

~~UNIDADE 2~~

~~COMPLEMENTAR~~

Unidade II

Texto (5)

TS

ERIC J. HOBSBAWM

A ERA DAS REVOLUÇÕES
Europa 1789-1848

Tradução de
Maria Tereza Lopes Teixeira
Marcos Penchel

15ª Edição



PAZ E TERRA

na melhor das hipóteses, uma herança racial ou histórica que deveria invalidá-los eternamente, como se já tivessem feito uso, para sempre, de suas oportunidades. O período que culminou por volta da metade do século foi, portanto, uma época de insensibilidade sem igual, não só porque a pobreza que rodeava a respeitabilidade da classe média era tão chocante que o homem rico preferia não vê-la, deixando que seus horrores provocassem impacto apenas sobre os visitantes estrangeiros (como é o caso hoje em dia das favelas da Índia), mas também porque os pobres, como os bárbaros do exterior, eram tratados como se não fossem seres humanos. Se seu destino era o de se tornarem trabalhadores industriais, eles eram simplesmente massa que deveria ser modelada pela disciplina através da pura coerção, sendo a draconiana disciplina fabril suplementada com a ajuda do Estado. (É bastante característico que a opinião da classe média contemporânea não percebesse qualquer incompatibilidade entre o princípio de igualdade perante a lei e os códigos trabalhistas deliberadamente discriminatórios que, como no caso do Código Britânico de Patrões e Empregados, de 1823, puniam os trabalhadores com a prisão por quebra de contrato e os empregadores com modestas multas, se tanto.)²¹ Eles deveriam estar constantemente à beira da indignação, porque, caso contrário, não trabalhariam, sendo inacessíveis às motivações "humanas". "É no próprio interesse do trabalhador", disseram os empregadores a Villermé no final da década de 1830, "que ele deve estar sempre fustigado pela necessidade, pois assim ele não dará a seus filhos um mau exemplo, e sua pobreza será uma garantia de sua boa conduta".²² Contudo, havia pobres em demasia para seu próprio bem, mas era de se esperar que os efeitos da lei de Malthus matussem de fome um número suficiente deles para que se estabelecesse um máximo viável, a menos que, naturalmente *per absurdum*, os pobres estabelecessem seus próprios limites racionais no crescimento da população, restando uma complacência excessiva na procriação.

Era pequeno o passo a ser dado desta atitude para o reconhecimento formal da desigualdade que, como afirmou Henri Baudrillard em sua conferência inaugural no Collège de France em 1835, era um dos três pilares da sociedade humana, sendo que os outros dois eram a propriedade e a herança.²³ A sociedade hierárquica era, assim, reconstruída sobre os princípios da igualdade formal. Mas havia perdido o que a fazia tolerável no passado, a convicção social geral de que os homens tinham deveres e direitos, de que a virtude não era simplesmente equivalente ao dinheiro, e de que as classes mais baixas, embora baixas, tinham direito a suas modestas vidas na condição social a que Deus os havia chamado.

Décimo-Primeiro Capítulo

OS TRABALHADORES POBRES

Todo fabricante vive em sua fábrica como os plantadores coloniais no meio de seus escravos, em contra uma centena, e a subversão de Lyon é uma espécie de insurreição de São Domingos. ... Os bárbaros que ameaçam a sociedade não estão nem no Cáucaso nem nas estepes tártaras; estão nos subúrbios de nossas cidades industriais. ... A classe média deve reconhecer claramente a natureza da situação e saber onde está pisando. Saint-Marc Girardin, in *Journal des Débats*, 8 de dezembro de 1931.

*Pour gouverner il faut avoir
Manteaux ou rubans en sautoir (bis)
Nous en tissons pour vous, grands de la terre,
Et nous, pauvres canuts, sans drap on nous enterre.
C'est nous les canuts
Nous sommes tout nus. (bis)
Mais notre règne arrivera
Quand votre règne finira.
Alors nous tisserons le linceul du vieux monde
Car on entend déjà la revolte qui gronde.
C'est nous les canuts
Nous n'irons plus nus.**
Canção dos tecelões de Lyon

I

Eram três as possibilidades abertas aos pobres que se encontravam à margem da sociedade burguesa e não mais efetivamente protegidos nas regiões ainda inacessíveis da sociedade tradicional. Eles podiam lutar para se tornarem burgueses, poderiam permitir que fossem oprimidos ou então poderiam se rebelar.

* Em francês no original: "Para governar é preciso ter/Mantos ou condecorações em brasões/Nós tecemos para vós, grandes da terra,/E nós, pobres operários, sem lençol onde nos enterrar./Somos nós os operários/Nós estamos nus./Porém, quando chegar o nosso reino/Quando o vosso reino terminar./Então nós teceremos a mortalha do velho mundo/Porque já se percebe a revolta que troa./Somos nós os operários/ Não estaremos mais nus." (N.T.)

A primeira possibilidade, como já vimos, não só era tecnicamente difícil para quem carência de um mínimo de bens ou de instrução, como era também profundamente desagradável. A introdução de um sistema individualista puramente utilitário de comportamento social, a selvagem anarquia da sociedade burguesa, teoricamente justificada por seu lema "cada um por si e Deus por todos"* , parecia aos homens criados nas sociedades tradicionais pouco melhor do que a maldade desenfreada. "Em nossa época", disse um dos desesperados tecelões da Silésia que se revoltaram em vão contra o próprio destino em 1844, "os homens inventaram excelentes maneiras de enfraquecer e minar suas próprias existências. Mas, meu Deus, ninguém mais pensa no Sétimo Mandamento, que determina e proíbe o seguinte: Não roubarás. Nem têm em mente as palavras de Lutero, quando ele diz: Amaremos e temeremos o Senhor, assim como não roubaremos a propriedade de nosso vizinho nem o seu dinheiro, nem os obteremos por meios falsos e sim, pelo contrário, devemos ajudá-lo a conservar e melhorar sua existência e sua propriedade." Este homem falava por todos aqueles que se viam arrastados para um abismo pelos que representavam as forças do inferno. Eles não pediam muito. ("Os ricos costumavam tratar os pobres com benevolência, e os pobres viviam de maneira simples, pois naquela época as classes mais baixas necessitavam de muito menos para comprar roupas e fazer outras despesas do que hoje em dia.") Mas até mesmo este modesto lugar na ordem social estava agora, ao que parecia, para lhes ser tomado.

Daí, sua resistência até mesmo às propostas mais racionais da sociedade burguesa, que estavam de braços dados com a desumanidade. Os nobres rurais apresentaram o sistema Speenhamland, ao qual os trabalhadores se agarraram, embora os argumentos econômicos contra ele fossem contundentes. Como meio de minorar a pobreza, a caridade cristã era tão má como inútil, como se podia ver nos Estados papais, que a tinham em grande abundância. Mas era popular não só entre os ricos tradicionalistas, que a fomentavam como salvaguarda contra o perigo dos direitos iguais (propostos por "aqueles sonhadores que sustentam que a natureza criou os homens com direitos iguais e que as distinções sociais devem ser fundamentadas puramente na utilidade comum"²), mas também entre os pobres tradicionalistas, que estavam profundamente convencidos de que tinham um *direito* às migalhas que caíam da mesa dos ricos. Na Grã-Bretanha, um abismo dividia os expoentes das sociedades amistosas da classe média, que viam nelas uma forma de auto-ajuda individual, e os pobres, que as tratavam também e primordialmente como *sociedades*, com reuniões sociais, cerimônias, rituais e festividades, em detrimento de sua integridade militante.

Esta resistência foi reforçada pela oposição até mesmo de burgueses a alguns aspectos da pura e livre competição individual que não os

beneficiavam. Ninguém era mais devoto do individualismo do que o bronco fazendeiro ou fabricante americano, e nenhuma Constituição mais oposta do que a deles – ou assim acreditavam seus advogados até o século XX – a tais interferências na liberdade, como a legislação federal sobre o trabalhador menor de idade. Mas ninguém estava mais firmemente empenhado, como já vimos, na proteção "artificial" de seus negócios. Um dos principais benefícios que eram esperados da empresa privada e da livre iniciativa era a nova maquinaria. Mas não apenas operários "destruidores de máquinas" se ergueram contra ela: os negociantes e fazendeiros de menor porte simpatizavam com eles porque também consideravam os inovadores como destruidores da existência dos homens. De fato, às vezes, os fazendeiros deixavam suas máquinas ao alcance dos revoltosos para que fossem destruídas, e o governo foi obrigado a enviar uma circular redigida com palavras áspers, em 1830, para enfatizar que "as máquinas têm tanto direito à proteção da lei quanto quaisquer outros itens patrimoniais".³ A própria hesitação e a dúvida com que, fora das fortalezas da confiança liberal-burguesa, o novo empresário desempenhava sua histórica tarefa de destruir a ordem moral e social fortaleciam a convicção do homem pobre.

Logicamente, havia trabalhadores que davam o melhor de si para se unir às classes médias, ou ao menos para seguir os preceitos de poupança, de auto-ajuda e automehoria. A literatura moral e didática da classe média radical, os movimentos de moderação e o esforço protestante estão cheios deste tipo de homem cujo Homero era Samuel Smiles. De fato, estas associações atraíam e talvez encorajavam o jovem ambicioso. O Seminário Royton de Moderação, fundado em 1843 (limitado a meninos – a maioria deles trabalhadores de algodão – que tinham feito voto de abstinência, se recusavam a participar de jogos de dinheiro e viviam com uma estrita moralidade), havia criado em 20 anos de existência cinco mestres tecedores de algodão, um sacerdote, dois gerentes de fábricas de algodão na Rússia "e muitos outros tinham alcançado posições de respeito, como gerentes, inspetores, mecânicos, mestre de escola diplomados, ou tinham-se tornado respeitáveis donos de lojas".⁴ Claramente, estes fenômenos eram menos comuns fora do mundo anglo-saxônico, onde o caminho para fora da classe trabalhadora (a não ser através da emigração) era muito mais estreito – nem mesmo na Grã-Bretanha se podia dizer que fosse amplo – e a influência moral e intelectual da classe média radical sobre o trabalhador qualificado era menor.

Por outro lado, havia muito mais pobres que, diante da catástrofe social que não conseguiam compreender, empobrecidos, explorados, jogados em cortiços onde se misturavam o frio e a imundície, ou nos extensos complexos de aldeias industriais de pequena escala, mergulhavam na total desmoralização. Destituídos das tradicionais instituições e padrões de comportamento, como poderiam muitos deles deixar de cair no abismo dos recursos de sobrevivência, em que as famílias penhoravam a cada semana seus cobertores até o dia do pagamento, e

* No original: "every man for himself and the devil take the hindmost". (N.T.)

em que o álcool era "a maneira mais rápida para se sair de Manchester" (ou de Lille ou de Borinage). O alcoolismo em massa, companheiro quase invariável de uma industrialização e de uma urbanização bruscas e incontroláveis, disseminou "uma peste de embriaguez"⁵ em toda a Europa. Talvez os inúmeros contemporâneos que deploravam o crescimento da embriaguez, como o da prostituição e de outras formas de promiscuidade sexual, estivessem exagerando. Contudo, a repentina aparição, até 1840, de sistemáticas campanhas de agitação em prol da moderação, entre as classes médias e trabalhadoras, na Inglaterra, Irlanda e Alemanha, mostra que a preocupação com a desmoralização não era nem acadêmica nem tampouco limitada a uma única classe. Seu sucesso imediato teve pouca duração, mas durante o restante do século a hostilidade à embriaguez permaneceu como algo que tanto patrões quanto movimentos trabalhistas tinham em comum.*

Mas naturalmente os contemporâneos que deploravam a desmoralização dos novos pobres industrializados e urbanos não estavam exagerando. Tudo concorria para aumentar esta desmoralização. As cidades e as áreas industriais cresciam rapidamente, sem planejamento ou supervisão, e os serviços mais elementares da vida da cidade fracasavam na tentativa de manter o mesmo passo: a limpeza das ruas, o fornecimento de água, os serviços sanitários, para não mencionarmos as condições habitacionais da classe trabalhadora.⁶ A consequência mais patente desta deterioração urbana foi o reaparecimento das grandes epidemias de doenças contagiosas (principalmente transmitidas pela água), notadamente a cólera, que reconquistou a Europa a partir de 1831 e varreu o continente de Marselha a São Petersburgo em 1832 e novamente mais tarde. Para darmos um só exemplo: em Glasgow, o tifo "não chamou a atenção até 1818".⁷ Daí em diante, ele cresceu. Houve duas grandes epidemias (o tifo e a cólera) na cidade na década de 1830, três (o tifo, a cólera e a febre recorrente) na década de 1840, duas na primeira metade da década de 1850, até que o aperfeiçoamento urbano acabou com uma geração de desleixo. Os terríveis efeitos deste descuido foram tremendos, mas as classes média e alta não o sentiram. Em nosso período, o desenvolvimento urbano foi um gigantesco processo de segregação de classes, que empurrava os novos trabalhadores pobres para as grandes concentrações de miséria alijadas dos centros de governo e dos negócios, e das novas áreas residenciais da burguesia. A divisão das grandes cidades européias, de caráter quase universal, em zonas ricas localizadas a oeste e zonas pobres localizadas a leste se desenvolveu neste período.** E que instituições sociais, exce-

* Esta hostilidade não era verdadeira em relação à cerveja, ao vinho ou outras bebidas que faziam parte da costumeira dieta cotidiana dos homens. Esta hostilidade se restringia, em grande parte, às seitas protestantes anglo-saxônicas.

** "As circunstâncias que obrigam os trabalhadores a saírem do centro de Paris têm tido geralmente, como já se observou, efeitos deploráveis sobre seu comportamento e sua moral. No passado, eles costumavam habitar os andares mais altos dos edifícios cujos andares mais baixos eram habitados por comerciantes e outros membros das classes

relativamente confortáveis. Estabelecia-se então uma espécie de solidariedade entre os inquilinos de um mesmo prédio. Os vizinhos se ajudavam nas mínimas coisas. Quando doentes ou desempregados, os trabalhadores podiam encontrar muito apoio dentro do prédio, enquanto que, por outro lado, uma espécie de sentimento de respeito humano imbuía os hábitos da classe trabalhadora com uma certa regularidade." Esta citação foi retirada de um relatório da Câmara de Comércio e da Chefatura de Polícia, mas a novidade da segregação está muito bem apresentada.¹

A bebida não era o único sinal desta desmoralização. O infanticídio, a prostituição, o suicídio e a demência têm sido relacionados com este cataclismo econômico e social, graças em grande parte ao trabalho pioneiro na época daquilo que hoje em dia seria chamado de medicina social.* O mesmo se deu em relação ao aumento da criminalidade e da violência crescente e freqüentemente despropositada que era uma espécie de ação pessoal cega contra as forças que ameaçavam engolir os elementos passivos. A difusão de seitas e cultos de caráter místico e apocalítico durante este período (cf. capítulo 12) indica uma incapacidade semelhante em lidar com os terremotos da sociedade que destroçavam vidas humanas. As epidemias de cólera, por exemplo, provocaram renascimentos religiosos na católica cidade de Marselha, bem como no País de Gales, de maioria protestante.

Todas estas formas de distorções do comportamento social tinham algo comum entre si, e incidentalmente com a "auto-ajuda". Eram tentativas de escapar do destino de ser um trabalhador pobre ou, na melhor das hipóteses, de aceitar ou de esquecer a pobreza e a humilhação. Os que acreditavam na ressurreição, os bêbados, os criminosos, os lunáticos, os vagabundos ou os pequenos negociantes ambiciosos desviavam os olhos das condições da coletividade; e (com a exceção dos últimos) se sentiam apáticos em relação à possibilidade de uma ação coletiva. Na história de nosso período, esta apatia da massa desempenha um papel muito mais importante do que se supõe. Não é um mero acidente o fato de que os menos qualificados, os menos instruídos, os menos organizados e, portanto, os menos esperançosos dentre os pobres, naquela época como mais tarde, fossem os mais apáticos: nas eleições de 1848 na cidade prussiana de Halle, 81% dos artesãos independentes e 71% dos pedreiros, carpinteiros e outros traba-

relativamente confortáveis. Estabelecia-se então uma espécie de solidariedade entre os inquilinos de um mesmo prédio. Os vizinhos se ajudavam nas mínimas coisas. Quando doentes ou desempregados, os trabalhadores podiam encontrar muito apoio dentro do prédio, enquanto que, por outro lado, uma espécie de sentimento de respeito humano imbuía os hábitos da classe trabalhadora com uma certa regularidade." Esta citação foi retirada de um relatório da Câmara de Comércio e da Chefatura de Polícia, mas a novidade da segregação está muito bem apresentada.¹

* A extensa lista de médicos a quem devemos tantos de nossos conhecimentos daquela época - e do seu subsequente aperfeiçoamento - contrasta vivamente com a indiferença e a crueldade da opinião burguesa. Villermé e os colaboradores dos *Anais de Higiene Pública*, que ele fundou em 1829, Kay, Thackrah, Simon, Gaskell e Farr, na Grã-Bretanha, e vários na Alemanha, merecem ser mais lembrados do que de fato o são hoje em dia.

lhadores qualificados de construção votaram, mas somente 46% dos trabalhadores das fábricas e ferrovias, dos lavradores, dos serviços domésticos etc. o fizeram.⁹

II

A alternativa da fuga ou da derrota era a rebelião. A situação dos trabalhadores pobres, e especialmente do proletariado industrial que formava seu núcleo, era tal que a rebelião era não somente possível mas virtualmente compulsória. Nada foi mais inevitável na primeira metade do século XIX do que o aparecimento dos movimentos trabalhista e socialista, assim como a intranquilidade revolucionária das massas. A revolução de 1848 foi sua consequência direta.

Entre 1815 e 1848, nenhum observador consciente podia negar que a situação dos trabalhadores pobres era assustadora. E já em 1840 esses observadores eram muitos e advertiam que tal situação piorava cada vez mais. Na Grã-Bretanha, a teoria populacional de Malthus, que sustentava que o crescimento da população superaria inevitavelmente o crescimento dos meios de subsistência, baseava-se nesta observação e era reforçada pelos argumentos dos economistas ricardianos. Os que tinham um ponto de vista mais auspicioso a respeito das perspectivas da classe trabalhadora eram menos numerosos e tinham menos talento do que os que tinham uma visão pessimista. Na década de 1830, na Alemanha, a crescente pauperização do povo foi o tema específico de pelo menos 14 publicações diferentes, e o debate relativo a se "as reclamações sobre o crescente empobrecimento e a escassez de alimentos" eram justificadas serviu de base para um concurso de ensaios acadêmicos, sendo que o melhor deles receberia um prêmio. (Dez dos dezesseis competidores pensavam que tais reclamações eram justas, e somente dois deles achavam que não.)¹⁰ A predominância destas opiniões é, em si mesma, uma prova da miséria universal e aparentemente sem esperanças dos pobres.

Sem dúvida, a verdadeira pobreza era pior no campo, e especialmente entre os trabalhadores assalariados que não possuíam propriedades, os trabalhadores rurais domésticos, e, é claro, entre os camponeses pobres ou entre os que viviam da terra infértil. Uma má colheita, como as de 1789, 1795, 1817, 1832 e 1847, ainda trazia a verdadeira fome, até mesmo sem a intervenção de outras catástrofes adicionais como a competição das mercadorias britânicas de algodão, que destruiu a base da indústria silesiana de fibras de linho. Depois da arruinada safra de 1813 na Lombardia, muitas pessoas se mantiveram vivas somente graças à alimentação baseada em adubo e feno, pão feito de folhas de feijão e de frutas silvestres.¹¹ Um mau ano como o de 1817, mesmo na tranqüila Suíça, pôde produzir um excesso real de mortes sobre os nascimentos.¹² A fome européia de 1846-8 se torna pálida

diante do cataclismo da fome irlandesa (cf. capítulo 8-V), mas nem por isso foi menos real. Na Prússia Oriental e Ocidental, em 1847, um-terço da população deixara de comer pão, e se alimentava somente de batatas.¹³ Nas austeras, respeitáveis e empobrecidas aldeias manufatureiras das montanhas da Alemanha Central, onde homens e mulheres se sentavam em compridos troncos, possuíam poucas roupas de cama, e usavam canecas de barro ou de latão por falta de vidro, a população tinha-se tornado tão acostumada à dieta de batatas e de café ralo que durante os tempos de fome os componentes dos serviços de socorro tinham que ensinar-lhes a comer feijão e mingau.¹⁴ A fome e o tifo devastavam os campos de Flanders e da Silésia, onde os tecelões de linho da aldeia travavam uma batalha desesperada contra a moderna indústria.

Mas, de fato, a miséria – a miséria crescente, como pensavam muitos – que chamava tanto a atenção, tão próxima da catástrofe total como a miséria irlandesa, era a das cidades e zonas industriais onde os pobres morriam de fome de uma maneira menos passiva e menos oculta. Se suas verdadeiras rendas estavam caindo é ainda um assunto de debate histórico, embora, como já vimos, não possa haver dúvida de que a situação geral dos pobres nas cidades se deteriorava. As variações entre uma e outra região, entre os diversos tipos de trabalhadores e entre os diferentes períodos econômicos, bem como a deficiência das estatísticas, tornam difícil que as questões sejam respondidas de uma maneira decisiva, embora qualquer significativa melhora geral possa ser excluída antes de 1848 (ou talvez antes de 1844, na Grã-Bretanha) e o hiato entre os ricos e os pobres certamente estivesse crescendo de uma maneira bastante clara. A época em que a Baronesa de Rothschild usou um milhão e meio de francos em jóias no baile de máscaras do Duque de Orleans, em 1842, era a mesma em que John Bright assim descreveu as mulheres de Rochdale: "2 mil mulheres e moças passaram pelas ruas cantando hinos – um espetáculo surpreendente e singular – chegando às raias do sublime. Assustadoramente famintas, devoravam uma bisnaga de pão com indescritível sofreguidão, e se o pedaço de pão estivesse totalmente coberto de lama seria igualmente devorado com avidez".¹⁵

De fato, é provável que houvesse alguma deterioração generalizada em grandes partes da Europa, pois não só as instituições urbanas, como já vimos, e os serviços sociais não conseguiam acompanhar o ritmo da impetuosa e inesperada expansão, como também os salários começaram a diminuir a partir de 1815, e a produção e o transporte de alimentos provavelmente decresceu em muitas das grandes cidades até a era da estrada de ferro.¹⁶ Os malthusianos baseavam seu pessimismo em agravamentos desta ordem. Mas fora as circunstâncias agravantes, a simples mudança da dieta alimentar tradicional do homem pré-industrial pela mais austera do industrial e urbanizado era capaz de levar a uma alimentação pior, na mesma medida em que o trabalho e a vida urbana eram capazes de levar a condições de saúde também pio-

res. A extraordinária diferença na aptidão física e saúde entre a população agrícola e industrial (e, claro está, entre as classes alta, média e trabalhadora), na qual os estatísticos franceses e ingleses fixaram sua atenção, se devia claramente a este fato. A expectativa média de vida, na década de 1840, era duas vezes maior entre os trabalhadores rurais de Wiltshire e Rutland do que entre os trabalhadores de Manchester ou de Liverpool. Mas – para citarmos somente um exemplo – “até que o vapor fosse introduzido no trabalho, já no final do último século, a doença dos pulmões causada pelas particulas de aço e pó em suspensão no ar era conhecida apenas nas cutelarias de Sheffield”. Já em 1841, 50% de todos os polidores de metais com a idade de 30 anos, 79% de todos eles com a idade de 40 anos, e 100% deles com mais de 50 anos tiveram seus pulmões dilacerados por esta doença.¹⁷

Além do mais, a troca na economia transferiu e deslocou grandes núcleos de trabalhadores, às vezes para seu próprio benefício, mas quase sempre para sua desgraça. Grandes massas da população continuavam até então sem ser absorvidas pelas novas indústrias e cidades, como um substrato permanente de pobreza e desespero, e também as grandes massas eram periodicamente atiradas ao desemprego pelas crises que, até então, mal eram reconhecidas como temporárias e repetitivas. Dois-terços dos trabalhadores na indústria têxtil de Bolton (1842) e de Roubaix (1847) seriam despedidos de seus empregos devido a estes colapsos.¹⁸ Vinte por cento dos de Nottingham e um-terço dos de Paisley seriam também despedidos.¹⁹ Um movimento como o cartismo na Grã-Bretanha fracassaria repetidas vezes sob sua fraqueza política. Em diversas ocasiões, a fome pura e simples – o intolerável fardo que pesava sobre milhões de trabalhadores pobres – o faria renascer.

Em acréscimo a estas tempestades generalizadas, catástrofes específicas explodiam sobre as cabeças dos diversos tipos de trabalhadores pobres. A fase inicial da revolução industrial, como já vimos, não levou todos os trabalhadores para as fábricas mecanizadas. Pelo contrário, em torno dos poucos setores mecanizados da produção em grande escala, ela multiplicou o número de artesãos pré-industriais, de certos tipos de trabalhadores qualificados, e do exército de mão-de-obra doméstica, freqüentemente melhorando suas condições, especialmente durante os longos anos de escassez de mão-de-obra no período das guerras. Nas décadas de 1820 e 1830, o avanço impessoal e poderoso da máquina e do mercado começou a deixá-los de lado. Na melhor das hipóteses, este fato fazia com que homens independentes se transformassem em dependentes, e que pessoas se transformassem em “mãos”. Na pior das hipóteses, e a mais freqüente, criava multidões de desclassificados, empobrecidos e famintos tecelões manuais, tecelões mecânicos e etc., cuja miséria gelava o sangue do economista mais insensível. Não se tratava de uma ralé ignorante e desqualificada. Comunidades semelhantes às dos tecelões de Dunfermline e Norwich, que se desfizeram e se dispersaram na década de 1830, os fabricantes

de móveis de Londres, cujas antiquadas “listas de preços” se tornaram papéis molhados, à medida em que eles se afundavam no pantanal das úmidas oficinas, os artífices do continente que se transformaram em proletários itinerantes, os artesãos que perderam sua independência, haviam sido estes os mais habilitados, os mais instruídos, os mais autoconfiantes, em suma, a flor da classe trabalhadora.* Eles não entendiam o que lhes ocorria e era natural que tratassem de descobri-lo, e mais natural ainda que protestassem.**

Materialmente, é provável que o novo proletariado fabril tivesse condições algo melhores. Por outro lado, não era livre, encontrava-se sob o rígido controle e a disciplina ainda mais rígida imposta pelo patrão ou por seus supervisores, contra quem realmente não tinha quaisquer recursos legais e só alguns rudimentos de proteção pública. Eles tinham que trabalhar por horas ou turnos, aceitar os castigos e multas com as quais os patrões impunham suas ordens ou aumentavam seus lucros. Em áreas isoladas ou nas indústrias, tinham que fazer compras na loja do patrão, freqüentemente recebendo seus pagamentos em *mercadorias miúdas* (permitindo, assim, que os empregadores inescrupulosos aumentassem ainda mais os seus lucros), ou eram obrigados a morar em casas fornecidas pelo patrão. Sem dúvida o jovem da cidade achava que sua vida era tão dependente e depauperada quanto a de seus pais, e nas indústrias do continente europeu com uma forte tradição paternalista, o despotismo do patrão era, ao menos em parte, contrabalançado pela segurança, instrução e serviços de bem-estar social que por vezes o patrão fornecia. Mas para o homem livre, entrar em uma fábrica na qualidade de uma simples “mão” era entrar em algo um pouco melhor que a escravidão, e todos, exceto os mais famintos, tratavam de evitá-lo, e quando não tinham mais remédio, tendiam a resistir contra a disciplina cruel de uma maneira muito mais consistente do que as mulheres e as crianças, a quem os proprietários de fábricas davam, por isso, preferência. Na década de 1830 e em parte na década de 1840, pode-se afirmar que até mesmo a situação material do proletariado fabril apresentou uma tendência a se deteriorar.

Qualquer que fosse a verdadeira situação dos trabalhadores pobres, não pode haver nenhuma dúvida de que todos aqueles que pensavam um pouco sobre a sua situação – i.e., que aceitavam as aflições dos pobres como parte do destino e do eterno rumo das coisas –

* De 195 tecelões adultos de Gloucestershire, em 1840, somente 15 não sabiam ler ou escrever, mas dos rebeldes presos nas zonas industriais de Lancashire, Cheshire e Staffordshire, em 1842, somente 13% sabiam ler e escrever bem, e 32% sabiam fazê-lo com imperfeição.¹⁹⁴

** “Cerca de um terço da população trabalhadora... é formada por tecelões e operários, cujos rendimentos médios não chegam a ser suficientes para criar e sustentar suas famílias sem a ajuda paroquial. É esta fração da comunidade, em sua maioria decente e respeitável, que mais está sofrendo com a depressão dos salários, e a injustiça dos tempos. É a esta classe de meus pobres concidadãos que desejo recomendar o sistema de cooperação.” (F. Baker, Primeira Palestra sobre a Cooperação, Bolton 1830.)

consideravam que o trabalhador era explorado pelo rico, que cada vez mais enriquecia, ao passo que os pobres ficavam ainda mais pobres. E que os pobres sofriam *porque* os ricos se beneficiavam. O mecanismo social da sociedade burguesa era profundamente cruel, injusto e desumano. "Não pode haver riqueza sem trabalho" escreveu o jornal *Lancashire Co-operator*. "O trabalhador é a fonte de toda a riqueza. Quem tem produzido todos os alimentos? O pobre e mal alimentado lavrador. Quem construiu todas as casas e armazéns, e os palácios, que pertencem aos ricos, que jamais trabalham ou produzem qualquer coisa? O trabalhador. Quem tece todos os fios e faz o tecido? As tecedoras e os tecelões." Ainda assim "o operário continua pobre, ao passo que os que não trabalham são ricos e possuem abundância em excesso." ²⁰ E o desesperado trabalhador rural (cujos ecos literários ainda se ouvem hoje em dia nas canções evangélicas dos negros americanos) se expressava com menos clareza, mas talvez de maneira mais profunda:

Se a vida fosse coisa que o dinheiro pudesse obter
Os ricos viveriam e os pobres deveriam morrer. ²¹

III

O movimento operário proporcionou uma resposta ao grito do homem pobre. Ela não deve ser confundida com a mera reação coletiva contra o sofrimento intolerável, que ocorreu em outros momentos da história, nem sequer com a prática da greve e outras formas de militância que se tornaram características da classe trabalhadora. Estes acontecimentos também têm sua própria história que começa muito antes da revolução industrial. O verdadeiramente novo no movimento operário do princípio do século XIX era a consciência de classe e a ambição de classe. Os "pobres" não mais se defrontavam com os "ricos". Uma *classe* específica, a classe operária, trabalhadores ou proletariado, enfrentava a dos patrões ou capitalistas. A Revolução Francesa deu confiança a esta nova classe; a revolução industrial provocou nela uma necessidade de mobilização permanente. Uma existência decente não podia ser obtida simplesmente por meio de um protesto ocasional que servisse para restabelecer a estabilidade da sociedade perturbada temporariamente. Era necessária uma eterna vigilância, organização e atividade do "movimento" - o sindicato, a sociedade cooperativa ou mútua, instituições trabalhistas, jornais, agitação. Mas a própria novidade e a rapidez da mudança social que os envolvia, encorajava os trabalhadores a pensar em termos de uma sociedade totalmente diversa, baseada na sua experiência e em suas idéias em oposição às de seus opressores. Seria cooperativa e não competitiva, coletivista e não individualista. Seria "socialista", e representaria não o eterno sonho da sociedade livre, que os pobres sempre levam no recôndito de suas mentes, mas na qual só pensam em raras ocasiões de revo-

lução social generalizada, e sim uma alternativa praticável e permanente para o sistema em vigor.

Neste sentido, a consciência de classe dos trabalhadores ainda não existia em 1789, ou mesmo durante a Revolução Francesa. Fora da Grã-Bretanha e da França, ela era quase que totalmente inexistente mesmo em 1848. Mas nos dois países que personificam a revolução dupla, ela certamente passou a existir entre 1815 e 1848, mais especificamente por volta de 1830. A própria expressão "classe trabalhadora" (distinta da menos específica "as classes trabalhadoras") aparece nos escritos trabalhistas ingleses logo após a batalha de Waterloo, e talvez até mesmo um pouco antes, e nos escritos trabalhistas franceses a expressão equivalente se torna freqüente depois de 1830. ²² Na Grã-Bretanha, as tentativas para unir todos os operários em "sindicatos gerais", i.e., em entidades que superassem o isolamento local e regional dos grupos particulares de trabalhadores, levando-lhes a uma solidariedade nacional e até universal da classe trabalhadora, começaram em 1818 e foram perseguidas com intensidade febril entre 1829 e 1834. O complemento do "sindicato geral" era a greve geral, formulada como um conceito e uma tática sistemática da classe trabalhadora deste período, notadamente na obra de William Benbow, *O Grande Feriado Nacional e o Congresso das Classes Produtivas* (1832), sendo seriamente discutida como um método político pelos cartistas. Enquanto isso, tanto na Grã-Bretanha quanto na França, a discussão intelectual deu lugar ao conceito e à palavra "socialismo" na década de 1820, imediatamente adotados pelos trabalhadores, em pequena escala na França (como pelos grêmios parisienses de 1832) e em escala bem maior pelos britânicos, que logo teriam Robert Owen como líder de um vasto movimento de massas, para o qual ele estava singularmente despreparado. Em poucas palavras, por volta do início da década de 1830, já existiam a consciência de classe proletária e as aspirações sociais. Quase certamente, eram mais débeis e menos efetivas do que a consciência da classe média que seus patrões adquiriram ou puseram em prática ao mesmo tempo. Mas elas estavam presentes.

A consciência proletária estava poderosamente conjugada e reforçada pelo que pode ser melhor descrito como consciência jacobina, ou seja, o conjunto de aspirações, experiências, métodos e atitudes morais com que a Revolução Francesa (e antes a Americana) tinha imbuído os pobres que pensavam e confiavam em si mesmos. Exatamente como a expressão prática da situação da nova classe trabalhadora era "o movimento trabalhista" e sua ideologia "a comunidade cooperativa", o movimento democrático era a expressão prática do povo comum, proletário ou não, a quem a Revolução Francesa tinha colocado no palco da história como atores e não como simples vítimas. "Os cidadãos de aparência externa pobre e que em outras épocas não teriam ousado se apresentar nestes locais reservados para pessoas elegantes, saíam a passeio junto com os ricos, de cabeça erguida." ²³ Eles queriam respeito, reconhecimento e igualdade. Sabiam que podiam obter

tudo isso, pois já o tinham feito em 1793-4. Nem todos estes cidadãos eram trabalhadores, mas todos os trabalhadores conscientes pertenciam a esta fileira.

As consciências jacobina e proletária se suplementavam. A experiência da classe operária dava aos trabalhadores pobres as maiores instituições para sua autodefesa diária, o sindicato e a sociedade de auxílio mútuo, e as melhores armas para a luta coletiva, a solidariedade e a greve (que por sua vez implicava em organização e disciplina). * Entretanto, mesmo onde estas instituições e armas não eram tão débeis, instáveis e localizadas, como no caso do continente europeu, seu alcance era estritamente limitado. A tentativa de usar um modelo puramente unionista ou mutualista não somente para receber maiores salários para grupos organizados de trabalhadores, mas também para derrotar toda a sociedade existente e estabelecer uma nova sociedade, foi feita na Grã-Bretanha entre 1829 e 1834, e depois outra vez durante o cartismo. A tentativa fracassou e este fracasso destruiu um movimento socialista e proletário precoce mas impressionantemente maduro durante 50 anos. A tentativa para transformar as sociedades operárias em sindicatos nacionais de produtores cooperativos (como no Sindicato dos Construtores Práticos com seu "parlamento de construtores" e seu "grêmio de construtores" - 1831-4) fracassou igualmente, assim como também fracassou a tentativa para criar uma cooperativa nacional de produção e "intercâmbios de mão-de-obra equitativa". Os grandes "sindicatos gerais", que reuniam todos os trabalhadores, longe de provarem ser mais fortes do que as sociedades regionais e locais, demonstraram que, de fato, eram débeis e de controle difícil, embora isto se devesse menos às dificuldades inerentes a um sindicato geral do que à falta de disciplina, organização e experiência de suas lideranças. A greve geral demonstrou ser inaplicável durante o cartismo, exceto em 1842, na ocasião de uma revolta espontânea causada pela fome.

De modo inverso, os métodos de agitação política próprios ao jacobinismo e ao radicalismo em geral, mas não especificamente à classe trabalhadora, demonstraram tanto sua eficácia quanto sua flexibilidade: campanhas políticas através de jornais e panfletos, reuniões e manifestações públicas e, onde necessário, motins e insurreições. É verdade que nos locais onde estas campanhas tinham objetivos muito ambiciosos, ou onde assustavam em demasia as classes governantes, elas também fracassaram. Na histórica década de 1810, a tendência era recorrer às forças armadas contra qualquer demonstração séria (como em Spa Fields, Londres, em 1816, ou em "Peterloo", Manchester, em 1819, quando 10 revoltosos foram mortos e várias centenas feridos). Em 1838-48, os milhões de assinaturas que subscreviam petições não

* A greve é uma consequência tão espontânea e lógica da existência da classe trabalhadora, que a maioria das línguas européias possuem palavras nativas bastante independentes para ela (p. ex. grève, strike, huelga, sciopero, zabastovka), enquanto que as palavras usadas para as instituições são frequentemente emprestadas

se aproximaram muito mais da Carta do Povo. Contudo, a campanha política em uma frente mais limitada era efetiva. Sem ela, não teria havido uma Emancipação Católica em 1829, um Decreto Reformista em 1832, e certamente não teria havido um controle legislativo modesto mas eficiente das condições fabris e das horas de trabalho. Assim, repetidas vezes, encontramos uma classe trabalhadora debilmente organizada que compensava sua fraqueza com os métodos de agitação do radicalismo político. A "agitação das fábricas" da década de 1830, no norte da Inglaterra, compensou a fraqueza dos sindicatos locais, na mesma medida que a campanha de protesto em massa contra o exílio dos "mártires de Tolpuddle" (cf., capítulo 6-III) tentou salvar alguma coisa da destruição dos "sindicatos gerais" que entraram em colapso depois de 1834.

Por sua vez, a tradição jacobina ganhou solidez e continuidade sem precedentes e penetração nas massas a partir da coesiva solidariedade e da lealdade que eram características do novo proletariado. Os proletários não se mantinham unidos pelo simples fato de serem pobres e estarem num mesmo lugar, mas pelo fato de que trabalhar junto e em grande número, colaborando uns com os outros numa mesma tarefa e apoiando-se mutuamente constituía sua própria vida. A solidariedade inquebrantável era sua única arma, pois somente assim eles poderiam demonstrar seu modesto mas decisivo ser coletivo. "Não ser furador de greve" (ou palavras de efeito semelhante) era - e continuou sendo - o primeiro mandamento de seu código moral; aquele que deixasse de ser solidário tornava-se o Judas de sua comunidade. Uma vez que adquiriram uma fagulha mínima de consciência política, suas demonstrações deixaram de ser meras eupções ocasionais de uma "turba" exasperada, que se extinguíam rapidamente, e se converteram no rebulir de um exército. Assim, em uma cidade como Sheffield, uma vez que a luta entre a classe média e a trabalhadora se tornou o principal assunto da política local (no princípio da década de 1840), imediatamente surgiu uma forte e estável coligação proletária. Já no final de 1847, havia oito cartistas no conselho municipal, e o colapso nacional do cartismo em 1848 pouco o afetou em uma cidade onde cerca de 10 ou 12 mil habitantes saudaram a Revolução de Paris daquele ano: já em 1849 os cartistas tinham quase a metade das cadeiras do conselho municipal.²⁴

Abaixo da classe trabalhadora e da tradição jacobina havia um substrato de tradição ainda mais antiga que reforçava a ambos: a do motim ou protesto público ocasional de homens desesperados. A ação direta dos amotinados, a destruição de máquinas, lojas ou de casas de gente rica tinham uma longa história. Em geral, essa história expressava a fome ou os sentimentos de homens esgotados, como nas ondas de destruição de máquinas que periodicamente envolviam as indústrias manuais em declínio ameaçadas pelas máquinas (como no caso das indústrias têxteis britânicas em 1810-11 e novamente em 1826, e no caso das indústrias têxteis do continente europeu na metade da década de

1830 e também na metade da década de 1840). Por vezes, como na Inglaterra, era uma forma reconhecida de pressão coletiva de trabalhadores organizados, e não implicava qualquer hostilidade às máquinas, como entre os mineiros, certos tipos de operários têxteis qualificados ou de cuteleiros, que conciliavam uma moderação política com um terrorismo sistemático contra seus colegas não sindicalizados. Outras vezes expressava o descontentamento dos trabalhadores desempregados ou esgotados fisicamente. Em uma época de revolução em estado de amadurecimento, esta ação direta criada por homens e mulheres politicamente imaturos podia-se transformar em uma força decisiva, especialmente se ela ocorresse nas grandes cidades ou em locais politicamente sensíveis. Tanto em 1830 quanto em 1848, tais movimentos pesaram de maneira extraordinária nos sucessos políticos ao converterem-se de expressões de descontentamento em franca insurreição.

IV

O movimento trabalhista deste período, portanto, não foi estritamente um "movimento proletário" nem em sua composição nem em sua ideologia e programa, i.e., não foi apenas um movimento de trabalhadores fabris e industriais ou, nem mesmo, limitado a trabalhadores assalariados. Foi antes uma frente comum de todas as forças e tendências que representavam o trabalhador pobre, principalmente urbano. Esta frente comum existia há muito tempo, mas até mesmo desde a Revolução Francesa sua liderança e inspiração vinha da classe média liberal e radical. Como já vimos, o "jacobinismo" e não o "sansculotismo" (e muito menos as aspirações dos proletários imaturos) foi o que deu unidade à tradição popular parisiense. A novidade da situação depois de 1815 era o fato de que a frente comum era de maneira crescente e direta contrária à classe média liberal e aos reis e aristocratas, e que o que lhe dava unidade eram o programa e a ideologia do proletariado, ainda que por essa época a classe trabalhadora fabril e industrial mal existisse, e no seu todo fosse politicamente muito menos madura do que outros grupos de trabalhadores pobres. Tanto os pobres quanto os ricos tinham tendência a assimilar politicamente toda a "massa urbana existente abaixo do nível médio da sociedade" ao "proletariado" ou à "classe trabalhadora". Todos os que se sentiam perturbados pelo "crescente sentimento geral e vivo de que há uma desarmonia interna no atual estado de coisas, e que tal situação não pode durar" se inclinavam para o socialismo como a única crítica alternativa intelectualmente válida.

A liderança do novo movimento refletia uma situação semelhante de coisas. Os trabalhadores pobres mais ativos, militantes e politicamente conscientes não eram os novos proletários fabris, mas os artífices qualificados, os artesãos independentes, os empregados domésti-

cos de pouca importância e outros que viviam e trabalhavam substancialmente da mesma forma que antes da revolução industrial, mas sob pressão bem maior. Os primeiros sindicatos eram quase invariavelmente de impressores, chapeleiros, alfaiates etc. O núcleo da liderança do cartismo em uma cidade como Leeds – e este fato é típico – era constituído de um marceneiro que se transformara em tecelão manual, um par de artífices impressores, um vendedor de livros e um cardador de lã. Os homens que adotaram as doutrinas cooperativas de Owen eram em sua maioria estes "artesãos", "mecânicos" e trabalhadores manuais. Os primeiros comunistas alemães da classe trabalhadora foram artesãos ambulantes, alfaiates, marceneiros e impressores. Os homens que se rebelaram contra a burguesia parisiense em 1848 foram os habitantes da velha comunidade artesã Faubourg Saint-Antoine, e não (como na Comuna de 1871) os habitantes proletários de Belleville. Na mesma medida em que o avanço da indústria destruiu estas mesmas fortalezas da consciência de "classe trabalhadora", fatalmente minava a força destes primeiros movimentos trabalhistas. Entre 1820 e 1850, por exemplo, o movimento britânico criou uma densa rede de instituições para a educação social e política da classe trabalhadora, os "institutos dos mecânicos", os "Salões de Ciências" owenistas e outros. Já em 1850, havia (sem contarmos com os puramente políticos) 700 destes tipos de instituições na Grã-Bretanha – 151 deles só no condado de Yorkshire. Mas já haviam entrado em declínio e em poucas décadas a maioria deles estaria morta ou em letargia.

Havia apenas uma exceção. Somente na Grã-Bretanha, os novos proletários já tinham começado a se organizar e, até mesmo, a criar seus próprios líderes: John Doherty, o fiandeiro de algodão owenista de nacionalidade irlandesa, Tommy Hepburn e Martin Jude, ambos mineiros. Não só os artesãos e os deprimidos empregados domésticos formavam os batalhões do cartismo; também os trabalhadores fabris lutavam com eles, e às vezes os lideravam. Mas fora da Grã-Bretanha os operários fabris e os mineiros ainda eram em grande parte mais vítimas que agentes. Só depois da segunda metade do século eles começaram a participar efetivamente da formação de seus destinos.

O movimento trabalhista foi uma organização de autodefesa, de protesto e de revolução. Mas para os trabalhadores pobres era mais do que um instrumento de luta: era também um modo de vida. A burguesia liberal nada lhes oferecia; a história arrancou-os da vida tradicional que os conservadores, em vão, se ofereciam para manter ou restaurar. Nada podiam esperar do tipo de vida para o qual eles eram crescentemente arrastados. Mas o movimento tinha a ver com este tipo de vida, ou melhor, a vida que eles mesmos criaram para si e que era coletiva, comunal, combativa, idealista e isolada implicava o movimento, pois a luta era a sua própria essência. E em troca o movimento lhe dava coerência e propósito. O mito liberal supunha que os sindicatos eram compostos de trabalhadores imprestáveis instigados por agitadores sem consciência, mas na realidade os imprestáveis eram os menos

sindicalizados, enquanto que os mais inteligentes e competentes eram os mais firmes em seu apoio aos sindicatos.

Os exemplos mais claros destes "mundos de trabalho" neste período eram provavelmente as velhas indústrias domésticas. Havia a comunidade dos empregados na indústria da seda de Lyon, os sempre rebeldes *canuts* – que se insurgiram em 1831 e 1834 e que, segundo Michelet, "porque este mundo não os satisfazia, criaram um outro mundo na úmida obscuridade de seus becos, um paraíso distante de doces sonhos e visões".²⁸ Havia comunidades como a dos tecelões de linho da Escócia com seu puritanismo jacobino e republicano, suas heresias baseadas na filosofia do sueco Emanuel Swedenberg, sua biblioteca de artefatos, caixas de poupança, instituto de mecânica, biblioteca e clube científicos, sua academia de desenho, reuniões missionárias, ligas de moderação, escolas infantis, sua sociedade de floricultores e sua revista literária (*Gasometer* de Dunfermline)* e, é claro, o seu cartismo. A consciência de classe, a militância, o ódio e o desprezo ao opressor pertenciam a esta vida tanto quanto os teares em que trabalhavam. Nada deviam aos ricos exceto seus salários. Tudo o mais que possuíam era sua própria criação coletiva.

Mas este silencioso processo de auto-organização não estava limitado aos trabalhadores desta espécie mais antiga. Este processo também se refletiu no "sindicato", freqüentemente baseado na primitiva comunidade metodista local, nas minas de Northumberland e de Durham. Refletiu-se na densa concentração de sociedades amistosas e mútuas de trabalhadores nas novas áreas industriais, especialmente em Lancashire.** Acima de tudo, ele se refletia nos milhares de homens, mulheres e crianças que, carregando tochas nas mãos, faziam demonstrações em favor do cartismo, vindos das pequenas cidades industriais de Lancashire, e na rapidez com que as novas lojas cooperativas se espalhavam no final da década de 1840.

V

E ainda assim, ao observarmos este período, sentimos uma grande e evidente discrepância entre a força dos trabalhadores pobres temidos pelos ricos – o "espectro do comunismo" que os aterrorizava – e sua verdadeira força organizada, para não mencionarmos a do novo proletariado industrial. A expressão pública de seu protesto era, no sentido literal, um "movimento" mais do que uma organização. O que unia

* Cf. T. L. Peacock, *A Abadia do Pesadelo* (1818): "Tu és um filósofo", disse a senhora, "e um amante da liberdade. És o autor de um tratado chamado 'O Gás Filosófico, ou um Projeto para a Iluminação Geral da Mente Humana'."

** Em 1821, Lancashire tinha a maior proporção de membros das sociedades amistosas em relação à população total do país (17%); em 1845 quase a metade das lojas da ordem beneficente dos *Oddfellows* se localizavam em Lancashire e Yorkshire.

inclusive suas manifestações políticas mais sólidas e amplas – o cartismo – era pouco mais do que um punhado de slogans radicais e tradicionais, alguns oradores e jornalistas poderosos que se tornaram porta-vozes dos pobres, como Feargus O'Conner (1794-1855), alguns jornais como o *Northern Star*. Era o destino comum de combater os ricos e os poderosos que levava os velhos militantes a se recordarem:

"Tínhamos um cachorro chamado Rodney. Minha avó não gostava desse nome porque ela tinha a curiosa noção de que o Almirante Rodney, tendo sido elevado à condição de nobre, fora hostil para com o povo. A velha também procurava explicar-me que Cobbett e Cobden eram duas pessoas diferentes – que Cobbett era o herói, e que Cobden era um simples advogado da classe média. Um dos quadros de que mais me recordo – ficava ao lado de desenhos estampados e junto de uma estatueta em porcelana de George Washington – era um retrato de John Frost.* Uma linha no alto do quadro indicava que ele pertencia a uma série chamada de Galeria de Personagens dos Amigos do Povo. Acima da cabeça havia uma grinalda de laúrel enquanto que embaixo havia uma representação do Sr. Frost implorando à Justiça em prol dos esfarrapados proscritos. ... O mais assíduo de nossos visitantes era um sapateiro aleijado ... (que) aparecia todas as manhãs de domingo com um exemplar do *Northern Star*, ainda úmido das prensas rotativas, com o intuito de ouvir algum membro de nossa família ler para ele em voz alta 'a carta de Feargus'. Primeiro, tínhamos que secar o jornal junto ao fogo cuidadosamente para que nenhuma linha daquela sagrada produção fosse danificada. Feito isto, Larry sentava-se para ouvir com todo o reconhecimento de um devoto em um tabernáculo a mensagem do grande Feargus, enquanto fumava placidamente um cachimbo que ocasionalmente ele aproximava do fogo."³⁰

Havia pouca liderança ou coordenação. A tentativa mais ambiciosa de transformar o movimento em uma organização, o "sindicato geral" de 1834-5, fracassou rápida e miseravelmente. No máximo, tanto na Grã-Bretanha quanto no continente europeu, havia uma solidariedade espontânea da comunidade trabalhadora local, homens que, como os empregados na indústria de seda de Lyon, morriam tão miseravelmente como tinham vivido. O que mantinha este movimento unido era a fome, a miséria, o ódio e a esperança, e o que o derrotou, na Grã-Bretanha cartista e no revolucionário continente europeu de 1848, foi que os pobres – famintos, bastante numerosos e suficientemente desesperados para se insurgirem – careciam da organização e maturidade capazes de fazer de sua rebelião mais do que um perigo momentâneo para a ordem social. Já em 1848 o movimento dos trabalhadores pobres ainda teria que desenvolver o seu equivalente ao jacobinismo da classe média revolucionária de 1789-94.

* Líder da fracassada insurreição cartista de Newport, em 1839.

Décimo-Segundo Capítulo

A IDEOLOGIA RELIGIOSA

Dêem-me um povo em que as paixões em ebulição e a ganância terrena sejam acalmadas pela fé, a esperança e a caridade; um povo que veja esta terra como uma peregrinação e a outra vida como sua verdadeira pátria; um povo ensinado a admirar e a acatar no heroísmo cristão sua própria pobreza e seu próprio sofrimento; um povo que ame e adore em Jesus Cristo o primogênito de todos os oprimidos, e em sua cruz adore o instrumento da salvação universal. Dêem-me, digo eu, um povo assim moldado, e o socialismo não será somente derrotado com facilidade, mas será impossível mesmo que se pense nele...

Civiltà Cattolica¹

"Mas quando Napoleão começou seu avanço, eles (os heréticos camponeses) acreditavam que era o leão do vale de Josafá, que, como diziam seus velhos hinos, estava destinado a destronar o falso Czar e a restaurar o trono do verdadeiro Czar Branco. E assim os camponeses da província de Tambov escolheram uma delegação entre eles, que deveria ir ao encontro de Napoleão e saudá-lo, vestidos de branco."

Haxthausen, Studien ueber ... Russland?

I

O que os homens pensam a respeito do mundo é uma coisa, e outra muito distinta são os termos em que o fazem. Durante grande parte da história e na maior parte do mundo (sendo a China talvez a principal exceção), os termos em que todos os homens, exceto um punhado de pessoas emancipadas e instruídas, pensavam o mundo eram os termos da religião tradicional, e tanto isto é verdade que há países nos quais a palavra "cristão" é simplesmente sinônimo de "camponês" ou mesmo de "homem". Em alguma época anterior a 1848, isto deixou de ser verdade em certas partes da Europa, mas ainda dentro da área transformada pelas duas revoluções. A religião, uma coisa semelhante ao céu, da qual ninguém escapa e que abarca tudo o que está sobre a terra, tornou-se algo parecido com um acúmulo de nuvens, uma grande característica do firmamento humano, embora limitado e variável. De todas as mudanças ideológicas, esta é de longe a mais profunda, embora suas conseqüências práticas não fossem mais ambíguas e inde-

irlandeses imigrantes que formavam o grosso do catolicismo britânico; o nobre zelo destes convertidos também não era totalmente apreciado pelos funcionários eclesiásticos do Vaticano, realistas e cautelosos. Mas já que eram de excelentes famílias, e a conversão das classes superiores bem poderia anunciar a conversão das classes inferiores, foram bem recebidos como um sinal estimulante do poder de conquista da Igreja.

Ainda assim, mesmo dentro da religião organizada - ao menos dentro da católica romana, da protestante e da judaica - ágiam os sapadores e minadores do liberalismo. Na Igreja Romana, seu principal campo de ação era a França, e sua figura mais importante, Hugues-Felicité-Robert de Lamennais (1782-1854), que caminhou sucessivamente desde o conservadorismo romântico até uma idealização revolucionária do povo, o que o conduziu para perto do socialismo. Sua obra *Paroles d'un Croyant* (1834) criou tumulto no seio dos governos, que não esperavam uma punhalada pelas costas com uma arma tão digna de confiança para a preservação do *status quo*, quanto o catolicismo. Seu autor não demorou a ser condenado por Roma. O catolicismo liberal, entretanto, sobreviveu na França, um país sempre receptivo às tendências eclesiásticas que estivessem em pequeno desacordo com a Igreja de Roma. Também na Itália, a poderosa corrente revolucionária das décadas de 1830 e 1840 arrebanhou para suas fileiras alguns pensadores católicos, como Rosmini e Gioberti (1801-52), paladino de uma Itália liberal unificada pelo papa. Entretanto, o corpo principal da Igreja era cada vez mais militantemente antiliberal.

As minorias e seitas protestantes estavam naturalmente mais próximas do liberalismo, sobretudo em termos políticos: ser huguenot francês equivalia a ser um liberal moderno. (Guizot, o primeiro-ministro de Luís Felipe, foi um deles.) As igrejas estatais protestantes, como a anglicana e a luterana, eram politicamente mais conservadoras, mas suas teologias eram talvez menos resistentes à corrosão da erudição bíblica e da investigação racionalista. Os judeus, naturalmente, estavam expostos a toda a força da corrente liberal. Afinal de contas, eles deviam sua emancipação política e social inteiramente a ela. A assimilação cultural era o objetivo de todos os judeus emancipados. Os mais extremistas dentre os emancipados abandonaram sua antiga religião em favor do cristianismo ou do agnosticismo, como o pai de Karl Marx ou o poeta Heinrich Heine (que, entretanto, descobriu que os judeus nunca deixam de ser judeus; ao menos para o mundo exterior, embora deixem de freqüentar a sinagoga). Os menos extremistas desenvolveram uma atenuada forma liberal de judaísmo. Somente nos obscuros guetos orientais, o Tora e o Talmude continuaram dominando a vida virtualmente inalterada das pequenas cidades.

Décimo-Terceiro Capítulo A IDEOLOGIA SECULAR

(O Sr. Bentham) fabrica utensílios de madeira em um torno por diversão, e fantasia que pode transformar os homens da mesma maneira. Mas não tem grandes dotes para a poesia, e mal sabe extrair a moral de uma obra de Shakespeare. Sua casa é aquecida e iluminada a vapor. Ele é um destes que preferem as coisas artificiais em detrimento das naturais, e pensa que a mente humana é onipotente. Ele sente grande desprezo pelas possibilidades da vida ao ar livre, pelos verdes campos e pelas árvores, e sempre reduz tudo aos termos da Utilidade.

W. Hazlitt, *O Espírito do Século* (1825)

Os comunistas pouco se importam em esconder seus pontos de vista e objetivos. Declaram abertamente que seus fins podem ser obtidos somente pela destruição pela força de todas as condições existentes. Deixem as classes governantes tremerem ante a revolução comunista. Os proletários nada têm a perder a não ser seus grilhões. Têm um mundo a conquistar. Trabalhadores de todos os países, uni-vos!

K. Marx e F. Engels, *Manifesto do Partido Comunista* (1848)

I

A quantidade deve ainda fazer-nos dar uma posição de destaque à ideologia religiosa no mundo de 1789-1848; a qualidade dá esta posição de destaque à ideologia leiga ou secular. Com pouquíssimas exceções, todos os pensadores de importância em nosso período falavam o idioma secular, quaisquer que fossem suas crenças religiosas particulares. Muito do que eles pensavam (e do que as pessoas comuns tinham como certo sem uma reflexão maior) será discutido nos termos mais específicos das ciências e das artes; uma outra parte deste pensamento já foi discutida. Neste capítulo nos concentraremos no que foi, afinal, o principal tema que nasceu da revolução dupla: a natureza da sociedade e a direção para a qual ela estava se encaminhando ou deveria se encaminhar. Sobre este problema básico, havia duas principais divisões de opinião: a dos que aceitavam a maneira pela qual o mundo estava-se conduzindo e a dos que não a aceitavam; em outras palavras, os que acreditavam no progresso e os outros. Em certo sentido, havia

só uma *Weltanschauung* de grande significação, e uma série de outros pontos de vista que, quaisquer que fossem seus méritos, eram, no fundo, basicamente críticas negativas ao "iluminismo" humanista, racionalista e triunfante do século XVIII. Seus expoentes acreditavam firmemente (e com razão) que a história humana era um avanço mais que um retrocesso ou um movimento oscilante ao redor de certo nível. Podiam observar que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza aumentavam diariamente. Acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na história. Com isto concordavam os liberais burgueses e os revolucionários socialistas proletários.

Até 1789, a formulação mais poderosa e adiantada desta ideologia de progresso tinha sido o clássico liberalismo burguês. De fato, seu sistema fundamental fora elaborado de maneira tão firme nos séculos XVII e XVIII que seu estudo mal pertence a este livro. Era uma filosofia estreita, lúcida e cortante que encontrou seus mais puros expoentes, como poderíamos esperar, na Grã-Bretanha e na França.

Ela era rigorosamente racionalista e secular, isto é, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar todos os problemas pelo uso da razão, e convencida também da tendência obscurantista das instituições (entre as quais incluíam o tradicionalismo e todas as religiões outras que o racional) e do comportamento irracionais. Filosoficamente, inclinavam-se ao materialismo ou ao empiricismo, que condiziam com uma ideologia que devia suas forças e métodos à ciência, neste caso principalmente à matemática e à física da revolução científica do século XVII. Suas hipóteses gerais sobre o mundo e o homem estavam marcadas por um penetrante individualismo, que se devia mais à introspecção dos indivíduos da classe média ou à observação de seu comportamento do que aos princípios *a priori* nos quais declarava estar fundamentada, e que se expressava em uma psicologia (embora a palavra ainda não existisse em 1789) que fazia eco com a mecânica do século XVII, a chamada escola "associacionista".

Em poucas palavras, para o liberalismo clássico, o mundo humano estava constituído de átomos individuais com certas paixões e necessidades, cada um procurando acima de tudo aumentar ao máximo suas satisfações e diminuir seus desprazeres, nisto igual a todos os outros,* e naturalmente não reconhecendo limites ou direitos de interferência em suas pretensões. Em outras palavras, cada homem era "naturalmente" possuído de vida, liberdade e busca da felicidade, como afirmava a Declaração de Independência dos Estados Unidos, embora

* O grande Thomas Hobbes, de fato, argumentou fortemente a favor da completa igualdade - para fins práticos - de todos os indivíduos, em todos os aspectos, com exceção das "ciências".

os pensadores liberais mais lógicos preferissem não colocar isto na linguagem dos "direitos naturais". No curso da busca desta vantagem pessoal, cada indivíduo nesta anarquia de competidores iguais achava vantajoso ou inevitável entrar em certos tipos de relações com outros indivíduos, e este complexo de acordos úteis - constantemente expressos na terminologia francamente comercial do "contrato" - constituía a sociedade e os grupos políticos ou sociais. É claro que tais acordos e associações implicavam alguma diminuição da naturalmente ilimitada liberdade do homem para fazer aquilo que quisesse, sendo uma das tarefas da política reduzir tal interferência a um mínimo praticável. Exceto talvez para certos grupos sexuais irredutíveis como pais e filhos, o "homem" do liberalismo clássico (cujo símbolo literário foi Robinson Crusoe) era um animal social somente na medida em que ele coexistia em grande número. Os objetivos sociais eram, portanto, a soma aritmética dos objetivos individuais. A felicidade (um termo que deu a seus definidores quase tantos problemas quanto a seus perseguidores) era o supremo objetivo de cada indivíduo; a maior felicidade do maior número de pessoas era claramente o objetivo da sociedade.

De fato, o *utilitarismo* puro, que reduzia *todas* as relações humanas inteiramente ao padrão que acabamos de esboçar, esteve limitado no século XVII a filósofos sem modos como o grande Thomas Hobbes, ou a paladinos muito seguros de si da classe média, como a escola de pensadores e propagandistas britânicos associada com os nomes de Jeremy Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) e acima de tudo os economistas políticos clássicos. Havia duas razões para tanto. Em primeiro lugar, uma ideologia que reduzia tudo, exceto o cálculo racional do "interesse próprio", à "insensatez com pernas de pau" * (para usarmos a expressão de Bentham) entrava em conflito com alguns poderosos instintos do comportamento da classe média empenhada em melhorar. ** Assim, poderia ser demonstrado que o próprio interesse racional bem poderia justificar uma interferência consideravelmente maior na "liberdade natural" do indivíduo para fazer aquilo que ele desejasse e para guardar o que ganhasse, do que seria esperado. (Thomas Hobbes, cujas obras os utilitaristas britânicos colecionavam e publicavam com devoção, na verdade demonstrara que o interesse próprio impedia quaisquer limites *a priori* sobre o poder estatal, e os próprios benthamitas foram paladinos da administração burocrática estatal quando pensaram que

* No original, "nonsense on stilts". (N. T.)

** Não se deve supor que o interesse próprio necessariamente significava um egoísmo anti-social. Os utilitaristas humanos e de espírito social mantinham o ponto de vista de que as satisfações que o indivíduo procurava aumentar incluíam, ou poderiam incluir com a educação adequada, a "benevolência", isto é, o ímpeto para ajudar aos outros. O curioso é que isto não era um dever moral, ou um aspecto da coexistência social, mas algo que fazia o indivíduo feliz. "O interesse", argumentava d'Holbach em sua obra *Système de la Nature* I, p. 268, "nada é senão o que cada um de nós considera necessário para sua felicidade."

podia proporcionar a maior felicidade ao maior número de pessoas tão prontamente quanto o *laissez-faire*). Conseqüentemente, os que procuravam salvaguardar a propriedade privada, a liberdade individual e de empresa preferiam constantemente dar-lhes a sanção metafísica de um "direito natural" em vez do vulnerável direito de "utilidade". Além do mais, uma filosofia que eliminava a moralidade e o dever tão completamente através de sua redução ao cálculo racional, bem poderia enfraquecer o sentido da disposição eterna das coisas entre os pobres ignorantes sobre quem a estabilidade social se assentava.

O utilitarismo, por razões como estas, nunca monopolizou, portanto, a ideologia da classe média liberal. Mas proporcionou o mais cortante dos machados radicais com que se poderia derrubar as instituições tradicionais que não sabiam responder às triunfantes perguntas: É racional? É útil? Contribui para a maior felicidade do maior número de pessoas? Contudo, não era forte o suficiente nem para inspirar uma revolução nem para evitá-la. O filosoficamente débil John Locke, mais que o soberbo Thomas Hobbes, continuou sendo o pensador favorito do liberalismo vulgar, pois, ao menos, ele colocava a propriedade privada além do alcance da interferência e do ataque, como o mais fundamental dos "direitos naturais". E os revolucionários franceses acharam magnífica esta declaração para colocar suas exigências de liberdade de iniciativa ("todo cidadão é livre para usar seus braços, sua indústria e seu capital como julgar adequado e útil a si mesmo. ... Ele pode fabricar o que lhe aprouver da maneira que lhe aprouver")¹ sob a forma de um direito natural geral à liberdade ("O exercício dos direitos naturais de cada homem não é mais limitado que aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos").²

Em seu pensamento político, o liberalismo clássico separava-se, assim, do rigor e da audácia que fizeram dele uma força revolucionária tão poderosa. Em seu pensamento econômico, entretanto, estava menos inibido, em parte porque a confiança da classe média no triunfo do capitalismo era muito maior do que sua confiança na supremacia política da burguesia sobre o absolutismo ou a turba ignorante, em parte porque as conjecturas clássicas sobre a natureza e o estado natural do homem encaixavam-se, sem dúvida, na situação especial do mercado de uma forma bem melhor do que à situação da humanidade em geral. Conseqüentemente, as clássicas formas da economia política constituem, com Thomas Hobbes, o mais impressionante monumento intelectual à ideologia liberal. Sua época de apogeu é um pouco anterior ao período estudado neste livro. A publicação da obra de Adam Smith (1723-90), *A Riqueza das Nações* (1776), marca o seu início, a de David Ricardo (1792-1823), *Princípios de Economia Política*, de 1817, determina seu apogeu, e o ano de 1830 assinala o início de seu declínio ou transformação. Entretanto, sua versão vulgarizada continuava a conquistar adeptos entre os homens de negócio durante todo o nosso período.

O argumento social da economia política de Adam Smith era tanto elegante quanto confortador. É verdade que a humanidade consistia essencialmente de indivíduos soberanos de certa constituição psicológica, que buscavam seus próprios interesses através da competição entre uns e outros. Mas poderia ser demonstrado que estas atividades, quando deixadas tanto quanto possível fora de controle, produziam não só uma ordem social "natural" (distinta da artificial imposta pelos interesses estabelecidos, o obscurantismo, a tradição ou a intromissão ignorante da aristocracia), mas também o mais rápido aumento possível da "riqueza das nações", quer dizer, do conforto e do bem-estar, e portanto da felicidade, de todos homens. A base desta ordem natural era a divisão social do trabalho. Podia ser cientificamente *prova-*do que a existência de uma classe de capitalistas donos dos meios de produção beneficiava a todos, inclusive aos trabalhadores que se alugavam a seus membros, exatamente como poderia ser cientificamente comprovado que os interesses da Grã-Bretanha e da Jamaica estariam melhor servidos se aquela produzisse mercadorias manufaturadas e esta produzisse açúcar natural. O aumento da riqueza das nações continuava com as operações das empresas privadas e a acumulação de capital, e poderia ser demonstrado que qualquer outro método de assegurá-lo iria desacelerá-lo ou mesmo estancá-lo. Além do mais, a sociedade economicamente muito desigual que resultava inevitavelmente das operações de natureza humana não era incompatível com a igualdade natural de todos os homens nem com a justiça, pois além de assegurar inclusive aos mais pobres condições de vida melhores, ela se baseava na mais eqüitativa de todas as relações: o intercâmbio de valores equivalentes no mercado. Como disse um moderno erudito: "nada dependia da benevolência dos outros, pois para tudo que se obtinha era devolvido, em troca, um equivalente. Além disso, o livre jogo das forças naturais destruiria todas as posições que não fossem construídas com base em contribuições ao bem comum".³

O progresso era, portanto, tão "natural" quanto o capitalismo. Se fossem removidos os obstáculos artificiais que no passado lhe haviam colocado, se produziria de modo inevitável; e era evidente que o progresso da produção estava de braços dados com o progresso das artes, das ciências e da civilização em geral. Que não se pense que os homens que tinham tais opiniões eram meros advogados dos consumados interesses dos homens de negócios. Eram homens que acreditavam, com considerável justificativa histórica neste período, que o caminho para o avanço da humanidade passava pelo capitalismo.

A força desta visão panglossiana apoiava-se não apenas naquilo que se acreditava ser a irrefutável habilidade de demonstrar seus teoremas econômicos através de um raciocínio dedutivo, mas também no evidente progresso da civilização e do capitalismo do século XVIII. Reciprocamente, começou a tropeçar não só porque Ricardo descobrira contradições dentro do sistema que Smith preconizara, mas

porque os verdadeiros resultados sociais e econômicos do capitalismo provaram ser menos felizes do que tinham sido previstos. A economia política na primeira metade do século XIX tornou-se uma ciência "lúgubre" mais do que cor-de-rosa. Naturalmente, ainda se poderia sustentar que a miséria dos pobres que (como argumentou Malthus em seu famoso *Ensaio sobre a População*, de 1798) estava condenada a se prolongar até a beira da extenuação, ou (como argumentava Ricardo) a padecer com a introdução das máquinas,* ainda se constituía na maior felicidade do maior número de pessoas, número que simplesmente resultou ser muito menor do que se poderia esperar. Mas tais fatos, bem como as marcantes dificuldades para a expansão capitalista no período entre 1810 e a década de 1840, refrearam o otimismo e estimularam a investigação crítica, especialmente sobre a *distribuição* em contraste com a *produção*, que havia sido a preocupação maior da geração de Smith.

A economia política de David Ricardo, uma obra-prima de rigor dedutivo, introduziu assim consideráveis elementos de discórdia na natural harmonia em que os primeiros economistas tinham apostado. E até mesmo enfatizou, bem mais do que o tinha feito Smith, certos fatores que se poderia esperar que detivessem a máquina do progresso econômico, atenuando o suprimento de seu combustível essencial, tal como uma tendência para o declínio da taxa de lucros. E mais ainda, David Ricardo criou a teoria geral do valor como trabalho, que só dependia de um leve toque para ser transformada em um argumento potente contra o capitalismo. Contudo, seu domínio técnico como pensador e seu apaixonado apoio aos objetivos práticos que a maioria dos homens de negócios britânicos advogavam – o livre comércio e a hostilidade aos proprietários de terras – ajudaram a dar à economia política clássica um lugar ainda mais firme que antes na ideologia liberal. Para efeitos práticos, as tropas de choque da reforma da classe média britânica no período pós-napoleônico foram armadas com uma combinação de utilitarismo benthamita e economia ricardiana. Por sua vez, as maciças realizações de Smith e Ricardo, respaldadas pelas do comércio e da indústria britânica, fizeram da economia política uma ciência em grande parte britânica, reduzindo os economistas franceses (que tinham, no mínimo, compartilhado da liderança no século XVIII) a um papel menos importante de simples predecessores ou auxiliares, e os economistas não clássicos a um amontoado de franco-atiradores. Além do mais, transformaram-na em um símbolo essencial dos avanços liberais. O Brasil instituiu uma cátedra de economia política em 1808 – bem antes da França – ocupada por um propagador de Adam Smith, J. B. Say (o principal economista francês) e o anarquista utilitário William Godwin.

* "A opinião mantida pela classe trabalhadora de que o uso de máquinas é constantemente prejudicial a seus interesses não se baseia no preconceito ou no erro, mas é compatível com os corretos princípios da economia política." *Princípios*, p. 383.

A Argentina mal tinha ficado independente quando, em 1823, a nova universidade de Buenos Aires começou a ensinar economia política com base nas obras já traduzidas de Ricardo e James Mill; mas não o fez antes de Cuba, que teve sua primeira cátedra já em 1818. O fato de que o verdadeiro comportamento econômico dos governantes latino-americanos arrepiava os cabelos dos financistas e economistas europeus não faz qualquer diferença para a sua ligação com a ortodoxia econômica.

Na política, como vimos, a ideologia liberal não era nem tão coerente nem tão consistente. Teoricamente, continuava dividida entre o utilitarismo e as adaptações das antiquadas doutrinas do direito natural e da lei natural, com predominância do primeiro. Em seu programa prático, a divisão estava entre a crença em um governo popular, quer dizer, governo de maiorias que tinha a lógica a seu lado e refletia o fato de que realmente fazer revoluções e pressionar politicamente para conseguir reformas eficazes não era coisa de classe média, mas uma mobilização de massas* e a crença, mais generalizada, no governo de uma elite de proprietários: quer dizer, entre o "radicalismo" e o "whiggismo", para usarmos os termos britânicos. Pois, se o governo fosse realmente popular, e se a maioria realmente governasse (isto é, se os interesses da minoria fossem sacrificados àquela, como era logicamente inevitável), seria possível acreditar que a verdadeira maioria – "as classes mais numerosas e pobres" – iria salvaguardar a liberdade e cumprir os ditames da razão que coincidiam, como é óbvio, com o programa da classe média liberal?

Antes da Revolução Francesa, a principal causa de alarme neste aspecto era a ignorância e a superstição dos trabalhadores pobres, que estavam constantemente sob o controle do sacerdote ou do rei. A própria revolução introduziu o risco adicional de uma ala à esquerda com um programa anticapitalista implícito (e alguns sustentam que era explícito) em certos aspectos da ditadura jacobina. Os moderados "whigs" logo se deram conta deste perigo: Edmund Burke, cuja ideologia econômica era a de um puro seguidor de Adam Smith, retrocedia em sua política em direção a uma crença francamente irracionalista nas virtudes da tradição, da continuidade e do lento crescimento orgânico, que sempre haviam fornecido o principal suporte teórico do conservadorismo. No continente europeu, os liberais práticos se assustavam com a democracia política, preferindo uma monarquia constitucional com sufrágio adequado ou, em caso de emergência, qualquer absolutismo ultrapassado que garantisse seus interesses. Depois de 1793-4, só uma burguesia extremamente descontente, ou então extre-

* Condorcet (1743-94), cujo pensamento é realmente um compêndio de atitudes burguesas "ilustradas", foi convertido pela queda da Bastilha de uma crença no sufrágio limitado para uma crença na democracia, embora com fortes salvaguardas para o indivíduo e para as minorias.

mamente autoconfiante, como a da Grã-Bretanha, estava preparada, com James Mill, para confiar em sua própria capacidade de conservar o apoio dos trabalhadores pobres permanentemente, mesmo em uma república democrática.

Os descontentamentos sociais, os movimentos revolucionários e as ideologias socialistas do período pós-napoleônico intensificaram este dilema, e a revolução de 1830 tornou-o mais agudo. O liberalismo e a democracia pareciam mais adversários que aliados; o tríplice slogan da Revolução Francesa – liberdade, igualdade e fraternidade – expressava melhor uma contradição que uma combinação. Naturalmente, isto parecia mais óbvio na pátria da revolução, a França. Alexis de Tocqueville (1805-59), que dedicou sua impressionante inteligência à análise das tendências inerentes à democracia americana (1835) e mais tarde à Revolução Francesa, sobreviveu como o melhor dos críticos liberais moderados da democracia deste período; poderíamos também dizer que tornou-se particularmente apropriado aos liberais moderados do mundo ocidental depois de 1945. Talvez, não estranhamente, em virtude de sua máxima: “Do século XVIII, como nascidos de uma fonte comum, correm dois rios. Um deles carrega os homens para as instituições livres, o outro para o poder absoluto.”⁶ Na Grã-Bretanha, também a vigorosa confiança de James Mill em uma democracia liderada pela burguesia contrasta de forma marcante com a ansiedade de seu filho James Stuart Mill (1806-73) em salvaguardar os direitos das minorias contra as maiorias, que predomina em sua obra *A Respeito da Liberdade* (1859).

II

Enquanto a ideologia liberal perdia assim sua confiança original – mesmo a inevitabilidade ou a desejabilidade do progresso começava a ser colocada em dúvida por alguns liberais –, uma nova ideologia, o socialismo, voltava a formular os velhos axiomas do século XVIII. A razão, a ciência e o progresso eram suas bases firmes. O que distinguia os socialistas de nosso período dos paladinos de uma sociedade perfeita de propriedade comum, que periodicamente aparecem na literatura ao longo da história, era a aceitação incondicional da revolução industrial que criava a verdadeira possibilidade do socialismo moderno. O Conde Claude de Saint-Simon (1760-1825), que é por tradição reconhecido como o primeiro “socialista utópico”, embora seu pensamento na realidade ocupe uma posição bem mais ambígua, foi antes de tudo o apóstolo do “industrialismo” e dos “industrialistas” (duas palavras criadas por ele). Seus discípulos se tornaram socialistas, aúdzes técnicos, financistas e industriais, ou tudo isso em seqüência. O saint-simonismo ocupa, assim, um lugar especial na história do desenvolvimento capitalista e anticapitalista. Na Grã-Bretanha, Robert Owen

(1771-1858) foi um pioneiro muito bem sucedido da indústria algodoeira, e extraiu sua confiança na possibilidade de uma sociedade melhor não só de sua firme crença no aperfeiçoamento humano através da sociedade, mas também da visível criação de uma sociedade de potencial abundância através da revolução industrial. Embora de maneira relutante, Frederick Engels também se envolveu com os negócios algodoeiros. Nenhum dos novos socialistas desejavam retardar a hora da evolução social, embora muitos de seus seguidores o desejassem. Até mesmo Charles Fourier (1772-1837), o menos entusiasta do industrialismo entre os fundadores do socialismo, sustentava que a solução estava além e não atrás dele.

Além disso, os próprios argumentos do liberalismo clássico podiam e foram prontamente transformados contra a sociedade capitalista que eles tinham ajudado a construir. De fato, a felicidade, como dizia Saint-Just, era “uma idéia nova na Europa”,⁷ mas nada era mais fácil de observar que a maior felicidade do maior número de pessoas, que claramente não estava sendo atingida, era a felicidade do trabalhador pobre. Nem era difícil, como William Godwin, Robert Owen, Thomas Hodgskin e outros admiradores de Bentham o fizeram, separar a busca da felicidade das conjecturas de um individualismo egoísta. “O objetivo primordial e necessário de toda a existência deve ser a felicidade”, escreveu Owen,⁸ “mas a felicidade não pode ser obtida individualmente; é inútil esperar-se pela felicidade isolada; todos devem compartilhar dela ou então a minoria nunca será capaz de gozá-la.”

Mais ainda, a economia política clássica em sua forma ricardiana podia virar-se contra o capitalismo, fato este que levou os economistas da classe média posteriores a 1830 a ver Ricardo com alarme, e até mesmo a considerá-lo, como o fez o americano Carey (1793-1879), como fonte de inspiração de agitadores e destruidores da sociedade. Se, como argumentava a economia política, o trabalho representava a fonte de todo o valor, então por que a maior parte de seus produtores viviam à beira da privação? Porque, como demonstrava Ricardo – embora ele se sentisse constrangido em relação às conclusões de sua teoria – o capitalista se apropriava – em forma de lucro – do excedente que o trabalhador produzia além daquilo que ele recebia de volta sob a forma de salário. (O fato de que os proprietários de terras também se apropriassem de uma parte deste excedente não afetou fundamentalmente o assunto.) De fato, o capitalista explorava o trabalhador. Era necessário eliminar os capitalistas para que fosse abolida a exploração. Um grupo de “economistas do trabalho” ricardianos logo surgiu na Grã-Bretanha para fazer a análise e concluir a moral da história.

Se o capitalismo tivesse realmente alcançado aquilo que dele se esperava nos dias otimistas da economia política, tais críticas não teriam tido ressonância. Ao contrário do que freqüentemente se supõe, entre os pobres há poucas “revoluções de melhora do nível de vida”. Mas no período de formação do socialismo, isto é, entre a publicação

da *Nova Visão da Sociedade*, de Robert Owen, lançado a público em 1813-14,⁹ e o *Manifesto Comunista*, de 1848, a depressão, os salários decrescentes, o pesado desemprego tecnológico e as dúvidas sobre as futuras possibilidades de expansão da economia eram simplesmente muito inoportunas. * Portanto, os críticos podiam-se apegar não só à injustiça da economia, mas também aos defeitos de seu funcionamento, a suas "contradições internas". Olhos aguçados pela antipatia detectavam, assim, as flutuações ou "crises" do capitalismo (Sismondi, Wade, Engels) que seus partidários dissimulavam, e cuja possibilidade, de fato, negava uma "lei" associada ao nome de J. B. Say (1767-1832). Dificilmente poderia deixar de advertir que a distribuição crescentemente desigual das rendas nacionais neste período ("os ricos ficando mais ricos e os pobres mais pobres") não era um acidente, mas o produto das operações do sistema. Em poucas palavras, podiam demonstrar não só que o capitalismo era injusto, mas que parecia funcionar mal e, na medida em que funcionava, produzia resultados opostos aos que tinham sido preditos por seus defensores.

Deste modo, os novos socialistas simplesmente se defendiam empurrando os argumentos do liberalismo clássico franco-britânico para além do ponto até onde os liberais burgueses estavam preparados para ir. A nova sociedade por eles defendida também não necessitava abandonar o terreno tradicional do humanismo clássico e do ideal liberal. Um mundo no qual todos fossem felizes e no qual todo indivíduo realizasse livre e plenamente suas potencialidades, no qual reinasse a liberdade e do qual desaparecesse o governo coercitivo era o objetivo máximo de liberais e socialistas. O que distinguia os vários membros da família ideológica descendente do humanismo e do iluminismo - liberais, socialistas, comunistas ou anarquistas - não era a amável anarquia mais ou menos utópica de todos eles, mas sim os métodos para alcançá-la. Neste ponto, entretanto, o socialismo se separava da tradição clássica liberal.

Em primeiro lugar, rompia radicalmente com a suposição liberal de que a sociedade era um mero agregado ou combinação de seus átomos individuais, e que sua força motriz estava no interesse próprio e na competição. Ao fazer isto, os socialistas voltaram à mais antiga de todas as tradições ideológicas humanas: a crença de que o homem é naturalmente um ser comunitário. Os homens, naturalmente, vivem juntos e se ajudam mutuamente. A sociedade não era uma redução necessária, embora lamentável, do natural e ilimitado direito do homem de fazer o que lhe agradasse, mas o cenário de sua vida, felicidade e individualidade. A idéia smithiana de que o intercâmbio de mercadorias equivalentes no mercado garantia de alguma forma a justiça social lhes chocava como algo incompreensível ou imoral. A maior parte do povo comum compartilhava este ponto de vista mesmo quando não

podia expressá-lo. Muitos críticos do capitalismo reagiram contra a óbvia desumanização da sociedade burguesa (o termo técnico "alienação", que os seguidores de Hegel e o próprio Marx, no princípio de sua carreira, usavam, refletia o velho conceito de sociedade mais como o "lar" do homem do que como o simples local das atividades do indivíduo independente), culpando todo o curso da civilização, do racionalismo, da ciência e da tecnologia. Os novos socialistas - ao contrário dos revolucionários do tipo dos velhos artesãos como o poeta William Blake e Jean Jacques Rousseau - tiveram o cuidado de não agir desta forma. Mas partilhavam não só do tradicional ideal da sociedade como o lar do homem, mas também do conceito de que antes da instituição da sociedade de classes e da propriedade os homens tinham, de uma forma ou de outra, vivido em harmonia, conceito este expresso por Rousseau através da idealização do homem primitivo, e também pelos panfletistas radicais menos sofisticados através do mito da antiga liberdade e irmandade dos povos conquistados por governantes estrangeiros - os saxônicos pelos normandos, os gauleses pelos alemães. "O gênio", disse Fourier, "deve redescobrir os caminhos daquela primitiva felicidade e adaptá-la às condições da indústria moderna."¹⁰ O comunismo primitivo buscava através dos séculos e dos oceanos um modelo a propor ao comunismo do futuro.

Em segundo lugar, o socialismo adotou uma forma de argumentação que, se não estava fora do alcance da clássica tradição liberal, tampouco estava muito dentro dela: a argumentação histórica e evolutiva. Para os liberais clássicos, e de fato para os primeiros socialistas modernos, tais propostas eram naturais e racionais, distintas da sociedade irracional e artificial que a ignorância e a tirania tinham, até então, imposto ao mundo. Agora que o progresso e o iluminismo tinham mostrado ao mundo o que era racional, tudo o que restava a ser feito era retirar os obstáculos que evitavam que o senso comum seguisse seu caminho. De fato, os socialistas "utópicos" (seguidores de Saint-Simon, Owen, Fourier e outros) tratavam de mostrar-se tão firmemente convencidos de que a verdade bastava ser proclamada para ser instantaneamente adotada por todos os homens sensatos e de instrução, que inicialmente limitaram seus esforços para realizar o socialismo a uma propaganda endereçada em primeiro lugar às classes influentes - os trabalhadores, embora indubitavelmente viessem a se beneficiar com ele, eram infelizmente um grupo retrógrado e ignorante - e, por assim dizer, à construção de plantas-piloto do socialismo - colônias comunistas e empresas cooperativas, a maioria delas situada nos espaços abertos da América, onde não havia tradições de atraso histórico que se opusessem ao avanço dos homens. A "Nova Harmonia" de Owen se instalou em Indiana, e nos Estados Unidos havia cerca de 34 "falanges" seguidoras de Fourier, criadas em termos nacionais ou importadas, e numerosas colônias inspiradas pelo comunista-cristão Cabet e outros. Os seguidores de Saint-Simon, menos afeitos a experi-

* A própria palavra "socialismo" foi criada na década de 1820.

mentos comunitários, nunca deixaram de buscar um déspota erudito que pudesse levar a cabo suas propostas, e durante certo tempo acreditaram que tinham-no encontrado na inverossímil figura de Mohamed Ali, o governante do Egito.

Havia um elemento de evolução histórica nesta clássica causa racionalista em prol da boa sociedade, já que uma ideologia de progresso implica uma ideologia evolutiva, possivelmente de inevitável evolução através dos estágios do desenvolvimento histórico. Mas só depois que Karl Marx (1818-83) transferiu o centro de gravidade da argumentação socialista de sua racionalidade ou deseabilidade para sua inevitabilidade histórica, o socialismo adquiriu sua mais formidável arma intelectual, contra a qual ainda se erguem defesas polêmicas. Marx extraiu esta linha de argumentação de uma combinação das tradições ideológicas alemãs e franco-britânicas (da economia política inglesa, do socialismo francês e da filosofia alemã). Para Marx a sociedade humana havia inevitavelmente dividido o comunismo primitivo em classes, inevitavelmente se desenvolvia através de uma série de sociedades classistas, cada uma delas "progressista" em seu tempo, a despeito de suas injustiças, cada uma delas contendo as "contradições internas" que, a certa altura, se constituem em obstáculo para o progresso futuro e geram as forças para sua superação. O capitalismo era a última delas, e Marx, longe de limitar-se a atacá-lo, usou toda a sua eloquência ábaladora para proclamar seus empreendimentos históricos. Mas era possível demonstrar, por meio da economia política, que o capitalismo apresentava contradições internas que inevitavelmente o convertiam, até certo ponto, em uma barreira para o progresso e que haviam de mergulhá-lo em uma crise da qual não poderia sair. Além do mais, o capitalismo (como também se poderia demonstrar através da economia política), inevitavelmente criava seu próprio coveiro, o proletariado, cujo número e descontentamento crescia à medida que a concentração do poder econômico em mãos cada vez menos numerosas tornavam-no mais vulnerável, mais fácil de ser derrubado. A revolução proletária devia, portanto, inevitavelmente derrubá-lo. Mas também podia-se demonstrar que o sistema social que correspondia aos interesses da classe trabalhadora era o socialismo ou o comunismo. Como o capitalismo predominara, não só porque era mais racional do que o feudalismo, mas também devido à força social da burguesia, também o socialismo predominaria pela inevitável vitória dos trabalhadores. Seria tolice supor que este era um ideal eterno, o qual os homens poderiam ter realizado se tivessem sido suficientemente inteligentes na época de Luís XIV. O socialismo era o filho do capitalismo. Nem mesmo poderia ter sido formulado de uma maneira adequada antes da transformação da sociedade que criou as condições para seu advento. Mas, uma vez que essas condições existiam, a vitória era certa, pois "a humanidade sempre se propõe apenas as tarefas que pode solucionar".

III

Comparadas com estas relativamente coerentes ideologias do progresso, as de resistência ao progresso mal merecem o nome de sistemas de pensamento. Eram antes atitudes carentes de um método intelectual comum e que confiavam na precisão de sua compreensão das fraquezas da sociedade burguesa e na inabalável convicção de que havia algo mais na vida do que o liberalismo supunha. Conseqüentemente, exigem pouca atenção.

A carga principal de sua crítica era que o liberalismo destruiu a ordem social ou a comunidade que o homem tinha, em outros tempos, considerado como essencial à vida, substituindo-a pela intolerável anarquia da competição de todos contra todos ("cada um por si e Deus por todos")* e pela desumanização do mercado. Neste ponto, os antiprogressistas revolucionários e conservadores, ou seja, os representantes dos pobres e dos ricos, tendiam a concordar até mesmo com os socialistas, convergência esta que foi muito marcante entre os românticos (vide capítulo 14) e produziu fenômenos tão estranhos quanto a "Democracia Conservadora" ou o "Socialismo Feudal". Os conservadores tendiam a identificar a ordem social ideal – ou tão próxima da ideal o quanto fosse possível, pois as ambições sociais dos bem-acomodados são sempre mais modestas do que as dos pobres – com qualquer regime ameaçado pela revolução dupla, ou com alguma específica situação do passado, como por exemplo o feudalismo medieval. Também, naturalmente, enfatizavam o elemento de "ordem", que era o que protegia os que se encontravam nos degraus superiores da hierarquia social contra os que se achavam nos degraus inferiores. Como já vimos, os revolucionários pensavam antes em alguma remota época dourada quando as coisas iam bem para o povo, pois nenhuma sociedade atual era realmente satisfatória para os pobres. Também enfatizavam a ajuda mútua e o sentimento comunitário de tais épocas em vez da sua "ordem".

Contudo, ambos concordavam que em alguns importantes aspectos o velho regime tinha sido ou era melhor do que o novo. Nele, Deus os classificara em superiores e inferiores e ordenara sua condição, o que agradava aos conservadores, mas também impunha deveres (embora leves e mal cumpridos) aos superiores. Os homens eram desigualmente humanos, mas não mercadorias valoradas de acordo com o mercado. Acima de tudo, viviam juntos, em estreitas redes de relações pessoais e sociais, guiados pelo claro mapa do costume, das instituições sociais e da obrigação. Sem dúvida Gentz, o secretário de Metternich, o demagogo e radical jornalista britânico William Cobbett (1762-1835) tinham em mente um ideal medieval muito diferente, mas ambos igualmente atacavam a Reforma que, segundo eles, tinha intro-

* No original: "every man for himself and the devil take the hindmost". (N.T.)

duzido os princípios da sociedade burguesa. E até mesmo Frederick Engels, o mais firme dos que acreditavam no progresso, pintou um quadro ternamente idílico da velha sociedade do século XVIII que a revolução industrial tinha destruído.

Não possuindo uma teoria coerente da evolução, os pensadores antiprogressistas achavam difícil decidir sobre o que tinha acontecido "de errado". Seu réu favorito era a razão, ou mais especificamente, o racionalismo do século XVIII, que procurava de maneira tola e ímpia intrometer-se em assuntos muito complexos para a organização e a compreensão humanas: as sociedades não podiam ser projetadas como máquinas. "Seria melhor esquecer de uma vez por todas", escreveu Burke, "a *Enciclopédia* e todo o conjunto de economistas, e retornar àquelas velhas regras e princípios que fizeram, uma vez, dos príncipes, grandes personagens e felizes as nações." "O instinto, a tradição, a fé religiosa, "a natureza humana", a "verdade" em contraste com a "falsa" razão foram alinhados, dependendo da inclinação intelectual do pensador, contra o racionalismo sistemático. Mas, acima de tudo, o conquistador deste racionalismo viria a ser a história.

Se os pensadores conservadores não tinham o sentido do progresso histórico, tinham em troca um sentido muito preciso da diferença entre as sociedades formadas e estabilizadas natural e gradualmente pela história, e aquelas repentinamente estabelecidas por "artifício". Se não sabiam explicar como se talhavam os trajes históricos, e de fato eles negavam que fossem talhados, sabiam explicar admiravelmente como o prolongado uso lhes tornava mais cômodos. O mais sério esforço intelectual da ideologia antiprogressista foi o da análise histórica e reabilitação do passado, a investigação da continuidade contra a revolução. Seus expoentes mais importantes foram, portanto, não os excêntricos franceses emigrados, como De Bonald (1753-1840) e Joseph De Maistre (1753-1821) que procuraram reabilitar um passado morto, constantemente através de argumentações racionalistas que chegavam à beira da loucura, até mesmo quando seus objetivos foram estabelecer as virtudes do irracionalismo, mas homens como Edmund Burke, na Inglaterra, e a "escola histórica" alemã de juristas que legitimou um antigo regime, ainda existente, em termos de sua continuidade histórica.

IV

Resta considerar um grupo de ideologias singularmente equilibradas entre a progressiva e a antiprogressiva ou, em termos sociais, entre a burguesia industrial e o proletariado de um lado, e as classes aristocráticas e mercantis e as massas feudais do outro. Seus defensores mais importantes foram os radicais "homens pequenos" da Europa Ocidental e dos Estados Unidos e os homens da modesta classe média da Europa Central e Meridional, abrigados confortavelmente, mas não de

maneira totalmente satisfatória, na estrutura de uma sociedade monárquica e aristocrática. Todos acreditavam, de alguma forma, no progresso. Nenhum deles estava preparado para segui-lo até suas lógicas conclusões liberais ou socialistas; os primeiros pelo fato de que estas conclusões teriam condenado os pequenos artesãos, os lojistas, os fazendeiros e os pequenos negociantes a serem transformados ou em capitalistas ou em trabalhadores; os últimos porque eram muito fracos e, depois da experiência da ditadura jacobina, muito aterrorizados para desafiar o poderio de seus príncipes, de quem eram, em muitos casos, funcionários. As opiniões destes dois grupos, portanto, combinam os componentes liberais (e no primeiro caso implicitamente socialistas) com componentes antiliberais, e componentes progressistas com antiprogressistas. Além disso, esta complexidade essencial e contraditória lhes permitia ver mais profundamente a natureza da sociedade do que os liberais progressivos ou antiprogressivos. Forçava-os no sentido da dialética.

O mais importante pensador (ou melhor, gênio intuitivo) deste primeiro grupo de radicais pequeno-burgueses já estava morto em 1789: Jean Jacques Rousseau. Indeciso entre o individualismo puro e a convicção de que o homem só é ele mesmo em comunidade, entre o ideal de um Estado baseado na razão e no receio da razão frente ao "sentimento", entre o reconhecimento de que o progresso era inevitável e a certeza de que destruiria a harmonia do primitivo homem "natural", ele expressava seu próprio dilema pessoal tanto quanto o das classes que não podiam aceitar as promessas liberais dos donos de fábricas nem as certezas socialistas dos proletários. As opiniões daquele homem neurótico e desagradável, mas também grandioso, não nos devem preocupar detalhadamente, pois não houve uma escola de pensamento especificamente rousseauiana nem de políticos tais, exceto por Robespierre e os jacobinos do Ano II. Sua influência intelectual foi penetrante e forte, especialmente na Alemanha e entre os românticos, mas não foi tanto uma influência de um sistema, mas uma influência de atitudes e paixões. Sua influência entre os plebeus e os radicais pequeno-burgueses foi também imensa, mas talvez só entre os de espírito mais confuso, tais como Mazzini e nacionalistas de sua espécie, é que foi predominante. Em geral, ela se fundiu com adaptações muito mais ortodoxas do racionalismo do século XVIII, tais como as de Thomas Jefferson (1743-1826) e de Thomas Paine (1737-1809).

As recentes modas acadêmicas apresentam uma tendência para interpretá-lo profundamente mal. Têm ridicularizado a tradição que o agrupa junto a Voltaire e aos enciclopedistas como um pioneiro do iluminismo e da Revolução, já que foi seu crítico. Mas os que foram influenciados por ele então consideravam-no como parte do iluminismo, e os que reimprimiram suas obras em pequenas oficinas radicais no princípio do século XIX automaticamente o colocaram ao lado de Voltaire, d'Holbach e outros. Os críticos liberais recentes lhe têm atacado como o precursor do "totalitarismo" de esquerda. Mas, de fato,

ele não exerceu nenhuma influência sobre a principal tradição do comunismo moderno e do marxismo.* Seus seguidores típicos foram durante todo o nosso período, e desde então, os radicais pequeno-burgueses do tipo jacobino, jeffersoniano ou mazziniano: fanáticos da democracia, do nacionalismo e de um Estado de pequenos homens independentes com igual distribuição de propriedade e algumas atividades de beneficência. Em nosso período, ele era considerado, acima de tudo, o paladino da *igualdade*, da liberdade contra a tirania e a exploração ("o homem nasce livre, mas em todas as partes do mundo se acha acorrentado"), da democracia contra a oligarquia, do "homem natural", simples, não estragado pelas falsificações do dinheiro e da educação, e do "sentimento" contra o cálculo frio.

O segundo grupo, que talvez possa ser chamado mais adequadamente o da filosofia alemã, era bem mais complexo. Além disso, visto que seus membros não tinham nem poder para derrubar suas sociedades nem os recursos econômicos para fazer uma revolução industrial, tendiam a se concentrar na construção de elaborados sistemas gerais de pensamento. Havia poucos liberais clássicos na Alemanha. Wilhelm von Humboldt (1767-1835), irmão do grande cientista, foi o mais notável. Entre os intelectuais das classes média e superior, a atitude mais comum, bem adequada a uma classe em que figuravam tantos servidores civis e professores a serviço do Estado, era talvez a crença na inevitabilidade do progresso e nos benefícios do avanço econômico e científico, combinada à crença nas virtudes de uma administração burocrática de ilustrado paternalismo e um senso de responsabilidade entre as hierarquias superiores. O grande Goethe, ele mesmo ministro e conselheiro privado de um pequeno Estado, ilustra esta atitude muito bem.¹⁹ As exigências da classe média - constantemente formuladas filosoficamente como consequência inevitável das tendências da história - levadas a termo por um estado erudito: tal representa melhor o liberalismo alemão moderado. O fato de que os Estados alemães, em seu apogeu, tinham sempre tomado uma iniciativa eficiente e viva na organização do progresso econômico e educacional, e que um completo *laissez-faire* não fora uma política particularmente vantajosa para os homens de negócios alemães, não diminuiu a importância desta atitude.

Entretanto, embora assim possamos assimilar a perspectiva prática dos pensadores da classe média alemã (permitida pelas peculiaridades de sua posição histórica) àquela de seus oponentes em outros países, não é certo que possamos desta maneira explicar a frieza muito marcante em relação ao liberalismo clássico em sua forma pura que

* Em quase 40 anos de correspondência mútua, Marx e Engels mencionaram-no somente três vezes, por acaso, ou de modo bastante negativo. Entretanto, apreciavam, de passagem, seu enfoque dialético que antecipou o enfoque dialético de Hegel.

atravessa a maior parte do pensamento alemão. Os lugares-comuns liberais - materialismo ou empirismo filosófico, Newton, a análise cartesiana e o resto - desagradavam muito a maioria dos pensadores alemães; em troca, o misticismo, o simbolismo e as vastas generalizações sobre conjuntos orgânicos os atraíam visivelmente. Possivelmente uma reação nacionalista contra a cultura francesa predominante no início do século XVIII intensificava este teutonismo do pensamento alemão. Mais provavelmente, a persistência da atmosfera intelectual da última época em que a Alemanha tinha sido econômica, intelectual e, até certo ponto, politicamente predominante era responsável por isto, pois o declínio do período entre a Reforma e o final do século XVIII tinha preservado o arcaísmo da tradição intelectual alemã exatamente da mesma forma que mantido inalterada a aparência das pequenas cidades alemães do século XVI. Em todo caso, a atmosfera fundamental do pensamento alemão - fosse na filosofia, nas ciências ou nas artes - diferia marcadamente da principal tradição do século XVIII na Europa Ocidental.* Em uma época em que a clássica visão do século XVIII estava-se aproximando de seus limites, isto deu ao pensamento alemão alguma vantagem, e ajuda a explicar sua crescente influência intelectual no século XIX.

Sua expressão mais monumental foi a filosofia clássica alemã, um corpo de pensamento criado entre 1760 e 1830 juntamente com a literatura clássica alemã e em íntima ligação com ela. (Não se deve esquecer que o poeta Goethe era um cientista e um "filósofo natural" de distinção, e o poeta Schiller não só era professor de história** mas autor de inestimáveis tratados filosóficos.) Emanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) são seus dois grandes luminares. Depois de 1830, o processo de desintegração que já vimos em ação ao mesmo tempo dentro da economia política clássica (a flor intelectual do racionalismo do século XVIII) também ocorreu dentro da filosofia alemã. Suas consequências foram os "jovens hegelianos" e finalmente o marxismo.

A filosofia clássica alemã foi, devemos sempre nos lembrar disto, um fenômeno verdadeiramente burguês. Todas as suas principais figuras (Kant, Hegel, Fichte, Schelling) saudaram com entusiasmo a Revolução Francesa e de fato permaneceram fiéis a ela durante um considerável tempo (Hegel defendeu Napoleão até a batalha de Iena em 1806). O iluminismo foi a estrutura do pensamento típico do século XVIII de Kant e o ponto de partida de Hegel. A filosofia de ambos era

* Isto não se aplica à Áustria, que tinha passado por uma história muito diferente. A principal característica do pensamento austríaco era a de que não havia absolutamente ninguém que merecesse atenção, embora nas artes (especialmente na música, na arquitetura e no teatro) e em algumas ciências aplicadas o Império Austríaco houvesse se distinguido bastante.

** Seus dramas históricos - exceto a trilogia de Wallenstein - contêm algumas inexistências poéticas que não eram de se esperar.

profundamente impregnada da idéia de progresso: o primeiro grande empreendimento de Kant foi sugerir uma hipótese da origem e desenvolvimento do sistema solar, enquanto toda a filosofia de Hegel é a da evolução (ou a historicidade em termos sociais) e do progresso necessário. Assim, enquanto Hegel desde o início sentiu aversão pela ala de extrema esquerda da Revolução Francesa e finalmente se tornou extremamente conservador, ele nunca e em nenhum momento duvidou da necessidade histórica daquela revolução como base e fundamento da sociedade burguesa. Além disso, ao contrário da maioria dos filósofos acadêmicos posteriores, Kant, Fichte e notadamente Hegel estudaram alguns economistas (os fisiocratas no caso de Fichte, os britânicos no caso de Kant e Hegel), e é razoável acreditar-se que Kant e o jovem Hegel teriam-se considerado persuadidos por Adam Smith.¹⁴

Esta tendência burguesa da filosofia alemã é, em um aspecto, mais óbvia em Kant, que permaneceu durante toda a sua vida sendo um homem da esquerda liberal – entre seus últimos escritos (1795) se encontra um nobre apelo em favor da paz universal mediante uma federação mundial de repúblicas que renunciariam à guerra –, mas em outro aspecto é mais obscura do que em Hegel. No pensamento de Kant, confinado na modesta e simples residência de um professor na remota região prussiana de Koenigsberg, o conteúdo social tão específico nos pensadores ingleses e franceses é reduzido a uma abstração austera, embora sublime; particularmente a abstração moral da “vontade”. * O pensamento de Hegel é, como sabem todos os seus leitores, por penosa experiência, bastante abstrato. Ainda assim, ao menos inicialmente, é evidente que suas abstrações são tentativas de buscar um acordo com a sociedade – a sociedade burguesa; e de fato, em sua análise do trabalho como o fator fundamental da humanidade (“o homem faz as ferramentas porque é um ser dotado de razão, e esta é a primeira expressão de sua Vontade”, como diz ele em suas conferências de 1805-6)¹⁵ Hegel empunhou, de uma maneira abstrata, as mesmas ferramentas que os economistas clássicos liberais, e incidentalmente forneceu um de seus princípios a Marx.

Contudo, desde o princípio, a filosofia alemã diferia do liberalismo clássico em importantes aspectos, mais notadamente em Hegel do que em Kant. Em primeiro lugar, era deliberadamente idealista e rejeitava o materialismo ou o empirismo da tradição clássica. Em segundo lugar, enquanto a unidade básica da filosofia de Kant é o indivíduo – embora sob a forma de consciência individual –, o ponto de partida de Hegel é o coletivo (isto é, a comunidade), que ele vê se desintegrando em indivíduos sob o impacto do desenvolvimento histórico. E, de fato,

a famosa *dialética* hegeliana, a teoria do progresso (em qualquer campo) através da interminável resolução de contradições, bem pode ter recebido seu estímulo inicial deste profundo conhecimento da contradição entre o individual e o coletivo. Além do mais, desde o início, sua posição à margem da área do impetuoso avanço liberal-burguês, e talvez sua completa inabilidade de participar dele, fez com que os pensadores alemães se sentissem mais conscientes de seus limites e contradições. Sem dúvida era inevitável, mas não foi ela que trouxe grandes perdas e grandes ganhos? Não deveria, por seu turno, ser substituída?

Portanto, concluímos que a filosofia clássica, especialmente a hegeliana, corre paralelamente à visão de mundo, impregnada de dilemas, de Rousseau, embora contrariamente a ele os filósofos fizessem esforços titânicos para incluir suas contradições em sistemas únicos, abrangentes e intelectualmente coerentes. (Rousseau, incidentalmente, teve uma enorme influência emocional sobre Emanuel Kant, que, segundo se diz, interrompeu seu invariável hábito de dar um costumeiro passeio vespertino somente duas vezes, uma pela queda da Bastilha e outra – durante vários dias – para a leitura de *Émile*.) Na prática, os desapontados filósofos revolucionários enfrentavam o problema da “reconciliação” com a realidade, que no caso de Hegel tomou a forma, após anos de hesitação – permaneceu indeciso a respeito da Prússia até depois da queda de Napoleão e, como Goethe, não teve interesse nas guerras de libertação – de uma idealização do Estado prussiano. Na teoria, a transitoriedade da sociedade historicamente condenada foi construída dentro de sua filosofia. Não havia verdade absoluta. Nem sequer o mesmo desenvolvimento do processo histórico, que teria lugar através da dialética da contradição e era entendido por um método dialético, ou pelo menos assim o acreditavam os “jovens hegelianos” da década de 1830, prontos a seguir a lógica da filosofia clássica alemã além do ponto em que seu grande professor desejou parar (pois estava ansioso, um tanto illogicamente, para terminar a história com a noção da Idéia Absoluta), como depois de 1830 estiveram dispostos a retomar a estrada da revolução que seus predecessores haviam abandonado, ou (como Goethe) nunca tinham escolhido para trilhar. Mas o resultado da revolução em 1830-48 não foi tão somente a conquista do poder pela classe média liberal. E o intelectual revolucionário que surgiu da desintegração da filosofia clássica alemã não foi um girondino ou um filósofo radical, mas sim Karl Marx.

Assim, o período da revolução dupla viu o triunfo e a mais elaborada expressão das radicais ideologias da classe média liberal e da pequena burguesia, e sua desintegração sob o impacto dos Estados e das sociedades que haviam contribuído para criar, ou pelo menos recebido de braços abertos. O ano de 1830, que marca o renascimento do maior movimento revolucionário da Europa Ocidental depois da quietude que se seguiu à vitória de Waterloo, também marca o início de sua crise. Tais ideologias ainda sobreviveriam, embora bastante diminuídas: nenhum economista liberal clássico do último período tinha a estatura

* Assim, Lukacs demonstra que o concreto paradoxo smithiano da “mão escondida”, que produz resultados socialmente benéficos a partir do antagonismo egoísta dos indivíduos, em Kant se transforma na pura abstração de uma “sociabilidade anti-social”. (*Der Junge Hegel*, p. 409.)

de Smith ou de Ricardo (nem sequer J. S. Mill, que se tornou o típico filósofo-economista liberal britânico da década de 1840); nenhum filósofo clássico alemão viria a ter o alcance ou o poder de Kant e Hegel; e os girondinos e jacobinos da França de 1830, 1848 e depois disso seriam pigmeus comparados a seus ancestrais de 1789-94. Os Mazzinis da metade do século XIX não podiam-se comparar de forma alguma com os Jean Jacques Rousseau do século XVIII. Mas a grande tradição - a principal corrente de desenvolvimento intelectual desde a Renascença - não morreu; foi transformada em seu oposto. Marx foi, em estatura e enfoque, o herdeiro dos economistas e filósofos clássicos. Mas a sociedade da qual ele esperava se tornar profeta e arquiteto era muito diferente da deles.

Décimo-Quarto Capítulo

AS ARTES

Sempre há um gosto da moda: um gosto para escrever as cartas - um gosto para representar Hamlet - um gosto pelas leituras filosóficas - um gosto pelo brilhante - um gosto pelo simples - um gosto pelo tético - um gosto pelo terno - um gosto pelo feio - um gosto pelos bandidos - um gosto pelos fantasmas - um gosto pelo diabo - um gosto pelas dançarinas francesas e as cantoras italianas, pelas suíças e tragédias alemãs - um gosto por gozar os prazeres do campo em novembro e os do inverno em Londres até o fim da canícula - um gosto pela fabricação de sapatos - um gosto por viagens pitorescas - um gosto pelo próprio gosto, ou por fazer ensaios sobre o gosto.

A Querida Sra. Pinmoney em T. L. Peacock, *Melincourt* (1816)

Em proporção à riqueza do país, quão poucos são os belos prédios na Grã-Bretanha...; que escasso o emprego de capital em museus, quadros, pérolas, objetos raros, palácios, teatros e outros objetos improdutivos! Isto que é o principal fundamento da grandeza do país, é constantemente verificado pelos viajantes estrangeiros e por alguns de nossos próprios jornalistas, como uma prova de nossa inferioridade.

S. Laing, *Notas de um Viajante sobre as Condições Políticas e Sociais da França, Prússia, Suíça, Itália e outras partes da Europa*, 1842.

I

A primeira coisa que surpreende a qualquer um que tente analisar o desenvolvimento das artes neste período de revolução dupla é seu extraordinário florescimento. Meio século que inclui Beethoven e Schubert, o maduro e velho Goethe, os jovens Dickens, Dostoiévsky, Verdi e Wagner, o último de Mozart e toda ou a maior parte de Goya, Pushkin e Balzac, para não mencionarmos um batalhão de homens que seriam gigantes em qualquer outra companhia, pode servir de comparação com qualquer outro período de mesma duração na história do mundo. Grande parte desta extraordinária abundância se deveu à res-

20. G. Mori, Osservazioni sul libero-scambismo dei moderati nel Risorgimento, *Riv. Storic. del Socialismo*, III, 1960, p. 8.
21. C. Issawi, Egypt since 1800, *Journal of Economic History*, março de 1961, XXI, p. 1.

CAPÍTULO 10

1. F. Engels, *Condition of the Working Class in England*, capítulo XII.
2. M. Capefigue, *Histoires des Grandes Operations Financières*, IV (1860), p. 255.
3. M. Capefigue, *loc. cit.*, pp. 254, 248-9.
4. A. Beauvilliers, *L'Art du Cuisinier* (Paris 1814).
5. H. Sée, *Histoire Economique de la France*, II, p. 216.
6. A. Briggs, Middle Class Consciousness in English Politics 1780-1846, *Past and Present*, 9 de abril de 1956, p. 68.
7. Donald Read, *Press and People 1790-1850* (1961), p. 26.
8. S. Smiles, *Life of George Stephenson* (ed. 1881), p. 183.
9. Charles Dickens, *Hard Times*.
10. Léon Faucher, *Etudes sur l'Angleterre*, I (1842), p. 322.
11. M. J. Lambert-Dansette, *Quelques familles du patronat textile de Lille-Armentières* (Lille 1954), p. 659.
12. Oppermann, *Geschichte d. Königreichs Hannover*, citado em T. Klein, 1848, *Der Vorkampf* (1914), p. 71.
13. G. Schilfert, *Sieg u. Niederlage d. demokratischen Wahlrechts in d. deutschen Revolution 1848-9* (1952), pp. 404-5.
14. Mulhall, *op. cit.*, p. 259.
15. W. R. Sharp, *The French Civil Service* (Nova Iorque, 1931), pp. 15-16.
16. *The Census of Great Britain in 1851* (Londres, Longman, Brown, Green and Longmans, 1854), p. 57.
17. R. Portal, La naissance d'une bourgeoisie industrielle en Russie dans la première moitié du XIX siècle. *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, Douzième série, II, 1959.
18. Viena, *Verwaltungsarchiv*, Polizeihofstelle, H 136/1834.
19. A Girault et L. Milliot, *Principes de Colonisation et de Législation Coloniale* (1938), p. 359.
20. Louis Chevalier, *Classes Laborieuses et Classes Dangereuses* (Paris, 1958) III, parte 2, discute o emprego do termo "bárbaro", tanto pelos que eram hostis quanto pelos que eram simpatizantes dos trabalhadores pobres na década de 1840.
21. D. Simon, Master and Servant in J. Saville ed., *Democracy and the Labour Movement* (1954).
22. P. Jaccard, *Histoire Sociale du Travail* (1960), p. 248.
23. P. Jaccard, *op. cit.*, p. 249.

CAPÍTULO 11

1. O tecelão Hauffe, nascido em 1807, citado em Alexander Schmeer, *Ueber die Noth der Leinen-Arbeiter in Schlesiens...* (Berlim, 1844), p. 16.

2. O teólogo P. D. Michele Augusti, *Della libertà ed eguaglianza degli uomini nell'ordine naturale e civile* (1790), citado em A. Cherubini, *Dottrine e Metodi Assistenziali dal 1789 al 1848* (Milão 1958), p. 17.
3. E. J. Hobsbawm, *The Machine Breakers, Past and Present*, I, 1952.
4. "About Some Lancashire Lads" em *The Leisure Hour* (1881). Devo esta referência a A. Jenkin.
5. "die Schnapspest im ersten Drittel des Jahrhunderts", *Handwoerterbuch d. Staatswissenschaften* (2a. edição), art. "Trunksucht".
6. L. Chevalier, *Classes Laborieuses et Classes Dangereuses*, *passim*.
7. J. B. Russel, *Public Health Administration in Glasgow* (1903), p. 3.
8. A. Chevalier, *op. cit.*, pp. 233-4.
9. E. Neuss, *Entstehung u. Entwicklung d. Klasse d. besitzlosen Lohnarbeiter in Halle* (Berlim, 1958), p. 283.
10. J. Kuczynski, *Geschichte der Lage der Arbeiter* (Berlim, 1960), Vol. 9, p. 264 e seg.; Vol. 8 (1960), p. 109 e seg.
11. R. J. Rath, The Habsburgs and the Great Depression in Lombardo-Venetia 1814-18. *Journal of Modern History*, XIII, p. 311.
12. M. C. Muehleemann, Les prix des vivres et le mouvement de la population dans le canton de Berne 1782-1881. *IV Congrès International d'Hygiène* (1883).
13. F. J. Neumann, Zur Lehre von d. Lohngesetzen, *Jb. f. Nat. Oek.*, 3a. série, IV, 1892, p. 347 e seg.
14. R. Scheer, *Entwicklung d. Annaberger Posamentierindustrie im 19. Jahrhundert* (Leipzig, 1909), pp. 27-8, 33.
15. N. McCord, *The Anti-Corn Law League* (1958), p. 127.
16. "Par contre, il est sûr que la situation alimentaire, à Paris, s'est deteriorée peu à peu avec le XIX siècle, sans doute jusqu'au voisinage des années 50 ou 60." R. Philippe em *Annales* 16,3, 1961, 567. Para cálculos análogos em relação a Londres, cf. E. J. Hobsbawm, *The British Standard of Living*, *Economic History Review*, X, 1, 1957. O total de consumo per capita de carne na França parece ter permanecido inalterado de 1812 a 1840 (*Congrès Internationale d'Hygiène Paris 1878* (1880), vol. I, p. 432).
17. S. Pollard, *A History of Labour in Sheffield* (1960), pp. 62-3.
18. H. Ashworth em *Journal Stat. Soc.* V (1842), p. 74; E. Labrousse ed., *Aspects de la Crise... 1846-51*, (1956), p. 107.
19. *Statistical Committee appointed by the Anti-Corn Law Conference... March 1842* (s/d), p. 45.
- 19a. R. K. Webb em *English Historical Review*, LXV (1950), p. 333 e seg.
20. Citado em A. E. Musson, *The Ideology of Early Co-operation in Lancashire and Cheshire; Transactions of the Lancashire and Cheshire Anti-quarian Society*, LXVIII, 1958, p. 120.
21. A. Williams, *Folksongs of the Upper Thames* (1923), p. 105 reproduz uma versão semelhante bem mais voltada para consciência de classe.
22. A. Briggs, The Language of "class" in early nineteenth century England, em A. Briggs e J. Saville ed., *Essays in Labour History* (1960); E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les Idées Sociales*, III (Cours de la Sorbonne), pp. 168-9; E. Coornaert, *La pensée ouvrière et la conscience de classe en*

- France 1830-48, em *Studi in Onore di Gino Luzzato*, III (Milão, 1950), p. 28; G. D. H. Cole, *Attempts at General Union* (1953), p. 161.
23. A. Soboul, *Les Sansculottes de Paris en l'an II* (1958), p. 660.
 24. S. Pollard, *op. cit.*, pp. 48-9.
 25. Th. Mundt, *Der dritte Stand in Deutschland und Preussen...* (Berlim, 1847), p. 4, citado por J. Kuczynski, *Gesch. d. Lage d. Arbeiter* 9, p. 169.
 26. Karl Biedermann, *Vorlesungen ueber Socialismus und Sociale Fragen* (Leipzig, 1847), citado por Kuczynski, *op. cit.*, p. 71.
 27. M. Tylecote, *The Mechanics' Institutes of Lancashire before 1851* (Manchester, 1957), VIII.
 28. Citado em *Revue Historique* CCXXI (1959), p. 138.
 29. P. Gosden, *The Friendly Societies in England 1815-75* (1961), pp. 23, 31.
 30. W. E. Adams, *Memoirs of a Social Atom*, I, pp. 163-5 (Londres, 1903).

CAPÍTULO 12

1. Civiltà Cattolica II, 122, citado em E. Dal Pane, *Il socialismo e le questione sociale nella prima annata della Civiltà Cattolica (Studi Onore di Gino Luzzato, Milão, 1950)*, p. 144.
2. Haxthausen, *Studien ueber...Russland* (1847), I, p. 388.
3. cf. a descrição feita por Antonio Machado a respeito do cavaleiro da Andaluzia, em *Poesias Completas* (editora Austral), pp. 152-4: "Grán pagano./Se hizo hermano/De una santa cofradia" etc.
4. G. Duveau, *Les Instituteurs* (1957), pp. 3-4.
- 4a. J. S. Trimmingham, *Islam in West Africa* (Oxford, 1959), p. 30.
5. A. Ramos, *Las culturas negras en el mundo nuevo* (México, 1943), p. 277 e seg.
6. W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition* (1956), p. 204.
7. *Census of great Britain 1851: Religious Worship in England and Wales* (Londres, 1854).
8. Mulhall, *Dictionary of Statistics: "Religion"*.
9. Mary Merryweather, *Expperience of Factory Life* (3ª edição, Londres, 1862), p. 18. A referência é em relação à década de 1840.
10. T. Rees, *History of Protestant Non-conformity in Wales* (1861).
11. Marx-Engels, *Werke* (Berlim, 1956), I, p. 378.
12. *Briefwechsel zwischen Fr. Gentz und Adam Müller*, Gentz a Müller, 7 de outubro de 1819.
13. Gentz a Müller, 19 de abril de 1819.

CAPÍTULO 13

1. *Archives Parlementaires 1787-1860 t. VIII*, p. 429. Foi este o primeiro rascunho do parágrafo 4 da Declaração do Homem e do Cidadão.
2. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, 1789, parágrafo 4.
3. E. Roll, *A History of Economic Thought* (edição de 1948), p. 155.
4. *Oeuvres de Condorcet* (edição de 1804) XVIII, p. 412; (*Ce que les citoyens ont le droit d'attendre de leur représentants.*) R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, I, (1959), pp. 13-20, sustenta - de maneira pouco con-

vincente - que o liberalismo era mais claramente "democrático" do que aqui se sugere.

5. cf. C. B. Macpherson, Edmund Burke (*Transactions of the Royal Society of Canada*, LIII, Seção II, 1959, pp. 19-26).
6. Citado em J. L. Talmon, *Political Messianism* (1960), p. 323.
7. Rapport sur le mode d'exécution du décret du 8 ventôse, an II (*Oeuvres Complètes*, II, 1908, p. 248).
8. *The Book, of the New Moral World*, parte IV, p. 54.
9. R. Owen, *A New View of Society: or Essays on the Principle of the Formation on the Human Character*.
10. Citado em Talmon, *op. cit.*, p. 127.
11. K. Marx, *Preface to the Critique of Political Economy*.
12. *Letter to the Chevalier de Rivarol*, 1º de junho de 1791.
13. Para sua "declaração de fé política", vide Eckermann, *Gespraech mit Goethe*, 1º de abril de 1824.
14. G. Lukacs, *Der junge Hegel*, p. 409 para Kant, *passim* - esp. II, 5, para Hegel.
15. Lukacs, *op. cit.*, pp. 411-12.

CAPÍTULO 14

1. S. Laing, *Notes of a Traveller on the Social and Political State of France, Prussia, Switzerland, Italy and other parts of Europe, 1842* (edição de 1854), p. 275.
2. *Oeuvres Complètes*, XIV, p. 17.
3. H. E. Hugo, *The Portable Romantic Reader* (1957), p. 58.
4. *Fragmente Vermischten Inhalts* (Novalis, *Schriften*, Iena, 1923), III, pp. 45-6.
5. Tirado de *The Philosophy of Fine Art* (Londres, 1920), V. I., p. 106 e seg.
6. E. C. Batho, *The Later Wordsworth* (1933), p. 227, ver também pp. 46-7, 197-9.
7. Mario Praz, *The Romantic Agony* (Oxford, 1933).
8. L. Chevalier, *Classes Larorieuses et Classes Dangereuses à Paris dans la première moitié du XIX siècle*. (Paris, 1958).
9. Ricarda Huch, *Die Romantik*, I, p. 70.
10. P. Jourda, *L'exotisme dans la littérature française depuis Chateaubriand* (1939), p. 79.
11. V. Hugo, *Oeuvres Complètes*, XV, p. 2.
12. *Oeuvres Complètes*, IX (Paris, 1879), p. 212.
13. cf. M. Thibert, *Le rôle social de l'art d'après les Saint-Simoniens* (Paris, s/d).
14. P. Jourda, *op. cit.*, pp. 55-6.
15. M. Capetigue, *Histoire des Grandes Opérations Financières*, IV, pp. 252-3.
16. James Nasmyth, *Engineer, An Autobiography*, ed. Samuel Smiles (1897), p. 177.
17. *Ibid.*, pp. 243, 246, 251.
18. E. Halévy, *History of the English People in the Nineteenth Century* (brochura), I, p. 509.