

Liberdade, Igualdade, Antiguidade: a Revolução Francesa e o Mundo Clássico

José Antonio Dabdab Trabulsi

Résumé

Dans ce travail, j'examine les modalités et les sens de l'appropriation de l'Antiquité dans la France du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, son rôle dans la pensée et dans l'action politique, ainsi que la manière dont l'Antiquité était perçue, laquelle change en rapport avec les événements de cette période, celle-ci constituant un excellent laboratoire pour tenter de saisir les rapports entre l'histoire et l'historiographie en construction.

A Antiguidade exerceu uma enorme presença sobre a Revolução Francesa.

Ainda que as referências ao mundo antigo tenham conhecido um aumento exponencial durante a crise revolucionária, é bem antes que podemos perceber o início deste fenômeno. É claro que o fim da Idade Média e o Renascimento viram uma revalorização da Antiguidade, mas a Reforma e a Contra-Reforma foram marcadas por uma estabilização. É no século XVIII que vemos um segundo impulso. Por outro lado, desde o Renascimento, os progressos da cultura antiga não podiam ser compreendidos fora de uma dialética freqüentemente conflituosa com o cristianismo. Ora, a Revolução foi muitas vezes interpretada como um poderoso instrumento de descristianização. Esta relação entre a Antiguidade e a Revolução introduz problemas complexos e importantes sobre os quais devemos nos debruçar.

Foi Peter Gay o autor que, em diferentes trabalhos, melhor colocou o problema da relação, concebida de forma ampla, entre as Luzes e a Antiguidade, mostrando que os *Philosophes* eram "pagãos", que utilizavam o paganismo da Antiguidade contra sua herança cristã. Mas a experiência, variada, dos filósofos, na sua busca da Antiguidade, e sua tensão com o cristianismo, tendia em direção a uma busca da modernidade. Eles

eram "pagãos modernos", segundo a expressão de P. Gay¹. E, quando nós observamos o século XVIII, o que impressiona é que até os que não concordavam com os filósofos trabalharam no mesmo sentido que eles. Este fenômeno não é raro nas relações de força ideológicas, e há diversos exemplos, no século XVIII, entre os quais o mais impressionante é a invasão da teologia pelo racionalismo.

Nos escritos dos filósofos há, em geral, uma divisão do passado em dois setores: o cristão, adversário a ser combatido, e o pagão, fornecedor de modelos ilustres e de antepassados respeitáveis. A História não é o ponto forte do Iluminismo, mas a visão histórica dos filósofos privilegia a Antiguidade clássica e a modernidade, em detrimento do Oriente e da Idade Média. Isto não surpreende: a simpatia em relação à Idade Média cristã não pode ser atingida senão após o momento em que a libertação em relação ao poder dos seus princípios foi conseguida, e não durante o combate. No século XVIII predominou o esforço para assegurar um controle racional sobre o mundo, a liberdade em relação à dominação do mito.

Mas é preciso compreender claramente o processo; nós não devemos exagerar a impressão causada pelas idéias pagãs dos filósofos. Estas idéias não eram de forma alguma privilégio deles. A literatura clássica, por exemplo, era o patrimônio de todos os homens educados. Nem os cristãos percebiam como um erro o seu saber clássico. Caso contrário, como poderíamos compreender a popularidade de um poeta como Horácio, símbolo do paganismo? Simplesmente, se alguns se contentaram com uma acomodação, um compromisso, outros foram bem mais longe na elaboração intelectual. Nos filósofos, a educação clássica modelou a revolta, justificou o radicalismo e ofereceu uma alternativa. Foi este o papel do paganismo para um Voltaire, ou um Gibbon, para o qual Roma era uma ponte lançada sobre o milênio cristão. Ora, o combate anti-cristão era muito difícil. A educação que eles tinham recebido, as relações sociais que organizavam sua vida, o universo mental dos seus contemporâneos, estavam impregnados de religião. O diagnóstico de Lucien Febvre² a respeito do controle da religião sobre a vida no século XVI pode ser aplicado quase sem alterações para o século XVIII. Este combate era um combate da liberdade e da independência, mas ele provocava dúvidas e ansiedade, mesmo num Gibbon da idade madura, escrevendo os capítulos sobre as origens do cristianismo³.

Foi um mérito de Peter Gay, o de ter teorizado e argumentado de maneira atual uma idéia que lhe é largamente anterior, a da influência da Antiguidade no pensamento dos filósofos. Para eles, os clássicos foram o caminho em direção ao deísmo, ao ateísmo ou, mais simplesmente, à crí-

tica do cristianismo. Colocar a Antiguidade no centro do seu interesse era subversivo; fazer dos Gregos os pais das primeiras Luzes, era, implicitamente, atacar a historiografia cristã, tratando o passado como um registro secular. Isto correspondia a desalojar a religião do seu lugar de preocupação humana central. Todo o equilíbrio da interpretação do passado então vigente foi sacudido. O Antigo Testamento, que tinha sido a fonte credível para inúmeras gerações, declinou; passou a não ser mais nem uma verdade revelada nem a história autêntica. Até a história de povos não cristãos sofreu influência destas transformações; a opinião sobre a contribuição do Egito à humanidade, que era bem recebida no século XVII, tornar-se-á nula ou apenas exótica no século XVIII. Enquanto isso, os Gregos e os Romanos são entronizados ⁴.

Nós veremos em seguida que o século XVIII foi mais romano que grego; isto também é verdade para os filósofos, por razões lingüísticas, pois eles sabiam mais latim que grego, mas também por razões práticas, visto que os escritores romanos ofereciam uma apresentação útil, mais didática, das suas idéias e também das idéias gregas. Assim, Voltaire e Diderot utilizam Lucrécio para tentar progredir no conhecimento da natureza, e, portanto, fazer a religião recuar. E os adversários não se enganam, como vemos quando o Parlamento de Paris condena o *Sistema da Natureza*, de Holbach (1770), acusando-o de fazer reviver e aumentar o "sistema de Lucrécio" ⁵. Cícero, por sua vez, além deste aspecto didático, oferecia uma outra vantagem. Para pessoas que pretendiam mudar o mundo com urgência, a sua faceta de "pensador em ação" exercia uma grande atração. Este fenômeno não foi unicamente francês. A nível europeu, cada um dos filósofos encontrou o seu modelo preferido: Tácito, para Gibbon; Sêneca, para Diderot; Luciano, para Wieland; Cícero, para Hume ⁶. Os filósofos buscavam nestes autores antigos o que convinha a cada um deles, é claro. Mas, para além das diferenças, o que lhes interessava era uma certa confiança na enquete racional, a crítica da superstição, a confiança numa filosofia crítica. O naturalismo dos filósofos se apoiava nos modelos de análise dos autores antigos, e a vida antiga lhes fornecia um leque de escolha de exemplos significativos. Eles reconheciam freqüentemente a utilidade social da religião, mas procuravam ao mesmo tempo se afastar da religião cristã. E eles encontravam reconforto nos autores antigos, que, por vezes, se insurgiam contra a "superstição". A variedade, a tolerância e outras características da religião antiga, ofereciam-lhes uma perspectiva, um certo relativismo para a análise dos fatos contemporâneos. Ainda que, muitas vezes, eles tenham permanecido na órbita cristã, ainda que seu amor pelos autores antigos raramente fizesse deles verdadeiros pagãos, seu ecletismo

mostrava que eles sonhavam com um mundo da diversidade e do diálogo, em lugar do dogma.

Uma outra questão com incidência sobre o nosso problema, e que nós não poderemos examinar longamente aqui, é o problema mais vasto da descristianização. M. Vovelle, partindo, como todos os historiadores, da Revolução e, mais precisamente, de uma questão acerca da descristianização no ano II, chegou a um resultado interessante. Durante muito tempo, a historiografia eclesiástica, obcecada pelos problemas institucionais ligados à dessacralização do Estado pela Revolução, insistiu na idéia de uma França cristã em 1789, pelo menos nas suas profundezas, nas suas "massas sadias". Este esquema, como mostra M. Vovelle⁷, "coabitava sem muita dificuldade com a idéia parcialmente contrária do distanciamento de uma parte da sociedade sob a influência das Luzes". Em resumo, "a culpa é de Voltaire", mas não se deveria exagerar esta influência antes de 1789. Ora, a enquete "serial" de Vovelle, que se refere a um universo restrito mas que pode ter valor de amostragem, prova que, pelo menos na Provença, entre 1720 e 1750 se encontra o momento de maior regularidade na prática religiosa, o cume da conquista católica da sociedade. Posteriormente, vários índices (pedidos de missa, declínio das confrarias, recuo das vocações) mostram que, já muitas décadas antes do início da Revolução, a prática religiosa recuou fortemente. Não se trata, portanto, de forma alguma, de uma questão restrita às elites e, sobretudo, aos intelectuais, mas, ao contrário, de uma evolução social de largo alcance.

"Liberdade, igualdade, fraternidade"; dos três princípios da divisa revolucionária, pelo menos os dois primeiros são diretamente saídos do mundo antigo. "Fraternidade" traz problemas de filiação mais complexos. Nós sabemos que a noção de liberdade no mundo grego se constituiu historicamente em oposição à noção de dependência, seja ela social, em política interna ou externa. A explicação de Lísias sobre a batalha de Salamina é limpa:

"Sua vitória no mar mostrou ao mundo inteiro que um punhado de homens enfrentando a luta pela liberdade vale mais que multidões de escravos combatendo sob um rei pela sua servidão."⁸

E nós podemos imaginar o eco de uma frase como esta para os homens do ano II da Revolução.

A liberdade, portanto, se opõe ao monarca e ao estrangeiro. Nós sabemos como a democracia se constituiu em Atenas sobre a base da recusa da tirania, a tal ponto que, mais tarde, os intermédios oligárquicos receberam este rótulo, como os "Trinta Tiranos". Esta imagem marcou muito os opositores modernos do rei, que falam com mais frequência do

"tirano" que do "rei". Da mesma forma, em Roma, a tradição opõe a *libertas* republicana à realeza. Deste ponto de vista, a recuperação dos valores antigos não oferecia nenhuma dificuldade.

Em relação à igualdade, a situação não é a mesma, pois na Antiguidade ela só funcionava entre um certo número de pessoas (seja entre Gregos ou Romanos — ou seja, entre nacionais). Em muitas situações históricas concretas a igualdade não tinha valor absoluto, e falava-se de igualdade "geométrica" — censitária, por exemplo — e não simplesmente de igualdade aritmética. Em certos casos, ela era apenas um mito, como aquele elaborado, a respeito de Esparta, na época dos reis reformadores. E, isso tudo acompanhado de uma tradução ambígua que fazia dos *homoiot* "iguais" e não, o que seria mais correto, "semelhantes" ou "pares". Mas — é preciso dizer — como estes homens poderiam escapar da autoridade de um Plutarco, nos seus paralelos famosos entre Agis e Cleômenes de um lado, Tibério e Caio Graco de outro?

A presença antiga na divisa revolucionária era apenas a ponta de um fenômeno muito vasto. Para explicá-la, muitos fatores podem ser invocados: a impregnação de um *décor* antigo, em moda já há várias décadas; as leituras de colégio do pessoal revolucionário; os modelos heróicos que eles encontravam nos heróis de Plutarco, importantes quando das crises internas e externas da Revolução.

A Revolução francesa foi influenciada essencialmente por dois fatos do passado: a Antiguidade e a Revolução Inglesa. O modelo helvético era muito diferente, o veneziano muito oligárquico. A Revolução inglesa tinha a vantagem de representar uma passagem da monarquia para a república através da violência. Além da história grega e da história romana, a história dos Hebreus também interessava, principalmente a imagem de Moisés e seu povo se libertando da escravidão egípcia. Na Grécia, a obra jurídica dos legisladores e o combate contra a tirania; em Roma, a utilização dos fatos históricos, para comparação ou assimilação aos fatos contemporâneos, a oposição *libertas vs regnum*, que organizava a ideologia republicana antiga como moderna, e o recurso às instituições políticas e jurídicas romanas. São estes os principais centros de interesse.

Nós não devemos pensar, a respeito dessa influência, num caráter superficial. Eles conheciam a Antiguidade através da convivência com os autores antigos, de forma familiar, e não através de trabalhos críticos ou históricos. Ela servia para exprimir fatos, situações e projetos contemporâneos. Era uma Antiguidade eminentemente instrumental. Neste sentido, pouco importa se o seu conhecimento era preciso. Por outro lado, essa influência se limita muito ao aspecto político ou histórico. A arte e a poe-

sia ficam num segundo plano, o que estabelece uma diferença fundamental em relação ao Renascimento.

As referências a Roma são muito mais numerosas que as referências a Judeus e Gregos. Isto, em parte, porque a língua era acessível, enquanto que o hebreu e o grego eram bem menos praticados; a Bíblia, Plutarco e Dênis de Halicarnasso eram conhecidos através de traduções latinas ou francesas. Danton, Desmoulins, Robespierre, Sieyès, Fouché e outros foram alunos dos colégios dos jesuitas e oratorianos, que privilegiavam o latim no ensino. A formação jurídica também explica a importância de Roma. As instituições foram romanas: Legislativa, Convenção, Diretório, tribunais, triunvirato, cônsules, Senado. "Democracia" é grega, mas foi "república" que prevaleceu, e o chapéu dito "frígio" é na verdade o do libertado romano, que Brutus fez cunhar nas moedas romanas após o assassinato de César. Mas, antes de mergulhar nos acontecimentos, vejamos um pouco a influência da Antiguidade sobre o ambiente intelectual do século XVIII.

Montesquieu escreveu dois textos importantes sobre os Romanos: a *Dissertação sobre a política dos Romanos na religião*, de 1716, e as *Considerações sobre as causas da grandeza dos Romanos e de sua decadência*, de 1734. Para ele, a grandeza da república romana se deve ao interesse do cidadão em defender a sua pátria, ao fato que ele era ao mesmo tempo soldado e proprietário. Montesquieu admirava o conservantismo romano, o fato que a participação popular era canalizada e controlada pelo intermédio do sistema centuriato e pela repartição das tribos. No *Espírito das leis* (1748), ele vê um desequilíbrio na reforma dos Gracos, que abre os cargos de juiz aos cavaleiros. Nas *Considerações*, ele vê o fim da relação cidadão-soldado e a ruptura da equivalência Roma=cidade de Roma como muito graves. Portanto, a fidelidade aos princípios parece-lhe essencial, mas, por outro lado, o modelo antigo coloca alguns problemas:

"É da natureza de uma república que ela tenha apenas um pequeno território, sem o que ela não pode subsistir. Numa grande república, há grandes fortunas, e conseqüentemente pouca moderação nos espíritos (...) o bem comum é sacrificado face a mil considerações (...) Numa pequena república, o bem público é melhor sentido, melhor conhecido, mais próximo de cada cidadão."¹⁰

E Montesquieu faz então o elogio do povo romano que, livre, escolheu os mais virtuosos, os nobres. A virtude republicana está, para ele, a serviço do conservadorismo social.

Já Atenas era um modelo muito menos explorado, em geral, salvo pelo próprio Montesquieu, muito influenciado por Aristóteles, e Mably, bom conhecedor dos autores gregos, sobretudo Platão e Xenofonte. Constatamos que o conservadorismo de Montesquieu se manifesta também quando ele fala de Atenas. Ele justifica a democracia ateniense, mas segundo o modelo de Sólon:

"Sólon dividiu o povo de Atenas em quatro classes. Conduzido pelo espírito da democracia, ele não o fez para fixar os que deveriam eleger, mas sim para os que poderiam ser eleitos; e, deixando a cada cidadão o direito de eleição, ele quis que, em cada uma das quatro classes, se pudesse eleger juizes, mas que apenas nas três primeiras, onde estavam os cidadãos ricos, fosse possível escolher os magistrados." ¹¹

Dentro da mesma linha, quando comenta as liturgias, ele pensa que se tratava de:

"Instituições admiráveis: os ricos empregavam seu dinheiro em festas, em coros musicais, em carros, em cavalos de corrida, em magistraturas onerosas. Os ricos estavam tão sobrecarregados quanto os pobres." ¹²

O que resulta é um elogio da democracia moderada, inspirada em Isócrates e Xenofonte. O equilíbrio ou, antes, a repartição das funções judiciárias entre o Areópago, a *Boulé*, o Heliasta, só poderiam agradar este adepto dos contra-poderes. A vida de uma cidade comercial como Atenas parecia-lhe mais agradável. Quando comenta o texto do Velho Oligarca, que ele acredita ser Xenofonte, ele diz, resumindo no seu paralelo a analogia que estava na cabeça de muitos dos seus contemporâneos: "Dir-se-ia que Xenofonte quis falar da Inglaterra". Mas a dificuldade nascida da diferença de dimensão reaparece quando ele diz que "está na natureza de uma república que ela tenha apenas um pequeno território"¹³.

Para Mably, mais influenciado por Platão, nem mesmo Sólon, o moderado, pode ser um modelo:

"Como legislador, Sólon só fez remediar os males de Atenas. Sob o pretexto que os Atenienses não eram capazes de ter leis melhores que aquelas que ele trazia, ofereceram-lhes leis apenas mediocres." ¹⁴

Para Rousseau, o objetivo do legislador é frear a degenerescência natural dos governos. Roma aparece como modelo:

"A República romana era, parece-me, um grande Estado, e a cidade de Roma uma grande cidade. O último censo mostrou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, e a última contagem do Império, mais de

quatro milhões de cidadãos, sem contar os dependentes, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos. Que dificuldades não imaginariamos para reunir com freqüência o povo imenso desta capital e dos seus arredores? Entretanto, passavam-se poucas semanas em que o povo romano deixava de se reunir, e até várias vezes.”¹⁵

É uma interpretação um pouco “livre” ou “frouxa” demais da política romana, mas que lhe permite atacar o problema da representação:

“No instante em que um povo se dá representantes, ele não é mais livre, ele nem mais existe.”¹⁶

E Roma lhe oferece o exemplo dos decênviros:

“Tendo sido eleitos inicialmente por um ano, depois continuado outro ano, eles tentaram conservar perpetuamente seu poder não permitindo mais aos comícios de se reunir; e é por este fraco meio que todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública, usurpam mais cedo ou mais tarde a autoridade soberana.”¹⁷

Rousseau sabe perfeitamente que os pobres e os habitantes urbanos ficavam em desvantagem no sistema romano mas, antes que um inconveniente, isto era para ele uma vantagem, pois a vida rural seria a mais virtuosa. Roma, assim como Esparta, é um modelo passível de oferecer inspiração. O tema da cidade bem governada, Esparta, estava ligado às virtudes da constituição mista, que combinava as vantagens da realeza, da aristocracia e da democracia. A organização de um sistema educativo, de uma vida austera e igualitária, eram elementos positivos. Mas Esparta, em certo ponto, incomodava Rousseau:

“É uma coisa terrível que no meio desta famosa Grécia que não devia sua virtude senão à filosofia, o Estado onde a virtude foi mais pura e durou mais tempo tenha sido precisamente aquele onde não havia filósofos.”¹⁸

Isto sem falar dos hilotas, da pobreza das artes e do comércio.

Em Diderot, os heróis antigos são mitológicos ou históricos, mas sempre porta-vozes de uma humanidade além do tempo; vemos muito presentes Moisés, Licurgo, Nero, Vulcano, César. Diderot conhecia bem a literatura antiga, com uma preferência por Homero e Horácio. Suas referências são minuciosas e às vezes surpreendentes, e podemos ver nisso o efeito da educação dos colégios de jesuítas. Trata-se, sem dúvida, do que se chama em francês um *antiquisant*, já que (o que estava longe de ser o caso dos seus contemporâneos) suas referências ao mundo greco-romano

são dez vezes superiores à Bíblia ou à história da Igreja. Ele é um pouco mais representativo da sua época no fato de que, do conjunto das menções antigas, apenas 15% se referem à mitologia, muito menos que a filosofia, as artes, a guerra ou a política¹⁹. A Antiguidade foi no século XVIII, e o será ainda mais durante a Revolução, uma Antiguidade política.

Entre as divindades, as mais citadas são Apolo, Vênus, Marte, Minerva. Nós sabemos, por outro lado, que uma divindade como Dioniso conhecerá um prolongado recuo no século XVIII, época que valorizava a razão e a moral, dificilmente compatíveis com o seu perfil²⁰. Mas o gosto clássico se desenvolvia há algum tempo, e David já era muito conhecido na época em que começa o processo revolucionário. Os assuntos históricos estão em voga, mas a pintura permanece uma arte muito vigiada. Diderot, em suas críticas dos Salões, se manifesta contra a pintura mitológica, em 1765:

“O amigo Carmontelle (literato medíocre mas aquarelista digno de nota) trata tudo isso de pastiche, e não tem razão em fazê-lo, a menos que ele pretenda que não há mais Virgens, nem são João, nem são José, nem santa Ana, nem santa Isabel, nem Cristo, nem os apóstolos, nem quadros de igreja a serem feitos; pois os caracteres de todos esses personagens são dados de antemão. Caso esta crítica seja justa, nós não veremos mais nem Juno, nem Júpiter, nem Marte, nem Vênus, nem as Graças, nem mitologia antiga, nem mitologia moderna. Nós estaríamos reduzidos à história e às cenas públicas ou domésticas da vida, e talvez não houvesse nisso grande inconveniente. *Eu não ficaria envergonhado em confessar que as bodas de Greuze me interessam mais que o julgamento de Paris.*”²¹

E, em 1767, a respeito de outro quadro:

“Isto é infinitamente menos verdadeiro, menos interessante, menos movimentado que a mesma cena, caso se passasse na loja de um cuteleiro, com suas crianças, um dia de domingo, na ausência do pai e da mãe (...) A composição seria cheia de vida, de variedade e do que os artistas chamam *ragoût*. A sua não tem sequer uma migalha disso. Quadro ruim. Eis o efeito de todos esses temas alegóricos tomados de empréstimo à mitologia pagã. Os pintores mergulham nesta mitologia e perdem o gosto dos acontecimentos naturais da vida; dos seus pincéis só saem então cenas indecentes, loucas, extravagantes, ideais, ou no mínimo sem interesse. Pois em que poderiam me interessar todas as aventuras desonestas de Júpiter, de Vênus, de Hércules, de Hebe, de Ganimedes e de outras divindades da fábula...”²²

A pintura alegórica exclui a criação, com os seus caracteres, papéis e funções pré-estabelecidos. E não devemos esquecer um grande problema da mitologia, ao qual voltaremos depois, ou seja, a questão de sua moralidade duvidosa. Mas, uma vez feitas estas reservas, Diderot manifesta um grande respeito pelos clássicos. Na *Enciclopédia*, o artigo "mitologia" (escrito por de Jaucourt) diz:

"História fabulosa dos deuses, dos semi-deuses e dos heróis da Antiguidade, como o seu próprio nome indica"; "tudo o que se refere à religião pagã"; "o maior ramo do estudo das belas letras"²².

"O maior ramo do estudo das belas letras", e, para ele, Homero é um gênio tão grande que é inútil tentar imitá-lo em pintura. Pior ainda: não se deve tentar se afastar do modelo antigo; um Marte deve encarnar a força, Helena deve ser bela. Assim, ele critica uma pintura de bacante:

"É uma grande nudez de mulher bêbada, velha, de carnes moles, garganta marcada, ventre vergado, coxas retas, ancas elevadas, de cor insípida, mal desenhada, sobretudo as pernas (...) gasta pela libertinagem dos homens e do vinho. Durma, ninguém terá a tentação de abasar de vosso estado e de vosso sono."²³

Há, portanto, uma relação ambígua de Diderot com a pintura mitológica. É curioso, pois existe uma certa inspiração clássica e a crítica de um certo classicismo. O antigo está em voga, mas o que lhe interessa é o moderno, o novo. Se ele não pode se distanciar completamente desta influência, adotando uma posição de modernista intransigente, isso se deve a um fato bem estudado por A. Michel, quando trata do caráter precursor da mitologia em Vico, autor que, aliás, teve pouca influência na França:

"A mitologia não exclui a crítica nem exige a fé. Ela não é uma mentira pois não nos engana sobre sua condição de ficção ou de sonho. Se ela é verdadeira, é num segundo nível, num sentido simbólico, onde intervêm a história, a linguagem, o humanismo ou a antropologia, em outras palavras a política."²⁴

A utilização da mitologia é, como podemos constatar, com frequência, um instrumento de desconstrução.

Passemos agora a um outro tipo de problema; o artigo sobre Esparta da *Enciclopédia* (também escrito por de Jaucourt) é um texto muito entusiasmado. A nota adicional, talvez escrita por Diderot, diz :

"Talvez se devesse ver em Licurgo aquele filósofo que, dentre todos, melhor conheceu a natureza humana, aquele sobretudo que melhor viu até que ponto as leis, a educação, a sociedade podiam mudar o homem e como se podia torná-lo feliz dando-lhe hábitos que parecem opostos ao seu interesse e à sua natureza. Deveríamos ver em Licurgo o espírito mais profundo e mais conseqüente que, talvez, jamais tenha existido, e que concebeu o sistema de legislação melhor organizado, o melhor que nós tenhamos conhecido até aqui." 26

Para alguns, a excelência do governo permitia esquecer o restante. Mably (*Observations sur l'histoire de la Grèce, Entretiens de Phocion*) é um dos mais laconófilos:

"A república de Licurgo, da mesma forma como Políbio disse depois acerca da República romana, reunia todas as vantagens que a aristocracia, a realeza e a democracia, individualmente, só podem possuir em pequena medida, a não ser que se misturem para formar um só governo, e ela não teve nenhum dos vícios que lhe são naturais. A soberania da qual o povo gozava o levava sem esforço a tudo o que o amor da liberdade e da pátria pode produzir de grande e de magnânimo num Estado puramente popular. Mas, em conseqüência do equilíbrio estabelecido entre os diferentes poderes, desde que a parte democrática do governo queria abasar de sua autoridade, ela se encontrava sem forças, e constrangida pelo poder dos magistrados. Por isso não se viu em Lacedemônia esses caprichos, esses exageros, esse terror pânico, essas violências que desonravam a maior parte das Repúblicas da Grécia." 27

Donde sua longa duração:

"Que sociedade jamais ofereceu à razão um espetáculo mais nobre, mais sublime que a Lacedemônia? Durante aproximadamente seiscentos anos, as leis de Licurgo, as mais sábias que jamais tenham sido dadas aos homens, lá foram observadas com a fidelidade mais religiosa. Que povo tão ligado a todas as virtudes deu jamais, como os Espartanos, exemplos tão grandes, tão contínuos de moderação, de paciência, de coragem, de magnanimidade, de temperança, de justiça, de desprezo pelas riquezas e de amor pela liberdade e pela pátria? Lendo sua história, nós nos sentimos reconfortados; se nós temos ainda no coração algum tipo de virtude, nossa alma se eleva e parece querer ultrapassar os limites estreitos nos quais a corrupção do nosso século nos retém." 28

Portanto, respeito pelas leis, equilíbrio dos poderes, austeridade, disciplina, amor pela pátria, oferecidos em espetáculo à razão; seria este o interesse encontrado na Esparta antiga. É interessante observar, como mostra C. Mossé 29, que outros aspectos interessam menos, como a parti-

lha igualitária da terra e a proibição de moeda, e são esquecidos ou postos à distância através de um discurso sobre as diferenças entre as épocas antiga e moderna.

Os trabalhos de Mably exerceram uma grande influência: eram discutidos nos clubes, na Assembléia, por diversas tendências políticas. Benjamin Constant considerava as teorias de Mably como "este código do mais completo despotismo"³⁸. É verdade que o Mably admirador de Esparta não tinha muitas chances de seduzir o liberalismo de Constant. A matéria antiga é extremamente "plástica", mas há limite para tudo... Desmoulins também não era muito simpático a Mably, mas havia, entretanto, algo de mais profundo na sua busca, que ele poderia mais facilmente partilhar:

"Leia e releia com freqüência, senhor, as vidas dos homens ilustres de Plutarco. Os heróis de Plutarco são, quase todos, apenas simples cidadãos. Escolha um deles para imitar. Mas eu o aconselho, meu senhor, que não seja um príncipe. Eu não sei que falsa e ambiciosa glória empana sempre a vida dos maiores reis. Eles esquecem, mais vezes do que deveriam, que são apenas o instrumento da felicidade de seu povo, e querem que seu povo seja o instrumento de sua glória. Escolha por modelo um simples cidadão da Grécia ou de Roma, tome-o por seu juiz."³⁹

Mably era, portanto, favorável a Esparta. Montesquieu, Voltaire, Diderot, Holbach escolheram, por sua vez, o "modernismo" de Atenas, apesar do reconhecimento quase geral, antes da Revolução, da superioridade das leis de Esparta. Atenas, Esparta ou ainda Roma, a Antiguidade oferecia uma vasta escolha de experiências políticas para alimentar o debate sobre a política contemporânea.

Esta influência dos filósofos traz um problema. Na época, fosse para apoiar ou se opor, todos assinalavam a influência das Luzes sobre a Revolução. Tal como Brissot:

"Já foi dito, e é preciso repetir, que nossa revolução não é o fruto de uma insurreição. Ela é a obra de meio século de luzes. As Luzes fundaram a liberdade, cabe às Luzes sustentá-la."⁴⁰

Esta visão se prolongou até o século XIX, e apenas nos últimos anos é que os trabalhos de Darnton, Furet e outros chamaram a atenção para o aspecto de "revolução da consciência" nos acontecimentos revolucionários, e mostraram a ideologia da ruptura como a autolegitimação de uma adaptação em grande parte já realizada anteriormente. Quanto a mim, penso que não se deve passar de um extremo ao outro, e que o movimento

intelectual teve não apenas um papel de justificação *a posteriori*, mas também uma boa dose de influência sobre o próprio movimento da história.

É preciso, portanto, compreender o interesse pela Antiguidade como um fenômeno que se desenvolve paralelamente ao processo de des cristianização. Além da influência dos filósofos, a educação e a arte veicularam a influência antiga. Mas é necessário compreender bem o conteúdo dessa influência. Desde o final do século XVII, o grego estava em declínio, e o latim também, mas um pouco menos. O grego só era ensinado em três colégios de Paris, por exemplo³³. O autor antigo mais conhecido era Cícero, de longe o mais citado durante a Revolução, seguido por Horácio, Virgílio, Tito-Lívio. Plutarco era o grego mais conhecido; as *Vidas* tinham sido recentemente traduzidas por Dacier. Todos estes autores eram lidos de preferência em francês. Em outras palavras, há no século XVIII um incontestável declínio das línguas antigas.

Não se trata aqui de um debate acerca da produção erudita; ela sempre existiu e continuava existindo na época. Foi possível identificar 281 monografias sobre a Antiguidade no século XVIII; mas esta produção circula muito pouco. Ao mesmo tempo em que as línguas declinam, há uma renovação do interesse pela história. Rollin é um autor de sucesso; a história antiga, mais longínqua, apresentava menos perigos. Ela era também um manancial de *moral*. Ela valorizava os heróis, sobretudo heróis fundadores como Brutus, Licurgo, Sólon. Em oposição aos heróis, ela colocava os tiranos (como Tarquinio), os inimigos da ordem (como Catilina), os homens voltados para o prazer (como Alcibiades)³⁴. A Antiguidade também estava presente nas artes e nas letras. Isso não é novo, mas a escolha dos temas não é mais a mesma; ela se desloca em direção aos assuntos políticos ou ideológicos. Os dois fenômenos, o do declínio das línguas antigas por um lado, e o do desenvolvimento do interesse pela Antiguidade por outro, não são surpreendentes e nem simplesmente paralelos mas, na minha opinião, ligados intimamente. Eles já tinham se produzido juntos no Renascimento, e voltarão a acontecer ao mesmo tempo, outra vez, no final do século XIX.

Todos os dados que se pode avançar para explicar a importância da Antiguidade no século XVIII não podem esconder uma constatação indiscutível: as referências à Antiguidade são ainda bem menos numerosas antes e no início da Revolução. Isto, em parte, porque a monarquia parecia fora de perigo. A França tinha sido o modelo mais completo de governo monárquico, numa admirável continuidade de treze séculos. Ainda no início da Revolução, apenas uns poucos sonhavam com a república. Como analisa C. Nicolet:

"A lembrança das repúblicas antigas, é verdade, se perpetuou na idade de ouro da monarquia absoluta, mas (...) então, o heroísmo republicano da cidade grega ou latina parecia uma coisa mais de se admirar do que de se imitar."²⁵

Disto nós encontramos uma confirmação no estudo do lugar de Brutus no século XVIII, e no exame de sua evolução. No pensamento medieval já existia um debate acerca do tiranicídio. Os partidários da sua legitimidade recorriam a Brutus; para outros, sua ação é digna de reprovação, pois o principado de César não teria sido uma tirania. Dante coloca Brutus no Inferno. Durante a monarquia absoluta, a ação de Brutus é denunciada como ilusória, inútil. Atacava-se assim tentativas como a Fronda ou Cromwell. Nas artes plásticas, muito sujeitas à censura, Brutus é quase totalmente proibido. Ainda no decorrer do século XVIII há poucas menções positivas a Brutus. A situação só vai se alterar, de fato, após 1792, aliás, com uma confusão persistente entre o Brutus herói fundador e o Brutus tiranicida, confusão que, consciente (Bayle já tinha rejeitado a assimilação entre os dois personagens) ou inconsciente, terminava por sugerir o tiranicídio como meio de obter a liberdade republicana²⁶. Mas este é um ponto de importância apenas relativa, já que o Brutus assassino de César resumia muito bem, por conta própria, os dois aspectos. Este debate sobre Brutus era já uma "questão historiográfica" no século XVIII, pois Rollin, na sua *História romana*, de 1752, explica as duas opiniões, e resolve o caso afirmando que César merecia a morte, mas que os que a perpetraram não tinham o direito de fazê-lo.

O discurso sobre Brutus é um exemplo típico de um discurso de investimento ideológico, e não um discurso do saber histórico. Mas o seu exemplo apresentava um grande inconveniente (além do seu fracasso político a médio prazo): é que a morte de Luís XVI devia aparecer como um ato de justiça no qual toda a nação estivesse implicada, e não o resultado de uma conspiração ou de um ato individual²⁷. Voltemos agora ao problema geral.

A fuga do rei e a declaração de guerra marcarão o momento de eclosão das discussões sobre a república, e, em consequência, das alusões antigas, com muitos exemplos para insuflar o patriotismo. As iniciativas políticas dos republicanos lhes pareciam sem dúvida tão arriscadas e sem precedentes (na França), que eles buscavam, para se tranquilizar, outros modelos. E os modelos antigos permitiam-lhes se colocar na posição de discípulos, de herdeiros de uma tradição gloriosa. Depois do 10 de agosto de 1792, com a República, será preciso regenerar a pátria, a exemplo dos heróis antigos, com os quais eles pretendem se identificar. A Antiguidade

se torna um campo de batalha ideológico e constatamos, então, uma multiplicação de citações. Esta moda vai provocar a indignação de alguns, como Volney, em 1802:

"Uma nova tempestade carregando os espíritos num extremo contrário derrubou o edifício nascente da Razão, e nos forneceu um novo exemplo da influência da história e do abuso de suas comparações. Percebeis que eu me refiro a esta mania de citações e de imitações gregas e romanas que, nos últimos tempos, nos acometeu como uma vertigem. Nomes, apelidos, roupas, usos, leis, tudo quis ser espartano ou romano."²⁸

Voltaremos em seguida ao exame dessas reações, mas vejamos, por hora, alguns dos usos da Antiguidade.

Uma das modalidades de utilização da Antiguidade durante a Revolução será o uso de fatos históricos antigos para comparação ou assimilação aos fatos contemporâneos. A Antiguidade se torna malha de leitura para a atualidade. Neste uso, mais ainda que noutros, é a história romana que é manipulada, já que os homens da época, salvo algumas exceções, não conheciam a história grega o suficiente para tais aprofundamentos. Vejamos alguns exemplos, como este de Mirabeau, falando em 26 de setembro de 1789 sobre os motins do Palais Royal:

"Ah! Senhores, a propósito de uma ridícula moção do Palais Royal, de uma risível insurreição que nunca teve importância a não ser nas imaginações débeis ou nos objetivos perversos de alguns homens de má fé, vós escutastes outrora estas palavras excessivas: 'Catilina está às portas de Roma, e nós, deliberando!' E é óbvio que não havia em nossa volta nem Catilina, nem perigos, nem facções, nem Roma... Mas hoje, a bancarrota, a horrível bancarrota aí está... e vós deliberais!"²⁹

Ele cita a expressão de Cícero em comparação, mas de maneira a tomar um distanciamento, através de uma gradação nos perigos contemporâneos.

Um artigo do *Patriota francês*, de 15 de julho de 1790, ainda durante a realza, compara a França da Festa da Federação e a Roma dos inícios da República:

"Sob o governo despótico, quando nós balbuciávamos a história dos romanos..."

Aqui o Antigo Regime é associado à época real romana. Ou ainda este outro paralelo:

"(...) nós não podíamos fazer uma idéia da entrada triunfal de Paulo Emilio ou dos outros vencedores romanos. A festa que aconteceu ontem sem dúvida se aproximou muito (...) O Arco do Triunfo transportava os espectadores a Roma."

O que os transportava a Roma não era a aparência do Arco de Triunfo (que nesta ocasião não lembrava a de um arco romano), mas sim o sentimento de comunhão do povo na vitória.

O mesmo sentimento de analogia entre os incios da República romana e a França do momento pode ser lido em Babeuf, quando este invoca as primeiras lutas plebéias de Sp. Cassius:

"Franceses infelizes! Abram alguns volumes da História, e vejam... Roma era, no ano 268 de sua era, aproximadamente o que é a França, no ano IV da República." 48

O que corresponde a dizer que as conquistas populares estão ainda, em 1795, por serem feitas.

Na leitura dos acontecimentos contemporâneos, outra época privilegiada é o fim da República romana. A causa é o medo do cesarismo. Assim, quando Robespierre, em 18 de dezembro de 1791, vota a declaração de guerra, ele diz:

"Nos tempos de conflitos e facções, os chefes das armas se tornam árbitros da sorte de seu país, e fazem pender a balança em favor do partido que eles abraçaram. Quando se trata de Césares ou de Cromwells, eles próprios tomam para si a autoridade." 49

Enquanto que, na maior parte do tempo, nós nos vemos obrigados a corrigir as opiniões históricas dos revolucionários à luz do saber histórico atual e, muitas vezes o sorriso nos vem aos lábios quando lemos suas interpretações sobre os acontecimentos da história antiga, eis aqui, por parte de Robespierre, uma análise irretocável e até premonitória. E, quando a guerra se desencadeia, reencontramos esta mesma lógica em ação. A circular de 4 de dezembro de 1793, dirigida aos generais em campanha por parte do *Comité de Salut Public*, diz:

"Assim que um general sai das suas instruções específicas e arrisca um lance que lhe parece vantajoso, ele pode arruinar a coisa pública, mesmo através de um sucesso localizado. Lembrem-se que os heróis das repúblicas antigas, os Cipião, os Paulo Emilio, recebiam ordens do Senado, e que Roma enviava ao suplicio aqueles que, mesmo vitoriosos, não tinham esperado a ordem de comando antes de triunfar sobre os seus inimigos." 50

Assim, vemos se esboçar uma oposição entre César e Paulo Emílio, no domínio militar, que corresponde, no domínio político, à oposição entre Catilina e Catão (ou Brutus).

Durante o processo de acusação e morte do rei, o termo com o qual ele é acusado, "tirano", é grego, mas ele é o mais das vezes assimilado a personagens romanos. Tarquinio o soberbo (fim da monarquia) e César (fim da república) são evocados de forma sucessiva e complementar. Tarquinio tinha sido um verdadeiro rei, e sua queda marca o início da República, mas ele tinha sido expulso e não executado. César, por seu lado, tinha pretensões à monarquia, com certeza, mas não chegou a ser um verdadeiro monarca. Ele possuía a "vantagem" de ter tido um fim sangrento, nas mãos de republicanos. Por isso, as duas figuras eram complementares, e eram evocadas conjuntamente⁴³.

O julgamento do rei insufla a veia antiga dos oradores. Saint Just, na Convenção, em 13 de novembro de 1792, recusa o argumento de incompetência do tribunal revolucionário para julgar o rei:

"Não há nada nas leis de Numa para julgar Tarquinio (...) Mas apressem-se em julgar o rei, pois não há um cidadão que não tenha para si o direito que Brutus teve sobre César."⁴⁴

Vemos aqui toda a ambigüidade do recurso à figura de Brutus, neste medo de que o monarca escape ao julgamento político da nação.

Um pouco mais tarde, o imaginário da tirania será abundantemente utilizado contra o Terror, sobretudo por Desmoulins. Ele denuncia Robespierre, candidato ao poder pessoal, ou, ainda, assimila o Comitê de Salvação Pública aos Decênviros:

"Porquê o poder de Brutus dura mais que um ano? (...) Roma quis dez legisladores; eles acreditavam ter sido eleitos por um certo tempo, e permaneciam bons *sans-culottes*; uma primeira prolongação deu-lhes a esperança de uma soberania durável, e eles se tornaram tiranos."⁴⁵

É preciso reconhecer que o caráter muito provisório das magistraturas na cidade antiga tinha tudo para seduzir estes homens tomados pelo medo da ameaça do poder pessoal. Ainda a esse respeito, Desmoulins diz que:

"O poder do ditador era limitado a seis meses. Qualquer um que, após ter preenchido sua missão, tivesse exercido um dia a mais esta autoridade suprema, teria sido acusado pelos bons Jacobinos de Roma. Depois de ter sido seis vezes cônsul um aristocrata é elevado a este cargo supremo e acredita poder conservá-lo, de acordo com a lei mas contra os

usos; deste primeiro abuso até o título de ditador perpétuo, existe apenas um passo e, ainda que ele próprio tenha desprezado a possibilidade de se manter como tirano, o ditador perpétuo tornou mais fácil o caminho para os ancestrais dos Calígula e dos Nero.”⁴⁶

Observemos, de passagem, esta imagem dos “bons Jacobinos de Roma”, apresentados como lição aos franceses!

Para denunciar a bárbara tirania do Terror, Roma era um bom exemplo, até nos seus excessos, que pareciam moderados se comparados aos excessos contemporâneos. Assim, Desmoulins compara Hébert e seus partidários a Nero:

“Nunca Nero ultrajou o pudor até fazer anunciar gritando nas ruas a sentença de morte de Britannicus... Eu penso que a liberdade não confunde a mulher ou a mãe do culpado com o próprio culpado, pois Nero não escondia Sêneca, ele não o separava de sua cara Paulina, e quando ele ficava sabendo que esta mulher virtuosa tinha aberto as veias junto com seu marido, ele enviava um médico para oferecer-lhe o socorro da medicina e chamar-lhe de volta à vida. E se tratava do Nero!

Não satisfeito, compara-os a Tibério:

“Tibério deixava aos prisioneiros todas as comodidades da vida, *quibus vita conceditur*, dizia ele, *us vitae concedi debet*... Eu não acredito que a liberdade exija que o cadáver de um condenado suicidando seja decapitado; pois Tibério dizia: ‘Aqueles dentre os condenados que terão a coragem de se matar, têm assegurado que sua sucessão não será confiscada e permanecerá para suas famílias, como uma espécie de agradecimento que eu lhes faço por me terem poupado a dor de lhes enviar ao suplício’. E se tratava de Tibério!... Tibério e Carlos XII iam ver o corpo de um inimigo morto, mais pelo menos não faziam dos cadáveres um troféu; não faziam no dia seguinte estas brincadeiras de mau gosto que um magistrado do povo, Hébert (...)

E a outros mais:

“Nunca Cômodo, Heliogábalo, Calígula, imaginaram, como os comitês revolucionários, exigir dos cidadãos o aluguel pela sua prisão...”⁴⁷

Que força retórica, nesta associação entre os pretensos democratas modernos e esses príncipes de imagem execrável, que são apresentados por Desmoulins como ainda menos ruins! Desmoulins era conhecido pelo seu gosto pelas alusões antigas, mas, em outras ocasiões, vemos Robespierre se defender das acusações de querer um poder pessoal e, na sua defesa, mostrar que esta acusação é uma velha tática contra os líderes

da plebe. O mesmo argumento é desenvolvido por Gracchus Babeuf, falando de Tibério Graco:

"(...) tribuno por excelência (...) o homem que eu mais admiro e estimo: estou falando do neto do grande Cipião, de Tibério Graco: aquele que os celerados do seu tempo acusaram, numa calúnia banal, de esconder, sob as aparências de uma excessiva popularidade, a ambição secreta de uma coroa."⁴⁸

Outros, como Marat, liam no espelho da Antiguidade clivagens mais fundamentais da sociedade de seu tempo:

"Assim, a Revolução foi feita e mantida pelas últimas classes da sociedade, pelos operários, pelos artesãos, os pequenos comerciantes, os agricultores, pela plebe, pelos desafortunados que a riqueza impudente chama de canalha, e que a insolência romana chamava de proletários."⁴⁹

Vemos aqui associados uma referência às clivagens da sociedade romana e, já, um uso moderno da noção de "proletários". Vemos, portanto, em geral, que, para aqueles que receberam uma formação jurídica ou eclesiástica, a influência antiga se situa na análise das instituições e situações gerais. Entre os que eram auto-didatas, como mostra P. M. Martin⁵⁰, podemos encontrar maior liberdade na interpretação dos textos antigos. O que interessava a estes últimos, eram os fatos históricos, que eles associavam à situação contemporânea com maior espírito crítico.

Há também um domínio mais propriamente ideológico onde a Antiguidade se torna um campo de batalha: trata-se da tentativa, realizada por diversas tendências, de justificar seus projetos de sociedade para a França através do recurso a um exemplo venerável da Antiguidade. Assim, em 3 de junho de 1789, um delegado da nobreza cita a Antiguidade para justificar o voto por ordem. Durante a Assembléia Nacional Constituinte, buscava-se elementos das constituições antigas susceptíveis de serem utilizados. Até um homem como Desmoulins queria uma constituição censitária, e, para isto, citava o exemplo romano:

"Os legisladores retiraram do corpo político esta classe de gente que em Roma era chamada de proletários, que servia apenas para se multiplicar(...)"⁵¹

A este modelo censitário, opunha-se o modelo ateniense. Robespierre, por exemplo, refutava o argumento da fortuna como garantia de independência, num discurso em agosto de 1791⁵².

A ameaça de um poder popular que apontava no horizonte fazia com que se procurasse na história de Atenas exemplos para provar a "ingratidão" do povo em relação aos "benfeitores" da pátria, como Aristides, Sócrates ou Demóstenes. A Atenas popular funciona como um espantalho, enquanto que Roma se torna um modelo constitucional, dispondo de um arsenal jurídico apropriado. Roma era também um modelo de família patriarcal, convocado para reforçar a moral burguesa. À medida que, com o decorrer das discussões, constata-se a dificuldade em adotar as instituições antigas, passa-se a evocar o exemplo das repúblicas antigas para denunciar tal ou tal medida proposta por um adversário. Desta forma, Desmoulin e La Fayette enfrentam-se a respeito da organização do exército, com princípios opostos; exército cívico ou hierárquico. Durante o desenrolar da guerra, as ambições de La Fayette são denunciadas com o auxílio de exemplos antigos, e a defesa é feita nos mesmos moldes. Eram, de parte a parte, exemplos que permitiam dar aos acontecimentos contemporâneos uma dimensão de grandeza histórica ⁵³.

Desmoulin, quando citava Atenas como modelo, pensava na "boa" Atenas, a que permitia a todos participar da Assembléia, mas na qual os "burgueses" controlavam as funções importantes. É, para ele, a Atenas de Sólon:

"É Sólon, o legislador de Atenas, do qual uma infinidade de instituições parecera próprias a se aclimatar entre nós, e que parece ter tomado as medidas de suas leis no povo francês." ⁵⁴

Ora, Sólon representa, na história de Atenas, o alívio do "fardo", a conquista das liberdades civis e a constituição censitária, mas não o igualitarismo político ou a partilha do solo. Ele instituiu a república moderada. Vemos, portanto, que a Antiguidade pode ser usada de diferentes maneiras. Ela pode servir para amedrontar, brandindo a ameaça dos excessos do poder popular em Atenas ou a violência na Roma das guerras civis. Ela pode servir de modelo para a rejeição da desigualdade fundada no nascimento, mas na defesa das desigualdades fundadas na riqueza. Ela pode, ainda, ser um reservatório de disposições legislativas e formas constitucionais ⁵⁵.

Após a fuga do rei, uma grande reelaboração impõe-se ao imaginário da Revolução. A admiração abstrata pelas repúblicas antigas transforma-se em discussão séria sobre sua implantação na França. Ora, fazia décadas que se mostrava a impossibilidade de adaptação do modelo republicano à realidade francesa. Desmoulin participará com muito gosto neste trabalho de adaptação:

"Respondem que esta forma de governo só convém a pequenas cidades como Atenas e Genebra, a ilhas como a Inglaterra, a países montanhosos como a Suíça, ou àqueles separados das nações conquistadoras, como a América. Caros concidadãos, estes países sucessivamente livres e submissos mostram que não é à sua posição que devem os benefícios da liberdade. Quem não enxerga que esses exemplos se refutam mutuamente? Se a Inglaterra é cercada de mares, Genebra não é. Se a Ática é pequena, a América é um vasto continente. Se a Suíça tem montanhas, a Holanda não as tem (...)"

E ainda:

"Caros concidadãos, é preciso que a liberdade seja um bem imenso, para que Catão rasgue suas entranhas para não ter um rei; e a que rei poderíamos comparar a bondade e as qualidades heróicas de César, cuja ditadura Catão não pode suportar(...) Nós somos como aquele sátrapa que elogiava a Brásidas as delicias de Persépolis, e ao qual o Lacedemônio respondeu: Eu conheço os prazeres de teu país, mas tu não podes conhecer os do meu (...)"³⁶

Entre outras coisas, a oposição entre monarquia e liberdade, tão elaborada no pensamento grego, é retomada por Camille Desmoulins:

"A nação se conduzirá a si própria, a exemplo da América, a exemplo da Grécia. Eis o único governo que convem aos homens, aos franceses e francesas deste século."³⁷

A guerra é outro domínio de eleição para a menção antiga. Assim, Vergniaud, deputado girondino, fala em outubro de 1791 sobre a ameaça às fronteiras:

"Mas se, no fim das contas, fosse preciso medir forças e coragem, nós nos lembraríamos que alguns milhares de gregos, combatendo pela liberdade, triunfaram sobre um milhão de persas; e, combatendo pela mesma causa, com a mesma coragem, nós teremos a esperança de obter o mesmo triunfo."³⁸

E não se trata aqui apenas de uma retórica de deputado, pois os soldados da guarda nacional, exprimindo o desejo de ir ao *front*, o fazem com os mesmos argumentos³⁹. A fineza da referência antiga varia, é claro, muito, de acordo com a cultura de cada um. Não são todos que podem fazer discursos eruditos como Vergniaud, utilizando a posição de Demóstenes face à Macedônia para defender a iniciativa de uma guerra preventiva; a maior parte das vezes, contentam-se em fazer uma evocação gloriosa dos atenienses em Maratona, dos espartanos nas Termópilas. E,

frequentemente, tropeçam na má qualidade da informação histórica, e utilizam o exemplo de Catilina para atacar os emigrados, o que não tem nada a ver, quando Alcibiades convinha perfeitamente. Mas raros eram os que, então, conheciam o texto de Tucídides ⁶⁰.

Após 10 de agosto de 1792, como já indicamos, a Antiguidade se torna fonte de inspiração ainda mais frequente. Agora, os contemporâneos se *identificam* com os Antigos. Em 10 de maio de 1793, a Convenção se instala nas *Tuileries*, e, na sala de reuniões, são colocados bustos de Sólon, Licurgo, Platão, Demóstenes, do lado grego, e de Camilo, Públicola, Brutus, Cincinatus, do lado romano. Seria difícil para nós exagerar a força simbólica desta presença, seu poder evocador, e os oradores falarão de suas opiniões e projetos dirigindo-se a esses bustos de antepassados ilustres. Nos discursos da Convenção, a contagem das menções antigas, para nos limitarmos ao domínio grego, mostra em primeiro lugar Sólon e Licurgo, entre os legisladores, Aristides, Fócion, Milcíades, entre os homens virtuosos, Temístocles, Demóstenes, Trasíbulo, entre os democratas ⁶¹. Quando se trata de acusar um adversário, fala-se de Pisístrato ou Críias.

Agora, não se trata mais de uma anticomania escolar; as identificações, positivas ou negativas, entre líderes revolucionários e personagens da Antiguidade, são um instrumento do combate político. Nós vimos anteriormente Saint Just defender um procedimento de exceção para julgar o rei, assimilando-o a Tarquinio, e mostrando que nada havia nas leis de Numa que permitisse julgá-lo. Robespierre faz o mesmo no processo dos Girondinos, evocando a *inacreditável* conjuração de Catilina ⁶².

Robespierre é um exemplo típico do aluno dos colégios, imbuído de Plutarco, admirador que quer se comparar a Cícero, defensor das virtudes republicanas. Ele ousa até criticar Desmoulins pelo uso que ele julga "fácil", da Antiguidade, no momento em que se julga visado pelas comparações daquele excelente conhecedor do mundo antigo. Para Robespierre, a Antiguidade tem muito a ensinar, sobretudo nos campos da igualdade e da virtude, mas também do ponto de vista de uma experiência política global ⁶³.

Para Saint Just, a Antiguidade é uma arma do combate político. Luís XVI é Tarquinio, Catilina ou César. Qualquer cidadão pode ser Brutus. A luta contra os inimigos da Revolução pode se inspirar nos Antigos. Para ele, os revolucionários propõem aos Franceses uma felicidade "antiga":

"Nós vos oferecemos a felicidade de Esparta e de Atenas nos seus belos dias; nós vos oferecemos a felicidade da virtude, da abastança e da mediocridade; nós vos oferecemos a felicidade que nasce do desfrute do necessário sem o supérfluo; nós vos oferecemos por felicidade o ódio à

tiranía, a volúpia de uma cabana e de um campo fértil cultivado por vossas próprias mãos.”⁴⁴

Saint Just tinha a pretensão de ser maior legislador que Robespierre. Ele queria um governo forte, um controle do Estado sobre a vida social, inclusive a educação.

Durante a Convenção, a oposição “Esparta vs Atenas” terá uma importância de primeiro plano no debate político. Mas este par antitético vinha de longe. Sem que seja necessário remontar a Tucídides, vejamos a situação um pouco antes da Revolução.

Há, no século XVIII, um debate em torno da Grécia, entre autores como Lafiteau (*Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps*, de 1724) e Court de Gébelin (*Monde primitif*, de 1773-1782) que nela vêem um mundo primitivo, habitado pelo símbolo, pela alegoria, pelo segredo a ser decifrado, e outros autores, como Huet que, trabalhando sobre Xenofonte, apresentam Atenas como uma cidade mercadora, “moderna”, que seria o equivalente antigo de Londres ou Amsterdam, e o oposto da antiga Esparta. J. F. Melon (*Essai politique sur le commerce*, de 1734), diz:

“A austera Lacedemônia não foi nem mais conquistadora, nem melhor governada, nem produziu maiores homens que a voluptuosa Atenas. Entre os homens ilustres de Plutarco, há quatro Lacedemônios e sete Atenienses, sem contar Sócrates e Platão, esquecidos. As leis suntuárias de Licurgo não merecem mais atenção que suas outras leis, que revoltam tanto o pudor.”⁴⁵

Mas, para um Montesquieu (*Espírito das Leis*, de 1748), a democracia era um obstáculo ao comércio, em Atenas:

“Atenas (...) mais preocupada em estender seu império marítimo que em desfrutá-lo, com um tal governo político que o povo miúdo se distribuía as rendas públicas, enquanto os ricos estavam oprimidos, não realizou aquele grande comércio que lhe prometiam o trabalho das suas minas, a multidão dos seus escravos, o número de seus marinheiros, sua autoridade sobre as outras cidades gregas e, mais que tudo isto, as belas instituições de Sólon.”⁴⁶

Mas, apesar de Montesquieu, nós veremos em seguida como e porque o tema de Atenas cidade do comércio vai triunfar. Isto mais tarde, pois a visão de Atenas nem sempre foi boa. A tradição é hostil à democracia. O enciclopedista Turpin denuncia:

"a impudência de Sólon, que abandonou as rédeas do governo nas mãos de um populacho inconsiderado, que só usou sua liberdade para torná-la funesta aos seus concidadãos." 67

Na França e na Inglaterra, Clístenes, quando conhecido, é visto com suspeita ou ainda despossuído de suas reformas em benefício de Sólon ou Pisístrato. Clístenes o democrata não é apreciado. Barthélemy, por exemplo, acentuou as conseqüências das suas reformas, que resultaram em:

"engajar todos os cidadãos sem distinção na decisão dos assuntos públicos." 68

A afirmação que mostra que não é preciso ser "a favor" para se ter uma boa percepção do passado, e que, além disso, mostra muito bem como os acontecimentos contemporâneos "reagem" com a visão do passado, afinando e melhorando a percepção do processo histórico.

A tradição escolhe, em geral, Esparta contra Atenas. É verdade que as leituras de colégio faziam desses homens reféns da "miragem espartana", já presente na tradição antiga. Mably, para quem as duas cidades partilhavam a culpa pela guerra do Peloponeso, faz o elogio de Fócion, instalado à frente de Atenas pela Macedônia, dizendo:

"Fócion tinha, na Atenas corrompida, os costumes simples e frugais da antiga Lacedemônia." 69

O julgamento desses homens era dominado pela obsessão pela figura do legislador antigo, que instala ou reinstala o civilizado e o estatal, e que, assim, acalentava seus sonhos de reforma do Estado e da sociedade na França. Licurgo, reformador de Esparta, torna-se seu herói; escutemos Rousseau:

"Apesar de todos os esforços dos mais sábios legisladores, o Estado político permaneceu sempre imperfeito, pois que ele era quase que o resultado do acaso e que, mal começado, e com o tempo desvelando seus defeitos, e sugerindo remédios, não se pode mais reparar os vícios da Constituição; faziam-se sempre remendos, onde seria necessário começar limpando a área e afastando os velhos materiais, como fez Licurgo em Esparta, para em seguida elevar um bom edifício." 70

No início da Revolução, Esparta progride ainda mais e se torna um modelo para os dirigentes da Montanha, ao lado de Roma. Assim, para Robespierre:

"Os séculos e a terra são partilhados pelo crime e pela tirania; a liberdade e a virtude repousaram apenas um instante em alguns pontos do globo. Esparta brilha como um raio em meio à escuridão imensa." ⁷¹

Ou Saint Just, acusando Danton, em 1794:

"O mundo está vazio desde os Romanos e sua memória, preenchendo-o, profetiza ainda a liberdade." ⁷²

Ou ainda Billaud-Varenne:

"Cidadãos, a inflexível autoridade de Licurgo tornou Esparta a base inquebrantável da República. O caráter fraco e confiante de Sólon mergulhou de novo Atenas na escravidão: este paralelo encerra toda a ciência do governo." ⁷³

Danton, por sua vez, apesar da homenagem ritual aos legisladores antigos "presentes" na sala da Convenção, não participa deste debate. Mas Desmoulin se engaja a fundo. Na sua polêmica contra Brissot, ele diz:

"O que pretendeis dizer com vosso pão negro e vossa liberdade de Lacedemônia? Belo legislador este Licurgo, cuja ciência só consistiu em impor privações aos seus concidadãos, que os tornou iguais como a tempestade torna iguais todos os que naufragaram!" ⁷⁴

Sob a influência desta crítica, Robespierre muda parcialmente de opinião sobre Esparta:

"Nós não pretendemos jogar a República francesa na forma da de Esparta, nós não queremos dar-lhe nem a austeridade, nem a corrupção do claustro." ⁷⁵

E Desmoulin, pronunciando-se sobre as idéias de Mably, lança esta diatribe contra Esparta:

"Belos sonhos de uma república imaginária, grita-se! Sonhos vazios de Platão! É no luxo que está a raiz do mal, e não há liberdade, não há igualdade sem esta lei de Licurgo, que proíbe a posse de móveis feitos com madeira senão a mais barata... Eu sei que o abade põe este discurso na boca de Fócion, mais eu não posso estar de acordo com ele. Os Lacedemônios puseram na cabeça que deixariam de ser livres e que tudo estaria perdido quando não vivessem mais de pão negro e queijo... Mably acha isso admirável; mas isso é como destruir a paixão do amor com uma navalha e, na verdade, não há o que se elogiar nesta invenção. Licurgo é um médico que vos mantém em saúde com a dieta e água, eternamente. Não é esta a igualdade que almejamos." ⁷⁶

De seu lado, os oradores da Gironda enterravam ainda mais Esparta, como Vergniaud, em 11 de maio de 1793:

"Pretendeis criar um governo austero, pobre e guerreiro como o de Esparta? Neste caso, sejais conseqüentes, como Licurgo: como ele, partilheis as terras entre todos os cidadãos; proscreveis para sempre os metais que a cupidez humana arranca das entranhas da terra. Que se queime até os *assignats*, e que a luta seja o único trabalho de todos os franceses. Que se sufoque sua indústria, que não se lhes ponha na mão senão a serra e o machado. Que se lance na infâmia o exercício de todas as profissões úteis. Que se desonre as artes e sobretudo a agricultura. Que os homens aos quais se tenha dado o título de cidadão não paguem mais imposto. Que outros homens, aos quais se recusará este título, sejam tributários e forneçam tudo. Que se tenha estrangeiros para fazer o comércio e hilotas para cultivar as terras, e que se faça depender seu sustento de seus escravos. É verdade que tais leis, que estabelecem a igualdade entre os cidadãos, consagram a desigualdade entre os homens; que, se elas fizeram florescer durante muitos séculos a liberdade de Esparta, elas mantiveram durante muitos séculos a opressão das cidades da Lacônia e sobretudo de Helos; é verdade que as instituições de Licurgo, que provam seu gênio quando se vê que ele só tentou estabelecê-las sobre um território muito pequeno, e para um número de cidadãos tão pequeno que o censo mais elevado não ultrapassou dez mil, as mesmas instituições provariam a loucura do legislador que quisesse adotá-las para vinte e quatro milhões de homens; é claro que uma partilha das terras e o nivelamento das fortunas são tão impensáveis na França quanto a destruição da arte e da indústria... eu concluo... que vós não quereis fazer dos Franceses... nem um povo puramente militar, e com guardas pretorianas dispendo de todo o poder... nem um povo tão entregue às molezas da paz que, como os Atenienses, temem mais os reis que os atacam enquanto inimigos do seu prazer que enquanto inimigos da sua liberdade; nem um povo que se corrompe pelo luxo e que se embebedaria em festas de Luculus; nem um povo que se avilta pela miséria, que perca, numa preguiça orgulhosa, as qualidades brilhantes do seu espírito, e que em meio às prodigalidades da natureza fosse alimentado com a broa da Lacedemônia." 77

Decididamente, a broa da Lacedemônia não abre o apetite dos girondinos. Eles são favoráveis à igualdade na abundância e não na privação. É o que diz Desmoulins:

"Eu creio que a liberdade não consiste numa igualdade de privações e o mais belo elogio para a Convenção seria se ela pudesse fazer esta afirmação: Encontrei a nação sem calças e a deixo vestida (*J'ai trouvé la nation sans culotte et je la laisse culottée.*)" 78

Desmoulins opõe a Esparta o modelo ateniense, com sua liberalidade, sua doçura de viver. Atenas, cidade de liberdade e de democracia. Ele assimila Atenas e a França, elogiando sobretudo a liberdade de expressão de um Aristófanes. Para Camille, que, entretanto chamou seu filho Horácio, a verdadeira república era Atenas, e não Esparta ou Roma:

“Verdadeiros republicanos, demócratas permanentes, por princípio e por instinto, eram os Atenienses.”⁷⁹

E ele dá como exemplo a moderação da restauração democrática no tratamento dos Trinta Tiranos. Mas Atenas, como Roma, apresenta também alguns “perigos democráticos”. Ele critica, por exemplo, o fato de :

“multiplicar ao mesmo tempo as sociedades populares e, estabelecendo assim grupos em todas as seções, agrupar Paris, cada um em seu bairro, em torno de tribunas construídas em todas as praças públicas, e pelo caráter repentino destes cinquenta e três clubes desconhecidos anteriormente, e hoje revolucionando em Paris, aplicar-se a propagar a epidemia desta mania de governar, deste espírito de seção que arruinou Roma e Atenas, quando todos quiseram ser parte ativa do povo rei e que os grupos ficaram permanentemente na *Pnix* e no *forum*.”⁸⁰

O debate em torno dos méritos de Esparta tinha, num domínio específico e muito importante, como o da educação, conseqüências consideráveis. O Comitê de Instrução Pública da Convenção examinou um grande número de projetos, e muitos deles continham elementos espartanos como as classes etárias, a responsabilidade estatal na educação e até os laços pessoais no processo educativo, mas ocultando cuidadosamente todo caráter sexual. O projeto de Charles Delacroix previa o início do dia “através de cantos e hinos ao Ser Supremo, prosseguindo com uma entrevista de meia hora sobre os Direitos Humanos entremeada com traços históricos relativos aos cidadãos mais virtuosos da república francesa e das repúblicas antigas”⁸¹. Delacroix, portanto, mas também outros como Bourdon e Deleyre, se inspiraram no modelo espartano; mas o projeto mais importante neste sentido foi o de Le Peletier, cuja leitura, em 30 de julho de 1794, foi seguida de um debate entre partidários e adversários do modelo. Fourcroy, que era favorável, dizia:

“Seu audacioso projeto difere de todos os outros, e não tinha guias senão nos legisladores antigos. Ele olha, como os sábios da Grécia, os filhos de cidadãos como filhos da República... Chegou a hora de pensarmos em formar republicanos: é preciso acabar com essa moleza enervante; é preciso dar a nossos filhos uma alma e um corpo robustos.”⁸²

Grégoire, que era contrário, replicava:

"Não basta que um sistema se apresente escoltado de nomes ilustres, que ele tenha por patronos Minos, Platão, Licurgo e Le Peletier; é preciso inicialmente penetrar-se da diferença imensa que existe entre a pequena cidade de Esparta, que continha talvez vinte e cinco mil indivíduos, e um vasto império que compreende vinte e cinco milhões." ⁸³

Em geral, para os que tinham a igualdade como valor supremo, como Le Peletier ou Robespierre, Esparta era um modelo. Para outros, a diferença de tamanho e a existência de escravos eram obstáculos insuperáveis, e, além disso, a educação estatal apresentava ainda o risco de veicular um dogma. Até Robespierre via alguns inconvenientes:

"Prolongar a instrução pública até o fim da adolescência é um belo sonho; algumas vezes nós o vimos com entusiasmo realizado nos fastos de Lacedemônia; outras vezes nós encontramos sua insípida caricatura nos nossos colégios; mas Platão produzia apenas filósofos, Licurgo só produzia soldados, nossos professores produzem apenas estudantes; a República francesa, cujo esplendor consiste no comércio e na agricultura, tem necessidade de produzir homens de todas as ocupações: então, não é mais nas escolas que devemos retê-los." ⁸⁴

Não deixa de ser picante, esta defesa, por parte de um jacobino "extremista", dos valores burgueses!

A Antiguidade, e sobretudo Atenas, era para estes homens um modelo de participação política, de engajamento cívico. Assim, em 19 de outubro de 1792, Barrère, em nome do Comitê encarregado da nova constituição, convida "todos os amigos da liberdade e da igualdade" a enviar planos, livros, tudo que pudesse ajudá-los, e citava Atenas como exemplo:

"Em Atenas, nos belos dias da República, o magistrado fazia, em certos momentos, a seguinte proclamação: Que todo cidadão que tem opiniões a propor sobre a legislação suba à tribuna." ⁸⁵

Mas, se os exemplos antigos são muitas vezes utilizados de forma consciente, outras vezes são invocados de qualquer maneira; o deputado Brival, a respeito de um assunto de precedência nos trabalhos, de ínfima importância, parte num longo desenvolvimento lírico sobre a igualdade, invocando os legisladores antigos, "presentes" através de seus bustos, na sala de reuniões.

Num plano mais sério, cogitou-se em utilizar as instituições antigas no governo da França, e isso foi discutido **muito** seriamente. Assim, Héroult

de Séchelles pediu ao bibliotecário-chefe da Biblioteca Nacional que lhe enviasse “imediatamente”, em 17 de junho de 1793, o texto das leis de Minos, pois ele precisava urgentemente dele para a elaboração de sua lei. Muitos riram deste episódio, e erradamente, como mostrou P. Vidal-Naquet⁸⁶. Mesmo nas discussões sérias, a democracia direta não era, na maioria das vezes, considerada viável, não apenas em função da enorme diferença de tamanho, mas também porque a existência da escravidão implicava numa estrutura social totalmente diferente.

Um ponto que reunia um grande consenso, era sobre o valor de lição moral da Antiguidade. Billaud-Varenne, nos seus *Eléments du Republicanisme* (1793), mostra que é preciso tirar a Europa da barbárie que sucedeu “aos séculos florescentes da Grécia e de Roma”. Ele aponta, seguindo Rousseau, o luxo como culpado do declínio das civilizações antigas, donde o elogio da frugalidade de grandes homens como Catão, Aristides ou ainda outros heróis de Plutarco. Homens como ele não tinham a menor preocupação em elaborar um discurso histórico; eles buscavam exemplos que confirmassem suas opiniões⁸⁷. E sua defesa dos grandes homens da Antiguidade nos aparece, em certos momentos, simplesmente cômica, como no caso de Billaud avaliando Licurgo:

“Sólon e Licurgo que, entre todos os legisladores, parecem ser os que melhor compreenderam o coração humano, não as esqueceram nas duas constituições que os imortalizaram. E, quando nós nos surpreendemos vendo Licurgo, este homem cujas leis nos indicam costumes tão austeros, dar às mulheres uma roupa que as mostrava quase nuas, nós não percebemos que, não permitindo aos jovens nenhuma familiaridade com elas, já que até os esposos não mantinham por muito tempo com elas senão aproximações furtivas, ele devia entregar prodigamente aos seus olhares os tesouros secretos da beleza, afim de diminuir, pelo hábito de vê-los, os desejos que conduzem a imaginação vulcanizada pelo mistério.”⁸⁸

Um aspecto significativo da importância da Antiguidade durante a Revolução é perceptível nas festas. Nos projetos educativos, a festa é um elemento de pedagogia republicana. O modelo dessas festas é a festa da Federação, de 14 de julho de 1790, onde a inspiração nos triunfos romanos é direta. Nos projetos de Mirabeau, David, Quatre-mère de Quincy, encontramos roupas, estátuas, procissões à moda antiga. Robespierre propõe um calendário de festas, com o objetivo de desenvolver a auto-consciência do povo:

"Nunca falamos sem entusiasmo das festas nacionais da Grécia; entretanto, elas não tinham por objeto senão os jogos onde brilhavam a força do corpo, a habilidade, ou no máximo o talento dos poetas e dos oradores. Mas a Grécia estava lá; via-se um espetáculo maior que os jogos, que eram os próprios espectadores; era o Povo, vencedor da Ásia, e que as virtudes republicanas elevaram por vezes acima da humanidade. Via-se os grandes homens que tinham salvo e ilustrado a pátria; ... como seria fácil ao povo francês dar às suas reuniões um objeto mais amplo e caráter mais grandioso! Um sistema de festas nacionais, obviamente, seria a uma só vez o mais doce laço de paternidade e o mais poderoso meio de regeneração."⁸⁸

A referência e o gosto antigo na festa revolucionária, na abundância de inscrições por exemplo, não revelam apenas uma influência estética, mas ao mesmo tempo ética e política. Mona Ozouf⁸⁹, no seu livro sobre a festa revolucionária, mostra que ela corresponde a uma necessidade de sagrado, e isso porque a religiosidade tradicional ainda persistia largamente; os revolucionários tinham medo do vazio e tinham necessidade de por algo no lugar da religião odiada. Para isso, recorrem aos materiais que têm em mãos; uma grande parte será composta de simples transposições do culto cristão, com uma roupagem republicana. O outro reservatório à sua disposição era a Antiguidade. Isso traz alguns problemas ao historiador: a querela dos Antigos e dos Modernos parecia resolvida em favor dos últimos; a própria Revolução dirige seu olhar ao futuro. Então, qual a razão do recurso à Antiguidade? Este recurso nega a realidade da inovação revolucionária? O povo compreendia algo nessas referências?

A resposta outrora fornecida por A. Mathiez e G. Lefebvre tendia a mostrar que os organizadores destas festas, ou seja, a burguesia, apenas recorria ao seu patrimônio de colégio. Haveria apenas a "impregnação de um *décor*"⁹⁰. É verdade que as formas antigas estavam na moda já antes da Revolução. Camille Desmoulins e Madame Roland choravam à leitura de Plutarco, mas o mesmo acontecia a Vauvenargues já em 1740, que revela a Mirabeau:

"Eu chorava de alegria lendo estas vidas; eu não passava uma noite sem falar com Alcibiades, Agesilas e outros."⁹¹

Entretanto, a explicação pela educação, que não podemos excluir, não basta para explicar o fenômeno. Parker, no seu livro clássico sobre o assunto⁹², mostra como a veneração pelos Antigos foi, nestes homens, um episódio de intransigência juvenil, seguido de uma acomodação à realidade, que veio com a idade. Com os sobressaltos revolucionários, eles

retornam aos modelos clássicos, que tinham estruturado seu pensamento na juventude. É claro que eles poderiam ter procurado modelos de liberdade nas florestas da Germânia ou em outra parte, mas suas leituras tinham contribuído para criar uma oposição muito enraizada entre o aspecto sombrio do presente e o aspecto brilhante do passado clássico. Em Plutarco, aliás, eles tinham uma história já distanciada em muitos séculos, entre os acontecimentos narrados e a época do narrador. Segundo M. Ozouf, há uma "*déshistorisation* da história antiga primitiva, utopizada como vida simples, frugal, equitável. O Antigo quase não é histórico, e podemos com isso compreender por quê um século que, como mostrou Koiré, investiu tão pouco no passado, investiu tanto na Antiguidade"³⁴.

A Antiguidade parece-lhes uma sociedade nova, inocente. Há uma distância muito grande entre a erudição e a imagem coletiva da Antiguidade. Eles não se interessam muito pela evolução histórica, salvo para identificar as causas da decadência, encontradas sempre no campo da moral. A festa revolucionária recupera alguns elementos da festa antiga, como o esmaecimento do ordenamento profissional da sociedade em benefício de um ordenamento ético. Desta forma, a Antiguidade ajudava a "desmentir a desigualdade de papéis e de condições". Segundo M. Ozouf:

"Podemos portanto arriscar esta conclusão: o recurso à Antiguidade nas festas revolucionárias não traduz apenas uma nostalgia de esteta, nem mesmo uma necessidade moral de povoar com grandes exemplos uma memória que tinha se esvaziado. Trata-se também, e sobretudo, num mundo em que se descoloram os valores cristãos, de uma necessidade do sagrado."³⁵

A escolha dos Antigos é necessária para que se tenha uma autonomia, uma capacidade de rompimento. A Antiguidade é um começo absoluto, não um momento na evolução. Havia, portanto, neste fenômeno, uma verdadeira "transferência de sacralidade".

Erraríamos também caso pensássemos que a moda antiga foi um fenômeno limitado à elite ou aos líderes da Revolução. Há, por exemplo, uma corrida popular aos nomes antigos. Eis aqui uma petição da Sociedade Popular de Saint-Maximin (no departamento do Var):

"Representantes,

Vós decretastes que as cidades que carregam nomes supersticiosos devem mudá-los. Os *sans-culottes* de Saint Maximin sempre agarraram com avidéz tudo que pode contribuir à ruína dos preconceitos religiosos e realistas... Maratona é o nome que nós tomamos: este nome sagrado nos lembra a planície ateniense que se tornou o túmulo de cem mil

satélites; mas ele nos lembra com ainda maior doçura a memória do amigo do povo. Marat caiu vítima dos federalistas e dos intrigantes. Possa o nome que nós adotamos contribuir para eternizar suas virtudes e seu civismo.^{95 96}

Um pouco ingênuo? Sem dúvida, como em todas as juventudes da história. Mas também, ao mesmo tempo, maquiavélico, pois a dita sociedade era presidida por Lucien Bonaparte.

Os registros civis mostram, em Montpellier, no ano II, 25 Brutus, 13 Cornélia, 8 Scaevola, 7 César, 5 Aquiles, 4 Cipião, 3 Publicola; em Corbeil, 27 Brutus, 8 Scaevola, 1 Cassius, 1 Epaminondas. Podemos constatar uma grande maioria de nomes romanos, e sobretudo Brutus. Mas não são apenas os recém nascidos que tomam tais nomes; um homem maduro como François Babeuf muda de nome para Gracchus Babeuf. Há sempre pessoas de prontidão para protestar contra a moda, como Breard:

"Saibamos por qual razão homens que não desfrutavam de qualquer consideração sentiram necessidade de abandonar o nome de seus pais para adotar um nome célebre da Antiguidade... Acreditam vocês que aqueles que vieram ao nosso tribunal ornados do nome de Sócrates teriam bebido a cicuta, se nós a oferecéssemos? Não, não, eles a teriam empurrado para bem longe. Não é o nome dos grandes homens da Antiguidade que é preciso usurpar, mais sim suas virtudes, que devemos imitar, e ultrapassar se possível."⁹⁷

Essas proclamações virtuosas nada mudam. A moda antiga, fenômeno sobretudo urbano, toca até as pequenas cidades. Montfort-l'Amaury se torna Montfort le Brutus, Saint Pierre le Moutiers (departamento da Nièvre) se torna Brutus o Magnânimo, Condé-sur-Aisne e Caluire (Rhône) se tornam Scaevola, Saint Marcellin (Isère) se torna Termópilas, Saint Caprais (Allier) se torna Temístocles, Saint Eusèbe (Saône-et-Loire) se torna Esparta! Os santos republicanos são honrados, como Brutus em plena catedral de Nevers. Arcos de triunfo, altares e templos antigos se multiplicam. A translação dos despojos de Voltaire ao Panteão, em 1791, é feita num cortejo greco-romano, com fogo sagrado, candelabros, uma Vitória antiga ao lado do caixão⁹⁸. Nós já vimos a sala da Convenção, com suas estátuas gregas e romanas sobre bases de pórfiro. A mesma sala compreendia vestibulo, arcada, colunas antigas.

O gosto antigo havia precedido a Revolução; as descobertas de Herculano e Pompéia e a volta ao classicismo remontavam a algumas décadas. Mas o fenômeno toma um enorme impulso no fim do século. Tudo era Antigo: a moda (roupas, móveis, jóias), a pintura (David, os

temas dos concursos), mas também o teatro, onde a escolha das peças era uma maneira de contornar a censura, representando por exemplo um “Processo de Sócrates” para criticar os abusos do poder contra os filósofos. No que se refere ao teatro, a Convenção vai interferir nas representações, impondo peças como o *Brutus* (Voltaire) ou o *Cato Gracchus* (Chenier). Em 1794, Brutus, Maratona e as Termópilas são os temas preferidos⁹⁹. Vemos também uma evolução muito interessante nas roupas do teatro; as personagens recuperam um ar antigo, enquanto que algum tempo antes, para dar um exemplo, os soldados gregos da Antiguidade eram vestidos como soldados turcos. Temos aqui um exemplo a partir do qual podemos generalizar: o interesse pela Antiguidade acaba desembocando num melhor conhecimento da própria Antiguidade. O debate afina o saber histórico. Trata-se portanto de um fenômeno mais amplo, e não de uma Antiguidade reservada a uma pequena elite. Ela se torna uma ideologia, um sistema de representações que, para ser eficaz, deve ser disseminado. É claro que não nas profundezas rurais, mas de uma forma muito ampla, com certeza.

Em todos esses admiradores da Antiguidade encontramos um mesmo embaraço, quando se toca na questão da escravidão. Para Condorcet, para quem o homem é sempre perfectível:

“Quase todas as instituições dos Gregos supõem a existência da escravidão e a possibilidade de reunir numa praça pública a universalidade dos cidadãos; e para bem avaliar seus efeitos, sobretudo prever aqueles que elas produzem nas grandes nações modernas, não se deve perder de vista um instante estas duas diferenças tão importantes.”¹⁰⁰

É preciso lembrar que a escravidão foi muito importante para os homens do século XVIII e do século XIX, pelo conflito entre as idéias das Luzes e a existência da escravidão nas colônias. O Iluminismo desenvolveu uma crítica à escravidão, mas não devemos esquecer que se tratava, na época, de um combate, e que uma outra visão, aceitável, da escravidão, existia, na qual se desenvolvia uma analogia entre os escravos antigos e os domésticos dos nobres de então, o que tendia a “normalizar” retrospectivamente sua situação. É, por exemplo, esta concepção da escravidão como símbolo do “luxo” dos Antigos que aparece numa obra de Bianchini (1727), analisada por J. Kolendo¹⁰¹. Estes trabalhos insistem no bom tratamento dispensado aos serviços (escravos antigos ou domésticos modernos). Trata-se de uma visão de “antiquário” que devemos lembrar para podermos

entender melhor a opinião dos filósofos dentro de um contexto de combate ideológico.

Assim, por exemplo, para o Abade Grégoire, os escravos da Antiguidade eram tratados como os das colônias, mas os efeitos da alforria eram, na Roma antiga, mais positivos. Mas não se trata de uma justificação:

"A escravidão dos hilotas é uma mancha indelével na memória dos Espartanos."¹⁰²

O Abade Grégoire utiliza Esparta como um espantalho. Ele diz, a propósito de Robespierre:

"Sob pretexto de nos tornar Espartanos, ele queria fazer de nós hilotas e preparar o regime militar que não é outro senão o da tirania."¹⁰³

Esta corrida à Antiguidade provoca logo reações. Já Rousseau diz aos cidadãos de Genebra:

"Permaneçam com são, e não se enganem sobre sua posição. Os povos Antigos não são um modelo para os Modernos; eles são muito diferentes sob todos os pontos de vista. Sobretudo vós, Genebrinos, permaneceis no lugar e não se dirijam aos objetos elevados que vos são apresentados para esconder o abismo que cavam diante de vós. Não sois Romanos nem Espartanos; nem mesmo Atenjenses. Deixeis à distância estes nomes que não combinam com vossa maneira de ser. Sois mercadores, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, pessoas para as quais a liberdade não é mais que um meio de adquirir sem obstáculo e de possuir com segurança."¹⁰⁴

A moda de buscar nomes antigos provoca uma longa polêmica. Segundo Danton:

"desde que os santos foram desalojados do paraíso, é preciso que se tenha o direito de não se chamar mais George ou Pierre, mas (que) há uma extravagância em adotar os nomes dos maiores homens da Antiguidade quando não se tem suas virtudes."¹⁰⁵

E Babeuf precisa se defender:

"Meu nome Graochnus é ainda um argumento de acusação. A liberdade de culto não foi por acaso decretada? Quem pode me obrigar a tomar por modelo um herói cristão?"¹⁰⁶

E, sobre o mesmo tema, um músico popular dá vazão à sua veia crítica:

"Myriagramme, Panthéon
Mètre, Kilomètre, oxigène,
Litre, centilitre, odéon
Prytanée, hectare, hydrogène

Les Grecs ont pour nous tant d'attraits
Que de nos jours pour bien entendre,
Et bien comprendre le français
C'est le grec qu'il faudrait apprendre." 107

Volney é, também, um crítico severo da educação clássica:

"São estes livros clássicos tão elogiados, estes poetas, estes oradores, estes historiadores, que, postos sem discernimento nas mãos da juventude, imbuíram-na de seus princípios ou de seus sentimentos. São eles que, oferecendo-lhes por modelo certos homens, certas ações, inflamaram-na do desejo tão natural da imitação; que habituaram-na, sob a palmatória do colégio, a se apaixonar por virtudes e belezas reais ou supostas, mas que, em qualquer situação, estando acima de sua concepção e julgamento, serviram apenas para afetá-la do sentimento cego chamado entusiasmo." 108

E, nas suas *Lições de História*, ele diz que é preciso curar esta doença, a saber, "a adoração supersticiosa pelos Gregos e pelos Romanos":

"Nossos antepassados juravam por Jerusalém e pela Bíblia, e uma nova seita jurou por Esparta, Atenas e Tito-Lívio." 109

O que mostra que ele já percebia muito bem o que M. Ozouf chamará, dois séculos mais tarde, de "transferência de sacralidade". E ele continua:

"O que há de estranho nesse novo tipo de religião, é que seus apóstolos não têm sequer uma idéia precisa da doutrina que pregam, e que os modelos que eles nos propuseram são diametralmente contrários aos seus enunciados ou às suas intenções; eles nos elogiaram a liberdade de Roma e da Grécia, e esqueceram que, em Esparta, uma aristocracia de trinta mil nobres mantinha num jugo horrível seiscentos mil servos; que, para impedir um aumento exagerado da população desta espécie de negros, os jovens Lacodemônios partiam à noite à caça dos hilotas como se fossem bestas ferozes; que em Atenas, este santuário de todas as liberdades, havia quatro cabeças de escravos para cada livre."

Portanto, Atenas e Esparta não são aqui comparadas entre si para que se pudesse escolher o melhor modelo, mas, ao contrário, postas no mesmo saco, e rejeitadas:

"(...) que não havia uma só casa onde o regime despótico dos nossos colonos na América deixasse de ser exercido por esses pretensos democratas; que, num total de aproximadamente cinco milhões de cabeças, que povoavam a totalidade da Grécia, mais de três milhões e quinhentos mil eram escravos; que a desigualdade política e civil entre os homens era o dogma dos povos, dos legisladores; que ela foi consagrada por Licurgo, por Sólon, professada por Aristóteles, pelo divino Platão, pelos generais e embaixadores de Atenas, de Esparta e de Roma que, em Tucídides e Tito-Lívio, falam como se fossem embaixadores de Átila e Gengis Khan."

No seu discurso sobre a diferença e o afastamento no tempo, ele se aproxima muito mais da nossa visão contemporânea. Sobre a Acrópole, por exemplo, ele diz:

"Seduziram os amigos das artes com o brilho de suas obras primas, e esqueceram que foram esses edifícios e esses templos de Atenas que foram a primeira causa de sua ruína, o primeiro sintoma de sua decadência; pois eles foram o fruto de um sistema de extorsão e rapinas, provocando o ressentimento e a inveja dos seus aliados." ¹⁰

A Acrópole aparece aqui como uma espécie de Versalhes da Antiguidade, numa aproximação destinada a provocar repulsão. E ele conclui:

"Ah! Cessemos de admirar estes Antigos que não tiveram como constituições senão oligarquias, como política senão os direitos exclusivos da cidade, como moral senão a lei do mais forte e o ódio por qualquer estrangeiro."

Volney se posiciona decididamente como um "moderno". Para ele, foi na Europa moderna que nasceram o sistema representativo, a partilha e o equilíbrio entre os poderes. Não se trata, no seu caso, de denunciar a Antiguidade enquanto experiência histórica, mas simplesmente de recusá-la enquanto modelo.

Voltemos agora à dinâmica da "ideologia antiga" durante a Revolução. O 9 thermidor vai mudar a orientação do movimento, que passa da "revolução espartana" de Robespierre e Saint Just à Atenas "burguesa" já pressentida por Desmoulins. No *Ensaio histórico sobre as Revoluções (1797)*, Chateaubriand compara as revoluções antigas e a Revolução francesa, explicando que:

"Um traço distintivo da nossa Revolução, é que é necessário reconhecer a enorme importância da especulação e das doutrinas abstratas como causas. A Revolução foi produzida em parte por letrados que, sendo

mais habitantes de Roma e Atenas que de seu país, buscaram trazer para a Europa os costumes antigos.”¹¹¹

Na opinião de Chateaubriand, a França é mais assimilável a Atenas que a Esparta, pois Atenas:

“realmente possuiu o que a França pretende hoje em dia: a constituição mais democrática que jamais existiu em qualquer povo.”¹¹²

E esta constatação não o impede de considerar a república como impossível na França, pois ela suporia, como no caso Ateniense, a existência da escravidão. Como bem mostrou Pierre Vidal-Naquet¹¹³, entre “bens” e “males”, ele reconhece à Revolução uma certa constância, ainda que desaprove os objetivos. Ele se aproxima, assim, de um “exilado” antigo, o Velho Oligarca, também ele adversário, mas também ele admirativo da democracia, no seu caso da democracia ateniense. Por conta dessa admiração, mesmo crítica, os emigrados não apreciaram muito o seu *Ensaio*. Mas essa razão circunstancial não nos impede de reconhecer que sua visão é negativa. Ele compara as leis de Dracon aos “decretos fúnebres de Robespierre”, os “*diacrianos*” aos “montanheses” do momento, e o “furoz de conquistas” da democracia ateniense com o da França revolucionária.

Após Thermidor, não apenas a imagem de Atenas começa a mudar, mas, ainda mais perceptível, a de Esparta sofre um deslocamento radical. Em Joseph de Maistre (*Considerações sobre a França*, de 1797), contrarrevolucionário obcecado pela Grécia, Atenas é criticada, Esparta elogiada. De Rousseau, Mably e Robespierre, da esquerda ou extrema-esquerda, Esparta passa para a direita ou extrema-direita. Mas, agora, não é mais a igualdade que se vai buscar no seu exemplo, mas sobretudo o autoritarismo. Abre-se o longo caminho que vai associar Esparta ao militarismo prussiano e aos nazistas.

Progressivamente, a identificação direta com os heróis antigos, a imitação dos seus modelos, declina, e vemos se constituir um discurso mais propriamente histórico. À opinião de um “moderno” à moda antiga, se ousarmos nos expressar assim, como Mercier, que diz:

“O que nós estamos fazendo também é história; façamo-la sem modelos, haverá mais chances de que ela seja boa.”¹¹⁴

A essa proposta de fazer tábua rasa do passado, a este tipo de anti-Cícero, um autor como Pierre-Charles Lévesque responde, invertendo os termos do problema, e mostrando as conseqüências “historiográficas” dos acontecimentos contemporâneos:

"Os testemunhos da nossa Revolução devem estar numa disposição favorável para escrever a história dos séculos passados. Eles viram tantas transformações, tantas grandes calamidades." 113

Saimos do registro "história, mestra da vida" e entramos em outro, "a vida, mestra da história".

Lévesque, que inicialmente era um historiador da Rússia, participa dos esforços para colocar a história antiga à disposição de todos, com a sua tradução de Tucídides (1795), sua *História crítica da República romana* (1807), e seus *Estudos de história antiga* (1811). Segundo Pierre-Charles Lévesque, nós não podemos sequer falar de leis espartanas, posto que não havia leis escritas. Ele se afasta do mito de Licurgo, mostrando que, a respeito desta figura, nada é seguro. Sobre a ação que lhe foi atribuída, ele pensa que resultou apenas em estabelecer a aristocracia mais opressiva, ou, antes, deixá-la subsistir. O mito do começo absoluto e glorioso é desfeito:

"Ele deu aos Espartanos a constituição que estes estavam mais dispostos a receber, e que apenas legitimava os vícios que ele não tinha o poder de corrigir." 114

Um Licurgo apenas oportunista se sucede ao Licurgo herói civilizador. Na opinião de Lévesque, Esparta, mais que um modelo, é antes comparável à França feudal:

"É o mesmo estado de barbéria no qual definhavam nossos pais, quando o regime feudal estava ainda com toda a força." 115

Não foi Licurgo, mas Sólon que, simples reformador, fez obra útil, pois concebida nos limites do possível.

Ora, podemos constatar uma evolução nas opiniões de Lévesque. Os *Apophthegmes dos Locedemônios*, de Plutarco, foram traduzidos por Lévesque, acompanhados de um texto seu, e publicados por Didot, em 1794, ano II da República, e com dupla datação. Então, como diz F. Hartog¹¹⁶, seguindo aqui P. Vidal-Naquet:

"Os *Apophthegmes* se situam, por assim dizer, de cada lado de Thermidor: antes e depois. Caso se inclua ou não o texto sobre a constituição de Esparta, a publicação muda de sentido. Sem ele, trata-se de uma contribuição comum ao mito de Esparta. Com ele, vira uma denúncia."

O que mostra o *tournant* de Thermidor, e também que o debate sobre a Antiguidade nunca foi neutro.

Lévesque segue a tendência do momento quando escolhe Atenas contra Esparta: "Admiramos a Lacedemônia guerreira (...) mas amamos a sua rival". Ele vê a educação espartana como uma verdadeira confiscação de propriedade (os filhos). A Atenas de Lévesque é composta de propriedade, vida privada, comércio, trabalho e indústria. Não é a democracia que lhe interessa. Ele elogia Sólon, que recusa a partilha da terra. A história de Atenas começa a ser o fio condutor da história grega, o que ela ainda é, quase sempre, hoje em dia. A democracia de Clístenes e Péricles aparece a ele como uma corrupção em relação à cidade de Sólon. Dizendo isso, ele visa os conflitos revolucionários na França. Neste autor, percebemos o distanciamento; o seu tempo é, já, o tempo histórico:

"Porque Atenas brilhou intensamente nas letras e nas artes, gostamos de crer que tudo foi bem nesta república, a constituição, a legislação, a forma dos tribunais. Confesso que nesses domínios ela nos deixou belos modelos a seguir; mas penso também que em tudo isso nós a superamos, a ela e a todas as repúblicas da Grécia (...) Nós temos ao mesmo tempo a sua experiência e a dos romanos, e ainda a experiência dos longos séculos em que vivemos."¹¹⁹

Lévesque utiliza Tucídides, através de uma leitura instrumental, para ilustrar suas posições de liberal moderado. Ele fala mais de política que de moral, e por isso Tucídides se torna mais importante que Plutarco. Sua tradução de Tucídides é assim justificada:

"Tucídides é, de todos os historiadores, aquele que deve ser o mais estudado nos países onde todos os cidadãos podem um dia tomar parte do governo. Um membro muito esclarecido do Parlamento da Inglaterra disse que não poderia aparecer em debate nas Câmaras um só assunto sobre o qual não se encontrasse em Tucídides luzes a respeito."¹²⁰

Benjamin Constant tem 22 anos em 1789; ele chega a Paris em 1795. À experiência política, ele alia o contato com os historiadores britânicos e os filólogos alemães. Além da educação de colégio, ele conhece Gibbon, John Gillies (mas não o reacionário Mitford). Ele percebe que o debate sobre a Antiguidade em breve escapará aos políticos e à filosofia política:

"Jamais, quanto às Antiguidades, eu serei tão erudito quanto os eruditos. Para me tornar assim, seria necessário sacrificar o tempo necessário ao pensamento."¹²¹

Nem por isso ele deixa de amar a Antiguidade:

"Mesmo que eu vivesse cem anos o estado dos Gregos apenas me bastaria." ¹²²

Ele participa do culto da beleza grega de Winckelmann, e exalta a espontaneidade da religião grega, sem casta sacerdotal, mas pensa que não se pode esquecer "as modificações trazidas por dois mil anos às disposições do gênero humano".

Seu esforço vai se concentrar na formulação muito elaborada das diferenças entre a liberdade dos Antigos e a liberdade dos Modernos. Esta formulação terá uma apresentação bem acabada na sua conferência de 1819 no Ateneu Real de Paris, quando ele mostra a distância entre a nação moderna e a pequena república antiga. Para ele, não existe uma continuidade, uma evolução da liberdade antiga à moderna, mas sim dois modelos que se opõem. A liberdade como participação coletiva na soberania (a antiga), opõe-se a liberdade civil e individual (moderna). Para Constant, o prazer "vivo" está do lado da concepção antiga, o gozo "pacífico" do lado moderno. Há nele, por vezes, uma nostalgia do prazer vivo dos Antigos, mas, na sua opinião, não se deve ceder à imitação (123). Esta elaboração é o resultado de um longo trabalho de Constant. Já em 1800, ele dizia:

"A liberdade dos tempos antigos era constituída por tudo o que assegurava aos cidadãos a maior parte no exercício do poder social. A liberdade dos tempos modernos é constituída por tudo o que garante a independência dos cidadãos contra o poder." ¹²⁴

Constant não gosta de Esparta, "esse vasto convento", e admira Atenas:

"Gozava-se, em Atenas, de uma liberdade individual muito maior que em Esparta, porque Atenas era a uma só vez guerreira e comerciante, enquanto Esparta era exclusivamente guerreira (...) Se o caráter totalmente moderno dos Atenenses não foi suficientemente observado, isto se deve ao fato de que o espírito geral da época influiu sobre os filósofos e que eles escreviam sempre em sentido contrário aos costumes nacionais." ¹²⁵

Ele participa assim na elaboração da imagem da "modernidade" de Atenas e de sua assimilação ao mundo contemporâneo:

"É um fato muito singular que seja precisamente Atenas que os reformadores modernos tenham evitado tomar por modelo: isso porque Atenas se parecia demais conosco." ¹²⁶

E, de qualquer maneira, para ele, a imitação é perigosa:

"Imbuídos de seus princípios, os chefes da Revolução francesa acreditaram-se Licurgos, Sólon, Numa, Carlos Magno; hoje mesmo, apesar do triste resultado dos seus esforços, acusa-se antes a falta de habilidade dos empreendedores que a natureza da empresa."¹²¹

Constant não nega a liberdade do cidadão ateniense:

"Não se deve portanto dizer: os Atenienses eram mais livres que nós, e, em consequência, o gênero humano perde em liberdade. Os Atenienses eram uma pequena parte dos habitantes da Grécia; a Grécia, uma pequena parte da Europa, e o resto do mundo era bárbaro, e a imensa maioria dos próprios habitantes da Grécia eram escravos."¹²²

Donde a importância da representação. Nesta questão, Constant ataca sobretudo Rousseau, para o qual a representação anula a liberdade e torna todos escravos. Para Constant, sem escravidão, vinte mil Atenienses não poderiam deliberar diariamente na praça pública¹²³. Portanto, os Antigos precisavam ter escravos para serem livres. Os Modernos são livres e representados. A representação aparece como a condição da liberdade. A modernidade não pode se contentar em copiar modelos antigos:

"A liberdade política oferecendo menos gozo que antes, e as desordens que ela pode acarretar sendo mais insuportáveis, só se deve conservar dela o que é absolutamente necessário. Pretender hoje consolar os homens, através da liberdade política, da perda da liberdade civil, é caminhar em sentido inverso do gênio atual da espécie humana."¹²⁴

Mas, apesar deste discurso sobre as diferenças, não deixa de existir em Constant uma nostalgia da Antiguidade e da Revolução, do "prazer da ação", vivo e imediato:

"Eu não me juntarei aos detratores das repúblicas. As da Antiguidade, onde as faculdades do homem se desenvolviam num campo tão vasto, tão fortes de sua própria força, com um tal sentimento de energia e de dignidade, enchem todas as almas que têm algum valor de uma emoção de um tipo profundo e especial. Os velhos elementos de uma natureza por assim dizer anterior à nossa parecem despertar em nós na presença dessas lembranças."¹²⁵

Vemos, pois, que Constant opõe participação e representação, guerra e comércio, prazer da ação e prazer da reflexão, liberdade dos Antigos e dos Modernos. Ele participa assim poderosamente no estabelecimento

de uma nova Antiguidade, que vai marcar de forma durável a visão da historiografia do século XIX e até do século XX.

Vemos, portanto, estabelecer-se progressivamente uma nova visão da Antiguidade, o que Pierre Vidal-Naquet chamou de "Atenas burguesa". A democracia ateniense do V século é eleita momento central. Ora, como disse C. Mossé:

No imaginário dos homens da Revolução, havia dois períodos na história de Atenas: um período de grandeza e de moderação caracterizada pelo governo de Sólon, e um período de declínio, marcado pelos processos de Sócrates e Fócion, e pela derrota diante de Felipe." ¹³²

Mesmo alguém como Desmoulins preferia a Atenas de Sólon àquela de Péricles. Os montanheses olhavam para Esparta. Agora, a Atenas de Péricles é que será modelar, mais em função do caráter liberal da vida em Atenas do que por causa da democracia. Encontraremos o fim desta evolução nos trabalhos de G. Grote e V. Duruy.

Projetando-nos num momento um pouco adiante no tempo, para observar o resultado desta evolução, vemos, em Georges Grote (*História Grega*, de 1846), o paralelismo democrático claramente expresso. Falando sobre a reforma de Clístenes, ele diz:

"A grande e nova idéia da soberania do povo, composto de cidadãos livres e iguais, ou de liberdade e igualdade, para empregar palavras que tão profundamente sacudiram a nação francesa há meio século atrás." ¹³³

Victor Duruy (*História Grega*, de 1851) defende Atenas à sua maneira, moderada :

"Não é a democracia que me atrai, mas as grandes coisas que ela fez." ¹³⁴

Ele é um entusiasta da "política social" de Péricles que, como o governo do qual ele participa como ministro, deu satisfação aos interesses populares (e desta maneira, no que se refere ao governo francês moderno, venceu o socialismo). A Grécia (sobretudo Atenas) está do lado certo: comércio, civilização, mar, liberdade política. Só faltou à Grécia um grande Estado unificado e um governo representativo. Mas ela quase chegou a este ponto. Em Duruy, a evolução que indicamos anteriormente está completa, com o seu elogio de Péricles, de Esfialtes e do exército ateniense no episódio de Samos (uma novidade).

O distanciamento em relação à Antiguidade através de um discurso histórico sucedeu à tendência à assimilação durante a época revolucionária.

ria. Marx (*A Santa Família*, de 1845) reprovará a Robespierre e Saint Just de terem:

“confundido a república antiga realista e democrática, que repousava sobre as bases da escravidão, com o Estado representativo moderno, espiritualista e democrático, que repousa sobre a escravidão emancipada, ou seja, a sociedade burguesa.”¹¹⁵

Para Fustel de Coulanges (*A cidade antiga*, de 1864), finalmente:

“Nossos últimos oitenta anos mostraram claramente que uma das grandes dificuldades que se opõem à sociedade moderna é o hábito que ela adquiriu de ter sempre a Antiguidade grega e romana diante dos olhos.”¹¹⁶

Esta confusão, segundo ele, põe em perigo a liberdade entre os Modernos.

Podemos concluir dizendo que a utilização da Antiguidade foi muito importante. Segundo H. Rosemberg:

“A reiteração de Roma nesse momento histórico era um ato sério e não apenas uma mascarada ritual, paródia da verdadeira vida. Imitar o estilo romano não representava uma evasão fora do presente e de suas necessidades, mas o meio de mergulhar na própria realidade e de controlá-la.”¹¹⁷

Esta utilização não é apenas uma maneira de contar os acontecimentos presentes, mas uma tentativa de controlá-los e dirigi-los; da mesma forma, devemos descartar as interpretações que, insistindo no aspecto “linguagem” da Antiguidade, tendem a atribuir-lhe um papel limitado no desenrolar dos acontecimentos. Como disse Castoriadis:

“Todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, e utiliza seus materiais — ainda que seja apenas para preencher as fundações dos novos templos, como fizeram os atenienses após as guerras médicas. Por suas conexões naturais e históricas virtualmente ilimitadas, o significante ultrapassa sempre a ligação rígida a um significado preciso, e pode conduzir a lugares totalmente imprevistos.”¹¹⁸

Sabemos, desde os trabalhos de C. Hill sobre Cromwell, a importância, na Revolução inglesa, da Bíblia como ponto de apoio ideológico. Para a Revolução americana e, mais ainda, para a Revolução francesa, foi a Antiguidade clássica que preencheu este papel. Como disse H. Arendt:

"Sem o exemplo clássico cujo brilho atravessava os séculos, nenhum dos homens das revoluções, dos dois lados do Atlântico, teriam tido a coragem de empreender o que se revelaria finalmente uma ação sem precedentes."¹⁵

A Antiguidade teve portanto esta função securizante para os atores da história revolucionária. Mas sua escolha não foi arbitrária, é claro. A Antiguidade representou para eles o discurso, o debate, a política. Ora, a Revolução reinventa a política. São portanto aventuras de mesma natureza. Contra o absolutismo monárquico e o dogma cristão, a liberdade republicana e a tolerância do politeísmo. Podemos brincar um pouco com a frase de Castoriadis, e dizer que este não era um lugar de chegada totalmente imprevisito... Ele era "balizado" pelos acontecimentos contemporâneos.

Mais uma vez, como no Renascimento, a Antiguidade teve um funcionamento liberador. Isto não é um destino inelutável. A Antiguidade esteve "do lado errado" quando da reinvenção da escravidão, com o suporte ideológico e jurídico que ela forneceu aos portugueses, por exemplo. Ela estará mais uma vez entre os "vilões", como sabemos, no nazismo, no fascismo, ou, na França, em um bom número de colaboradores. A Antiguidade não é boa ou ruim "por natureza". Como toda herança, isso depende do uso que dela se faz.

Notas

¹ P. GAY (1967), p. 8.

² L. FEBVRE (1974).

³ P. GAY (1967), p. 59-60.

⁴ *Ibid.*, p. 77 sq.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁷ M. VOVELLE (1978), p. 17.

⁸ C. MOSSE (1989), p. 15.

⁹ P.-M. MARTIN (1977), p. 218.

¹⁰ C. MOSSE (1989), p. 46.

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

- ¹² *Ibid.*, p.57.
- ¹³ *Ibid.*, p. 58-59.
- ¹⁴ *Ibid.*, p.59.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 48.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 49.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 52.
- ¹⁹ J.-M. GOULEMOT (1986), p. 424.
- ²⁰ N. MAHE (1992), p. 249 *sq.*
- ²¹ J.-M. GOULEMOT (1986), p. 425.
- ²² *Ibid.*, p. 426.
- ²³ *Ibid.*, p. 427.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 429.
- ²⁵ A. MICHEL (1986), p. 417.
- ²⁶ C. MOSSÉ (1989), p. 52.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 53.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ *Ibid.*, p. 55.
- ³⁰ T. SCHLEICH (1986), P. 186.
- ³¹ *Ibid.*, p. 173.
- ³² *Ibid.*, p. 172.
- ³³ C. MOSSÉ (1989), p. 61.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 62.
- ³⁵ C. NICOLET (1982), p. 49, a citação na citação é de L. Lévy-Bruhl.
- ³⁶ J.-M. GOULEMOT (1977), p. 208.
- ³⁷ *Ibid.*, p.213.
- ³⁸ C. MOSSÉ (1989), p. 65.
- ³⁹ P.-M. MARTIN (1977), p. 219.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 219.

- ⁴¹ *Ibid.*, p. 220.
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ *Ibid.*, p. 221.
- ⁴⁴ *Ibid.*
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 222.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 223.
- ⁴⁷ *Ibid.*
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 224.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 226.
- ⁵⁰ *Ibid.*
- ⁵¹ C. MOSSÉ (1989), p. 70.
- ⁵² *Ibid.* p. 70-71.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 77.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 78.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 78.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 79.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 80.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 83.
- ⁵⁹ *Ibid.*
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 85.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 89.
- ⁶² *Ibid.*, p. 91.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 126.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 127.
- ⁶⁵ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 169.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 170.
- ⁶⁷ P. VIDAL-NAQUET (s.d.), p. 23.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.
- ⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.
- ⁷¹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 224.
- ⁷² *Ibid.*
- ⁷³ C. MOSSÉ (1989), p. 92.
- ⁷⁴ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 227.
- ⁷⁵ *Ibid.*
- ⁷⁶ T. SCHLEICH (1986), p. 187.
- ⁷⁷ C. MOSSÉ (1989), p. 92-93.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 94.
- ⁷⁹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 227.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 228.
- ⁸¹ C. MOSSÉ (1989), p. 108.
- ⁸² *Ibid.*, p. 111.
- ⁸³ *Ibid.*
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 113.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 98.
- ⁸⁶ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 221.
- ⁸⁷ C. MOSSÉ (1989), p. 104.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 106.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 117.
- ⁹⁰ M. OZOUF (1976).
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 456.
- ⁹² *Ibid.*, p. 457.
- ⁹³ H. PARKER (1937).
- ⁹⁴ M. OZOUF (1976), p. 460.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 463.
- ⁹⁶ C. MOSSÉ (1989), p. 133-134.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 135.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 135-136.

- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 138-139.
- ⁹⁹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 177.
- ¹⁰⁰ J. KOLENDO (1989).
- ¹⁰¹ P. VIDAL-NAQUET (s.d.), p. 32.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 20.
- ¹⁰³ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 213.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 219.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ *Ibid.*
- ¹⁰⁷ *Ibid.*
- ¹⁰⁸ F. HARTOG (1991), p. 121.
- ¹⁰⁹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 231; P. VIDAL-NAQUET (s.d.), p. 33.
- ¹¹⁰ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 231.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 185.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 186.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 187.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 191.
- ¹¹⁵ *Ibid.*
- ¹¹⁶ F. HARTOG (1991), p. 125.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 127.
- ¹¹⁸ *Ibid.*
- ¹¹⁹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 197.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 230.
- ¹²¹ *Ibid.*, p. 198.
- ¹²² F. HARTOG (1991), p. 131.
- ¹²³ *Ibid.*, p. 132.
- ¹²⁴ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 233.
- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 233.
- ¹²⁶ *Ibid.*, p.201.
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 233.

- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 200.
- ¹²⁶ E. HARTOG (1991), p. 134.
- ¹²⁷ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 203.
- ¹²⁸ *Ibid.*, p. 204.
- ¹²⁹ C. MOSSÉ (1989), p. 151.
- ¹³⁰ P. VIDAL-NAQUET (s.d.), p. 37.
- ¹³¹ P. VIDAL-NAQUET (1990), p. 206.
- ¹³² *Ibid.*, p. 212.
- ¹³³ *Ibid.*, p. 211.
- ¹³⁴ P. VIDAL-NAQUET (s.d.), p. 18.
- ¹³⁵ *Ibid.*, p. 18.
- ¹³⁶ E. HARTOG (1991), p. 138.

Bibliografia

- M. BAKHTIN (1987), *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec/UnB.
- M. BARIDON (1977), *Edward Gibbon et le mythe de Rome. Histoire et idéologie au siècle des Lumières*. Paris, Champion.
- A. BIELMAN (1987), *Histoire de l'histoire ancienne et de l'archéologie à l'Université de Lausanne, 1537-1987*. Lausanne, Université de Lausanne.
- J. BRANDÃO (1992), *A poética do Hipocentauro. Identidade e diferença na obra de Luciano de Samósata*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2 tomos.
- J. BURCKHARDT (1885), *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Paris, Plon, 2 tomos.
- J.-M. DEMAROLLE (1977), "La redécouverte de Julien l'Apostat à la Renaissance", in R. CHEVALLIER (ed.), *L'influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*. Paris, Les Belles Lettres, p. 87-100.

- L. FEBVRE (1974), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel.
- P. GAY (1990), *O estilo na História*. São Paulo, Companhia das Letras.
- P. GAY (1967), *The enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*. Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- E. GIBBON (1983), *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire Romain*. Tradução Guizot. Paris, Robert Laffont.
- E. GIBBON (1992), *Mémoires*. Tradução G. Villeneuve. Paris, Criterion.
- J.-M. GOULEMOT (1986), "Diderot mythologique (La mythologie dans les Salons)", *La mythologie, clef de lecture du monde classique*. Tours, tomo II, p. 423-431.
- J.-M. GOULEMOT (1977), "Éléments pour l'analyse du texte Brutus au XVIII^e siècle", in R. CHEVALLIER, *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*. Paris, Les Belles Lettres, p. 201-213.
- F. HARTOG (1991), "Liberté des Anciens, liberté des Modernes: la Révolution Française et l'Antiquité", in R.-P. DROIT (ed.) *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?* Paris, Le Monde Editions, p. 119-141.
- J. KOLENDO (1989), Les recherches sur l'esclavage au début du XVIII^e siècle, *Klio*, 71, 2, p. 420-431.
- J. LE GOFF (1988), *Histoire et mémoire*. Paris, Gallimard.
- D. LOSURDO (1987), "Rivoluzione francese e imagine dell'Antichità classica: da Constant a Nietzsche", *Quaderni di storia*, 26, p. 93-106.
- N. MAHÉ (1992), *Le mythe de Bacchus*. Paris, Fayard.
- P.-M. MARTIN (1977), "Présence de l'histoire romaine dans la Révolution Française", in R. CHEVALLIER (ed.), *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*. Paris, Les Belles Lettres, p. 215-226.
- A. MICHEL (1986), "La mythologie chez Vico", *La mythologie, clef de lecture du monde classique*. Tours, tomo II, p. 411-417.

- A. MOMIGLIANO (1983), *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris, Gallimard.
- C. MOSSÉ (1989), *L'Antiquité dans la Révolution française*. Paris, Albin Michel.
- C. NICOLET (1982), *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique*. Paris, Gallimard.
- M. OZOUF (1976), *La fête révolutionnaire, 1789-1799*. Paris, Gallimard.
- H. PARKER (1937), *The cult of Antiquity and the French revolutionaries*. Chicago.
- T. SCHLEICH (1986), Mably e le antiche costituzioni, *Quaderni di storia*, 23, p. 173-197.
- J. SEZNEC (1993), *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et l'art de la Renaissance*. Paris, Flammarion.
- P. VIDAL-NAQUET (1990), *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris, Flammarion.
- P. VIDAL-NAQUET (s.d.), Tradition de la démocratie grecque, in M. FINLEY, *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris, Payot.
- M. VOVELLE (1978), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris, Seuil.