado filosófico. Ou seja, o “filosofismo” e não a filosofia ganha espaço e com ele sua visão de que os ódios e aversões movem os acontecimentos e não a idéia da emancipação pela ampliação efetiva da liberdade. Os princípios perdem terreno diante do furor e do medo, que passam a orientar as ações.

Quinet pensa, assim, a seu modo, uma dialética entre as paixões e os princípios, claro que alimentando esperanças que as primeiras encolham-se diante dos últimos,

o que seria a realização prática da união entre o pensamento de Voltaire e o de Rousseau. Em todo caso, faltando à Revolução uma direção moral, ela desembocou no terrorismo, na volta do absolutismo, na turbulência e instabilidade que geraram ceticismo e apatia política. Inversamente, faltando-lhe uma crença apaixonada nos princípios, isto é, *o pathos*, estes esmoreceram diante da mesma apatia.

Em outros termos, se o ódio extremado – substancialmente o de classe – pode cegar, a luta contra toda a forma de opressão e de injustiça é legítima e a “substância mesma da história; resistir é a alma da história, protestar, é o signo da natureza humana e da razão; somos seres racionais e não fantoches, e a liberdade, o germe de todo o futuro” (Quinet 1855: 944). Uma ética singular na política é o que propõe Quinet para o movimento republicano, ainda que de certa forma estática e idealista, fundamentada nos princípios dados à razão humana.

Tal movimento dicotômico procura colocar o povo de volta na história e não eliminá-lo. Não se trata de uma idealização do gesto popular, – uma idealização e espiritualização românticas do passado –, mas de uma desmistificação que coloque em cena a concreta voz dos atores sociais. “Basta de povo-deus! Que nossas experiências ensinem, pelo menos, a permanecermos homens”, afirma Quinet na conclusão de sua *Teoria do Terror* (Quinet 1987: 505). Ou seja, os dados da história lhe permitem uma crítica prospectiva severa e, para dizer o mínimo, paternalista. A tarefa do ensinamento do povo resta a ser realizada, uma vez que para o autor a *aufklärung* não ocorreu. A liberdade e a democracia ainda não foram conquistadas. Por isso, a sociedade precisa ser instruída, arrancada da superstição e das ilusões e iniciada na filosofia da idéia republicana, cujo fundamento é o conceito de vontade livre, bem como a idéia de justiça e virtude. Ora, tais conceitos não devem ser forjados apenas na organização do Estado, mas nas relações concretas entre os cidadãos. Em decorrência, a população precisa ser submetida a um processo de ensino laico. E a história laicizada, que Quinet pretende ter escrito, seria o ponto de partida de tal aprendizado. Um saber que passa pela memória, pela rememoração dos fracassos e resistências da experiência coletiva. Não se trata de uma mitificação do povo, mas da percepção

de sua importância no curso revolucionário. Como diz Lefort, ele é o critério da nova moralidade e da própria idéia de novidade que funda a modernidade.

Contudo, tal conciliação, entre liberdade moral e ação política, por vezes ambígua em Quinet, repõe o problema da filosofia como princípio moral para a ação, mas não apresenta uma solução definitiva. Ora, os dilemas entre finito e infinito, concreto e abstrato, razão prática e pura, permanecem tensionados no pensamento de Quinet. Por fugir do dogmatismo, seu texto busca fugir também do empirismo; nem uma política sem princípios, nem receitas prontas, deduzidas de uma metafísica da moral e das “idéias abstratas” que como vimos, para Quinet, inviabilizaram a revolução. Ele coloca a reflexão histórica sob um olhar crítico, investigando os fundamentos históricos dos princípios, ou da ausência deles. Trata-se da pesquisa de um método, do estudo das condições nas quais se torna possível um entendimento sobre os fundamentos da moral.

A lição republicana de Quinet é clara: não separar especulação da vida, no sentido que os pensamentos sejam convertidos em atos e esses subordinados a princípios gerais e julgados segundo normas teóricas. Idealmente, o ponto moral poderia ser fixado, sugere Quinet, em princípios fundados sobre as crenças e ações nacionais, de forma exemplar. Corroborando, assim, com o tema que ganhará corpo no século seguinte e que Furet nomeará de “*déficit* espiritual coletivo”, isto é, a invenção de um poder espiritual novo, um poder espiritual secular que gerasse não apenas esperanças políticas, mas crenças coletivas. Na falta dele, ainda segundo Furet lendo Quinet, a Revolução em falta liberta-se da autoridade da Igreja, mas permanece católica, e no lugar do pároco ela reclama agora o escritor e sua força para efetuar o poder espiritual laico (Furet 2001: 90).

Longe de ser um dado absoluto, o princípio da nacionalidade é em Quinet uma noção a ser construída, um artefato, diferente do Estado-nação, cuja realidade era inquestionável. Os franceses, portanto, segundo Quinet estão em um percurso interrompido e movido de construção dessa identidade. Uma dispersão acirrada de um lado, pela falta de historiadores e poetas que reconciliem, pela memória, o individual e o nacional. E de outro lado, por debilidade moral e conservadorismo, “os

franceses têm sensações e não princípios”, sustenta Quinet. Como resultado, nos raros momentos em que os princípios são elaborados, rapidamente perdem força, pois não há uma memória que os retenha diante do jogo político.

Por essa razão Quinet redimensiona não só o papel do historiador, mas também o da literatura e da poesia épica, gênero, aliás, considerado frágil, segundo ele, entre os franceses. Vários estudos e artigos foram dedicados ao tema que culminou em dois exercícios literários de Quinet: um longo poema épico sobre um mito histórico, *Napoleão Bonaparte* e outro tendo como referência um profeta mítico, um encantador desencantado, *Merlin l'Enchanteur*. No trabalho que serve de introdução ao poema sobre Napoleão, Quinet recupera a atualidade do gênero, articulando a relação entre a epopéia e a história em nova chave temporal. De um lado, a Revolução Francesa impôs rupturas, alterando sensibilidades, instituindo uma nova época na qual a história torna-se heróica, e os acontecimentos abrem uma nova via épica para a poesia. De outro, a literatura ganhou historicidade, “a poesia, afirma Quinet, precisa mais da realidade que a história. A epopéia não copia a história, ela não a contradiz, ela a transforma. Ela se ocupa das lembranças do mundo, como coisas eternamente vivas e lhes dá uma organização nova. A epopéia é ela mesma a transformação contínua do passado no futuro, o espetáculo da vida em seu desenvolvimento. Tudo que é efêmero e artificial está perdido para a epopéia. Ela só usa acontecimentos que levam a marca da necessidade e da vontade celestial” (Quinet 1836: 40-50). Contudo, se na epopéia antiga a presença do divino era essencial – uma poesia da providência –, na epopéia moderna figura o Gênio nacional, isto é, o sentimento que a nação tem de si mesma e de sua ação no mundo. “O poeta épico deverá representar agora não só o gênio nacional, mas refletir, combinando, o elemento popular e o elemento filosófico da humanidade moderna” (*Idem* 54). Napoleão é um exemplo de personagem épico, na avaliação de Quinet, ao concentrar em si os valores de uma geração e uma fase de tendência democrática na França. “Muitas vezes pensei se não teria sido melhor morrer nas santas batalhas de 1814 e 1815, confessa Quinet, onde só se tratava na França da questão de todos e não de um só”.

Ao identificar a literatura com a causa nacional, Quinet não sucumbe à prosa do mundo, para usar a linguagem dos gêneros, uma operação que reduziria o épico ao romance. Para Quinet, a epopéia não deve se refugiar no romance. “Não podemos negar que o princípio da individualização desenvolveu-se muito nos tempos modernos, a epopéia rápida da vida interior e privada, que se nomeia romance, adquire uma importância desconhecida entre os antigos. Mas o poema heróico e o romance são duas formas de epopéia moderna da mesma maneira que a cidade e a família. A diferença entre o romance e a epopéia é a do homem e da humanidade. Há formas épicas que o romance não pode resumir, como os cantos populares” (*Idem* 56).

Quinet, contudo, não procurava interferir de forma propositiva nas discussões literárias da França e nem “poetizar a vida política”, como queriam alguns românticos, mas, ao contrário, movido pelo olhar do historiador-filósofo, criticar a literatura pretensamente nacional de sua época, fortemente marcada pelas proposições românticas. Em todo caso, o que Quinet encontra na produção que sai da Revolução é o contrário do épico, uma literatura alimentada por um “espírito de reação”, pela condenação da revolução política e filosófica, por um vazio moral de que o *Génie du Christianisme* de Chateaubriand é um marco inaugural. A revolução extenuada é repudiada e as idéias emancipadoras afastadas. “A guerra declarada às revoluções, às inovações, num horror religioso de toda novidade, todo progresso, de toda a ousadia do espírito (...) e o véu da Igreja que nos cobre de alto a baixo e nos envolve no santuário gótico, do qual não se pode sair” (Quinet 1987: 744).

Ou seja, o tema da impotência, da esterilidade das idéias e das ações, é o tema e a alma não só da filosofia, mas da nova literatura. Uma literatura que confunde os tempos históricos, “que descreve um cristianismo que não existiu em nenhuma parte”, que desorienta e confunde pela mistura de temporalidades, enfim, figurando heróis incapazes de agir, “René não fará nada de seu catolicismo, ele só é grande pelo seu imenso enfado”, sustenta Quinet.

Se no séc. XVIII o escritor era a promessa de uma voz universal que aproximasse as classes em um projeto nacional, o escritor do séc. XIX ao anunciar o moderno, recusa tal papel, apegando-se aos detalhes e particularismos, em uma escrita que

não mais se dilata. “A literatura, pouco a pouco renuncia às idéias e sentimentos, pois eles são um obstáculo e se fecha na forma e na cor, no colorido que não inquieta, nem escandaliza, em um terreno neutro onde a vida é cômoda” (Quinet 1987: 745-746). Aqui a proposição saudosista de Quinet resvala, respeitando é claro as diferentes temporalidades, para o risco de uma estilização da política, denunciada por W. Benjamin, no contexto do nazismo, como uma ameaça que surge no momento em que a literatura em nome da nação passa a propor a glorificação da guerra imperialista, o culto de um chefe e a estética da guerra, na qual as massas fazem de si mesmas o seu próprio espetáculo (Benjamin 1983: 28).

Não podemos usar o recurso fácil de aproximar temporalidades diferentes, incorrendo no erro oposto e ver o nacionalismo exacerbado e totalitário do XX no século XIX. Quinet nos convida, ao contrário, a desvendar a especificidade deste nacionalismo iluminista e precário, claramente político, que busca cumprir o programa do desencantamento do mundo não pela substituição ingênua do mito pela razão, mas pela elaboração de novos re-encantamentos seculares. Com efeito, Michelet acirra a questão ao irmanar-se com Quinet no procedimento metodológico. No texto *Le peuple*, dedicado a Edgar Quinet, Michelet observa: “Toda a variedade de nossos trabalhos germinaram de uma mesma raiz viva: o sentimento da França e a idéia de pátria” (Michelet 1846). O republicanismo de Quinet decorre do mesmo “sentimento profundo do povo” que teria motivado a *Ressurreição* de Michelet.

Quinet é o historiador de uma diferença aberta na França no final do século XVIII: sua narrativa se situa entre a revolução e a persistência do passado, a doutrina e a tática, a energia revolucionária e a eficácia, ou seja, entre a moral e a política. É a fissura o objeto de sua reflexão, a duração na qual o impensável apela para um sentido. Uma “falha simbólica”, diriam hoje os lacanianos, o “durante” que merece realmente ser investigado.

Por outro lado, Quinet não se situa historicamente no que descreve, caindo, em alguns momentos, na mesma armadilha que denuncia nos historiadores que o precederam, a da generalização e a do anacronismo. A crença em que a ação cega dos meios poderia ser sumariamente substituída pela soberania dos fins racionais, foi a grande utopia burguesa. Não é toda a historiografia da França que é fatalista, mas

principalmente a da burguesia que venceu o processo e procura consolidar-se no poder, encerrando a revolução. E Quinet não está tão distante dela como pretende. Não faz, assim, sentido cobrar dele uma análise da luta de classes, o que enrijeceria seu pensamento, já que se afasta intencionalmente deste caminho. Por outro lado, não se pode eliminar o fato de que a República pretendida por Quinet não discute a fundo as questões materiais da produção da riqueza, para voltar ao texto de Marx que abriu essas considerações. Talvez o choque produzido pela retórica satânica de Baudelaire, contemporâneo de Quinet, mire com argúcia os limites da proposta republicana: “Assommons les pauvres”, escarnece o poeta. Ao minimizar a pobreza e a questão material, o republicanismo aposta radicalmente na liberdade: “il veut être libre, l’ ignorant”, uma liberdade que orientada pelos princípios, domestica as paixões. “Assommons les ouvriers iconoclastes, républicains, émeutiers, anarchistes”, complementa Baudelaire, os que pretendem ingenuamente redimir o povo e sua pobreza (Baudelaire 1995: 337).

264

Em todo caso, ao conciliar a crítica religiosa com a análise das paixões e a fundamentação moral da revolução e da liberdade, encontramos uma concepção da história que merece ser investigada minuciosamente. Não só como um bom exemplo de que talvez Quinet não tenha suplantado como queria o ecletismo reinante na França, conduzido especialmente pelo filósofo Victor Cousin, mas, exatamente, por ter transformado tal ecletismo em uma crítica fértil, produto do entrecruzamento de várias abordagens. A obra de Quinet estimula, assim, historiadores, e o republicanismo, que lhe é inerente, merece ser considerado com mais acuidade.

Referências Bibliográficas

- AGULHON, Maurice. *1848 ou o Aprendizado da República*. São Paulo, Paz e terra, 1991.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. São Paulo, Nova Aguilar, 1995.
- BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução” in: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril cultural, 1983.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, UNESP, 1999.
- _____. *L’Idée de l’histoire*. Paris, Les éditions du Cerf, 1988.

- _____. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas Ed. da UNICAMP, 1992.
- CHATEAUBRIAND, M. *Essai sur les révolutions*. Paris, INALF, 1961.
- FERRY, Luc. *Philosophie politique. Le système des philosophies de l'histoire*. Paris, PUF, 1984.
- FLORENZANO Modesto. *As reflexões sobre a Revolução em França de Edmund Burke: uma revisão historiográfica*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH/USP, 1993.
- FURET, François. *La Gauche et la Révolution au milieu du XIX siècle- Edgar Quinet et la question du jacobinisme*. Paris, Hachette, 1986.
- _____. *A Revolução em debate*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- _____. *Penser la Révolution Française*. Paris, Gallimard, 1978.
- _____. "Quinet", in FURET, F. e OZOUF M. *Dicionário Crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- GÉRARD, Alice. *A Revolução Francesa*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- GRIFFITS, Bernard. *Le mythe romantique de merlin dans l'oeuvre d'Edgar Quinet*. Paris, Honore Champion, 1999.
- GODECHOT, J. *Europa e América no tempo de Napoleão*, São Paulo, Edusp, 1984.
- HOBSBAWM, Eric. *A Era do Capital*. 5^a ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- LEFORT, Claude. "Edgar Quinet: a revolução malograda". in: *Pensando o Político*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- _____. *Desafios da escrita política*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- _____. "Préface", in QUINET, E. *La Révolution*. Paris, Belin, 1987.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1969.
- _____. *O sentido da História*. Lisboa, Edições 70, 1991.
- KANT, Immanuel. "Resposta à pergunta: que é esclarecimento". In: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- KNIBIEHLER, Yvonne. *Naissance des Sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIX siècle*. Paris, Flammarion, 1973.
- MARX, Karl. Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Introduction [1844]. In: *Oeuvres Philosophiques*, Tomo I, Trad. J. Molitor, Paris, Alfred Costes éditeur, 1946.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "Marxismo e Filosofia", in: *Os Pensadores*, Abril Cultural, 1980.
- MICHELET, Jules. *Le Peuple*. Paris, Hachette et Paulin, 1846.
- _____. *Histoire de la Révolution Française*. Paris, Éditions Robert Laffont, 1979, 2 vols.

- QUINET, Edgar. *Oeuvres Complètes*. 28v. Paris, Pagneire Librairie-Editeur, 1857.
- _____. *Oeuvres Politiques*. Bruxelles, Frvan Meenen Éditeurs, 1860.
- _____. *La Révolution*. Paris, Belin, 1987
- _____. *L'enseignement du peuple*. Paris, Hachette, 1990.
- _____. *Histoire de mes idées*. Paris, Flammarion- Nouvelle, 1987a.
- _____. “De la revolution et de la philosophie”, in: DOUAILLER, S. *Philosophie, France, XIX siècle*. Paris, Librairie Générale Française, 1994.
- _____. “Philosophie de l’ histoire de France. in: *Revue de Deux Mondes*. Paris, n 9, 1855.
- _____. “La Poésie Épique. in: *Revue de Deux Mondes*, Paris, 1836.
- _____. ”Le génie des religions”, in: DOUAILLER, S., *Philosophie, France, XIX siècle*. Paris, Librairie Générale Française, 1994a.
- REY, Alain. *Révolution: histoire d’un mot*. Paris, Gallimard, 1989.
- RICHER, Laurence. *Edgar Quinet- L’aurore de la republique*. Paris, Mousnier et Gilbert editions, 1999.
- ROUSSEAU, J-J. *O Emílio ou da Educação*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- _____. O Contrato Social. Livro II, in: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- TOCQUEVILLE, Alexis, *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo, Hucitec, 1989.