

DESTINO DA REVOLUÇÃO

H. C. Lima Vaz
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

Dois séculos nos separam da Revolução francesa. A data bicentenária traz de novo ao primeiro plano da memória histórica do Ocidente o frêmito da grande comoção que acompanhou o evento celebrado como iniciador de uma nova idade do mundo e que os espíritos pensantes da época saudaram, segundo o testemunho célebre de Hegel, como o romper de uma esplêndida aurora. Ao cabo de dois séculos de prodigiosa história inaugurada com as peripécias do ciclo revolucionário — um ciclo que se tornará clássico na tipologia das revoluções — renasce a grande interrogação em torno do sentido do evento inaugural: o que foi — o que é — a Revolução? Com efeito, sobre a complexidade quase infinita que envolve atores, acontecimentos, lugares, circunstâncias, acidentes na trama empírica da história efetivamente vivida, para essa entidade *sui generis* que se chama Revolução. Quaisquer que sejam os problemas que a existência de uma tal entidade (como de outras análogas como Nação, Povo, ou mesmo Estado) coloque à epistemologia do conhecimento histórico, ela existe na medida mesma em que sua existência torna-se decisiva e determinante para sucessivas gerações, e é objeto inquestionável de estudo para esses profissionais da história narrada e pensada que são os historiadores. O imenso mar da bibliografia sobre a Revolução francesa vem recebendo, nestes anos que prepararam as comemorações de 1989, novas e abundantes correntes de erudição, de crítica histórica, de ensaios de interpretação e filosofia da história. Mas todo esse redobrado e intenso esforço de documentação e leitura dos acontecimentos

acaba convergindo para a tarefa fundamental qual seja a de “pensar a Revolução francesa”, segundo o título da obra recente de François Furet (*Penser la Révolution française*, nouv. éd., Paris, Gallimard, 1983).

Tarefa, com efeito, fundamental, e aparentemente não terminada se pensarmos que, desde a sua primeira aparição, o fenômeno revolucionário surpreendeu e impressionou pela sua novidade, pela sua radicalidade, pela audácia dos seus propósitos e pelo excesso das suas práticas, de sorte a se revestir, aos olhos dos contemporâneos que tentaram pensá-lo — de Kant a Burke — com os traços de um enigma que era necessário decifrar. Um enigma que, ainda em 1858, apaixonava e intrigava a mente arguta e profunda de Alexis de Tocqueville (ver F. Furet, op. cit. p. 211, n. 26); e, em nosso tempo, desafiou novamente a lucidez e o vigor interpretativo de Hannah Arendt, de Eric Weil, de tantos historiadores e filósofos da política.

O que aqui se propõe como contribuição hermenêutica para as comemorações bicentenárias é pensar a Revolução à luz da categoria de *destino*. Essa categoria, não a entendemos aqui como exprimindo a seqüência de um acontecimento cego, mas enquanto traduz a lógica imanente de um processo histórico que se constitui e avança pelo entrelaçamento dialético entre natureza e liberdade, entre o aleatório acontecer histórico e a densa necessidade que o livre agir do homem inscreve na face muda das coisas e do tempo. Na verdade, como mostrou outrora Theodor Steinbüchel, o destino é uma categoria histórico-cultural (*Geistkategorie*), não uma categoria natural. Nesse uso hermenêutico que dela aqui fazemos não é a *moira*, desígnio misterioso que submete deuses e homens, nem a *anánke*, a infrangível lei das coisas. Será, mais propriamente a *tyche*, a sorte que guarda em si a lógica secreta das opções e das ações humanas, que une os fios de inúmeras intrigas e fatalidades, de condições e circunstâncias, e que tudo organiza na constelação de um *kairós*, de um denso tempo de eventos — o tempo de um *destino* — iniciando uma história, cuja sorte então é lançada. Se é verdade que a Revolução tornou-se o *destino* do mundo moderno, como quer Joachim Ritter na sua magistral interpretação da leitura hegeliana da Revolução francesa (ver *Hegel et la Révolution française*, tr. fr., Paris, Beauchesne, 1970, p. 64), será conveniente tentar explicitar a lógica desse destino e tentar decifrar a sua inscrição no corpo de uma história que chega ao limiar do terceiro milênio tendo como problema maior aquele mesmo que está na origem da Revolução, que ela traduziu em fórmulas excessivas e que não soube resolver: o problema da “realização política concreta da liberdade” (Ritter, op. cit., p. 25).

Pensar a Revolução como *destino* significa, pois, antes de mais nada, pensar a representação e a prática da ação histórica que configuram o *kairós* revolucionário e conduzem as vicissitudes do seu desenrolar. Num livro que já é clássico (ver *Essai sur la Révolution*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1967), Hannah Arendt insiste justamente na novidade e originalidade do fenômeno revolucionário moderno, protagonizado pela Revolução americana e, sobretudo, pela Revolução francesa. Ela assinala a diferença entre a Revolução moderna e a transformação (*metabolé*) das formas de governo cujo estudo constitui, de Heródoto a Políbio e a Cícero um *tópos* consagrado da literatura política clássica. Segundo Arendt, dois traços fundamentais definiriam a originalidade do fenômeno revolucionário nos tempos modernos: a instituição da liberdade (*constitutio libertatis*) e o começo absoluto de um novo tempo (*novus ordo saeculorum*). Arendt assinala a significação decisiva da mudança aparentemente inocente que os homens da Revolução americana fizeram sofrer ao verso célebre da IV Écloga de Virgílio, quando *magnus ordo saeculorum* transforma-se em *novus ordo saeculorum* (ver igualmente, sobre essa questão, H. Arendt, *La vie de l'esprit II, Le Vouloir*, tr. fr., Paris, PUF, 1983, pp. 232-247). O primeiro traço significa, então, que o espaço político se abre para além da simples libertação dos constrangimentos da opressão ou da tirania, e torna-se o lugar da liberdade exultante e participativa, que se torna fonte de direito e poder. O segundo significa a implantação, no coração da história, de uma instância absoluta a partir da qual tudo começa novamente e diante da qual tudo o mais torna-se caduco e obsoleto: a majestade divina do Povo (e seus avatares futuros como a Nação, o Proletariado, o Partido, o Chefe...). Esses traços definiriam a Revolução como *Sollen*, como um dever-ser normativo da história por vir. Eles iriam compor, assim, a face da Revolução como *destino*. A partir daí a reflexão retrospectiva volta-se, então, para a efetivação histórica da Revolução — das revoluções — ou para o seu *ser* nos tempos pós-revolucionários: da Revolução como destino passa a interrogar-se sobre o destino da Revolução.

Ao acentuar a novidade e a originalidade do evento revolucionário nos tempos modernos, Arendt situa-o, no entanto e acertadamente, no espaço histórico criado com a invenção grega do político. Mesmo que se oponha o ciclo das mudanças da *politíeia* descrito por Platão ou Aristóteles à Revolução no sentido de um Robespierre ou de um Lênin, é em torno da essência do político ou é no interior do espaço definido pela lógica do político que se desenha a figura inquietante da Revolução e do seu destino. Como entendê-la?

A invenção do espaço político teve como alvo a solução do problema da ordem e da estabilidade do corpo social pelo recurso institucionalizado ao consenso, fruto da razão (*logos*) e pela progressiva eliminação da força e da violência, frutos do excesso (*hybris*). O homem é animal político (*zôon politikón*) enquanto capaz de diálogo e de persuasão (*zôon logikón*), e de discernimento racional do justo e do injusto. Essa a lição definitiva da filosofia política clássica. Ora, sendo a razão essencialmente crítica e questionadora, e sendo inumeráveis as ocasiões, circunstâncias, motivações, objetos em torno dos quais se trava a discussão e se solicita a decisão no seio do corpo político, o consenso fundamental que une os cidadãos na aceitação da própria constituição (*politeia*) é essencialmente mutável e deve ser permanentemente ratificado. Nesse sentido é permitido dizer que a constituição do corpo político é essencialmente dinâmica e na sua própria natureza está inscrita a possibilidade da sua transformação num ciclo de formas a cuja análise Aristóteles deu uma expressão clássica no V livro da *Política*. A revolução como mudança está, assim, ligada indissoluvelmente ao destino do corpo político não apenas em razão da mutabilidade e caducidade das coisas humanas, mas em virtude da própria lógica que rege a sua estrutura. As sociedades pré-políticas (chamemo-las, para simplificar, *despóticas*) não conhecem a mudança ou a revolução porque são, por definição, estáticas, sendo mantidas pela força e construindo seu universo simbólico sobre o mito da divinização do poder e da sua legitimidade transcendente. Elas conhecem apenas as “revoluções de palácio”, — ou simples lutas pelo poder dentro do ciclo das “guerras animais” de agressão, que são justamente características das sociedades em estágio pré-político de evolução. Para qualquer grupo humano, o universo simbólico que se sobrepõe à realidade natural na qual se desenrola sua vida e sua história, atende a duas necessidades fundamentais: a de fornecer normas de ação e a de justificar, na representação, seus modos e seus estilos de existir. Essa a função do mito nas sociedades pré-políticas, legitimando a violência primordial que submete os indivíduos a um poder absolutizado pela sanção transcendente do sagrado. Mas, que o mito possa ser aqui uma antecipação da razão e possa conter o germe da sua própria dissolução mostra-o a formação histórica da *polis* e o advento de uma legitimação simbólica essencialmente consensual: a justiça ou o justo (*dikaion*) como ordem (*taxis*) da comunidade política (Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253 a 38-39).

Formando-se no interior do espaço político a Revolução forja irrevogavelmente o seu destino quando, desesperando do caminho consensual — ou da legitimação pela razão dialógica — faz

apelo à “crítica das armas” para falar como Marx, abre seu caminho pela violência e se vê forçada a restaurar o mito como centro do seu universo simbólico. Nesse caso, o destino presente nas virtualidades do *kairós* revolucionário cristaliza-se, com efeito, como mito — o mito da absolutização do político na trama contingente da história — e passa a ser regido pela lógica do mito. Há uma diferença fundamental, porém, entre o mito nas sociedades pré-políticas e o mito revolucionário. Aquele que vem antes da razão política — e pode ser sua antecipação — ao passo que este procede do abandono da mesma razão — é de fato sua degradação e acaba adquirindo uma nova face e um novo nome: é a *ideologia* revolucionária (ver, a propósito, F. Furet, op. cit. p. 43-44; pp. 170-171).

O apelo ao mito impõe-se à Revolução pela desmesura da sua ambição, pela *hybris* titânica que a impele. Foi essa desmesura, nascida do retorno de todo um povo ao “estado de natureza” e da identificação, no próprio povo, entre a fonte do poder e a fonte da lei, que lançou a Revolução francesa na rota fatal do ciclo revolucionário; e foi a sua ausência que manteve, segundo a análise de Hannah Arendt (*Essai sur la Révolution*, ch. V), a Revolução americana nos limites da consensualidade, firmada nos pactos de associação já em vigor nas treze colônias, não obstante o propósito comum às duas Revoluções: o da instituição da liberdade e o do começo de um novo tempo.

É, pois, a referência ao mito instalado no centro do universo simbólico do processo revolucionário tal como foi vivido pela Revolução francesa e tornou-se paradigma da Revolução nos últimos dois séculos, que permite ler o destino da Revolução e decifrar, talvez, o enigma do seu surpreendente curso histórico. O mito aparece como a alma secreta da Revolução: dele ela recebe sua vida e sua força. Essa vida fenece e essa força se esvai quando o poder inspirador do mito declina e morre. A Revolução deixa de ser, então, história vivida e passa a ser história celebrada. Acompanhar a vida do mito é, pois, penetrar a lógica do destino da Revolução, o que só é possível quando esse destino se cumpriu e a história da Revolução passa a ser, definitivamente, história *comemorada* qual é, sem dúvida, depois de dois séculos, a história evocada pelos herdeiros da Revolução francesa (ver F. Furet, op. cit. pp. 113-116).

Proclamar presente na contingência de um tempo histórico — na constelação privilegiada do *kairós* revolucionário — um Absoluto — fonte do poder e da lei, representado na majestade divina do Povo, essa, segundo Hannah Arendt, a essência do mito que organiza o imaginário simbólico da Revolução. Tentemos assi-

nalar as fases da sua vida, observando que a metáfora biológica, clássica na análise do *corpo* político, e já utilizada com êxito na análise da Revolução [ver Briton Crane, *The Anatomy of Revolution*, Nova Iorque, Vintage Books (Randon House), rev. ed., 1965] sugere, justamente que interpretemos o mito sob a forma da gênese e da consumação de um destino.

O mito, alma da Revolução, nasce, cresce, fenece e morre. A partir dele a vida e a morte da Revolução podem ser descritas como uma *mitogênese*, uma *mitopraxis* e uma *mitologia*, de acordo com os estágios que o mito cumpre na estruturação e organização do universo simbólico que se sobrepõe à realidade histórica da Revolução. Admitindo-se que o mito socialmente entendido responde a duas necessidades que correspondem às duas dimensões de *verdade* para a representação e de *norma* para a ação, não é difícil estabelecer que as fases da vida da Revolução — o desenrolar-se do seu destino — assinalam-se pelas formas assumidas pelo mito revolucionário no seu nascimento, crescimento, decrepitude e morte.

Se a estrutura do mito assenta sobre a síntese paradoxal de elementos que aparecem, aos olhos da lógica ordinária, como contraditórios, as vicissitudes do mito revolucionário podem ser descritas justamente como a formação, as tentativas de efetivação histórica e a dissolução final dessa síntese contraditória entre a dimensão *representativa* e a dimensão *normativa* do *esprit* (para falar a linguagem do século XVIII) de um titânico e desmesurado cometimento histórico.

Na *mitogênese* da Revolução, a representação assume a forma da *utopia* da igualdade absoluta no seio da "vontade geral", ao passo que a *norma* prescreve a forma da *luta*. A contradição se estabelece aqui, patente, entre o fim representado e os meios prescritos. As normas da ação determinam as condições e impõem as exigências da estratégia da luta revolucionária. Mas essa luta se trava em nome da unanimidade sem sombras do país da utopia e ela aponta constantemente, através do seu caminho de violência e morte, para a paz universal e a fraternidade na liberdade. O hoje que sofre na dura luta anuncia — ou deve anunciar — os amanhãs que cantam: ele contém a promessa da Cidade radiosa. Impossível não ver que estamos aqui diante do velho mito da genesiaca luta primordial entre o bem e o mal, mito que está na origem de todas as cosmogonias gnósticas.

Na *mitopraxis* da revolução, instaurada que seja a sociedade revolucionária, a contradição geradora do mito está realizada, ela é o coração do enigma que constitui, no *kairós* revolucionário, o próprio

evento da Revolução. Aqui, o mito como representação assume a forma do discurso ritualizado, ele é a repetição monocórdica de um discurso da identidade. De uma parte, ele reitera a *opinião* onipotente como expressão absoluta da fonte única do poder: esse “lugar primordial evanescente que é a vontade do povo” (F. Furet, op. cit., pp. 73-76). De outra, ele se transfunde todo numa *liturgia* celebratória que tem seus momentos privilegiados na festa revolucionária, esse encontro inesperado e imprevisível, como mostra Mona Ozouf (*La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 15-16) da utopia e da realidade. Mas há o outro lado, o lado do mito como norma e estratégia de ação e aqui, como observa ainda Mona Ozouf (ibidem p. 20), é a própria festa que se encarrega de desvendar a face obscura da utopia, quando a ação revolucionária passa da *liturgia* festiva à *teurgia* laboriosa, ao duro e implacável trabalho de edificação do divino sobre a terra: logo se verá que a lógica desse trabalho conduz inexoravelmente, segundo mostra a clássica análise de Hegel, ao reverso necessário da liberdade absoluta celebrada na festa: ao Terror. Assim, na hora solar da *mitopraxis* da Revolução eleva-se a sombra que anuncia o seu declínio: a Revolução vai passar a existir definitivamente como *mitologia*, isto é, como discurso de um passado transfigurado no tempo sagrado de uma origem.

A *mitologia* é a forma de imortalidade da Revolução para as gerações pós-revolucionárias que começam a distanciar-se dela no tempo. Ela passa a ser objeto de uma crença no domínio da representação tão poderosa quanto a crença na *moira* ou no *fatum* para o homem antigo. Assim ela é aceita fideisticamente como *destino* da sociedade moderna e encontra uma justificação pararracional dessa fatalidade inscrevendo-a em pretensas leis da história, formuladas no discurso ideológico que transforma-se agora justamente na mitologia *savante* desse mito. Na ordem da ação sua presença se faz sentir como norma aparentemente inescapável a que se submete a *praxis* política dos tempos pós-revolucionários: todos os atores políticos foram forçados, um dia, a fazer da Revolução a referência dominante do seu credo e da sua ação política: para lutar em seu nome ou para combater suas seqüelas, para celebrá-la ou para execrá-la. Dessa presença normativa do mito revolucionário decorrem, sem dúvida, essas dicotomias propriamente mitológicas ritualizadas pela linguagem política do Ocidente nos últimos dois séculos: revolucionário e contra-revolucionário, esquerda e direita, progressista e reacionário...

Esse é o destino da Revolução, inscrito na estrutura do mito que é a sua alma e, provavelmente, a chave do seu enigma. Destino agora legível, quando todas as fases do seu desenrolar parecem cumpridas e ele entra definitivamente, ao cabo de dois séculos,

para as páginas da história *comemorada*. Mas a resposta à pergunta sobre o que é a Revolução — sobre a sua essência — não responde ainda à questão em torno do seu *porquê* — em torno da sua existência. Necessidade ou acidente histórico? Aqui é preciso distinguir: todas as transformações sociais e as inegáveis e irreversíveis conquistas das sociedades políticas ocidentais nesses últimos dois séculos, que vieram desaguar, finalmente, no estatuto da democracia representativa e participativa estavam já presentes como virtualidades — ou como destino no sentido de sorte (*tyche*) histórica do Ocidente — na própria invenção grega do político. Elas se anunciavam nitidamente — e esse foi o aspecto que chamou a atenção de Alexis de Tocqueville na sua reflexão sobre a Revolução — na formação moderna ou, mais exatamente, tardo-medieval, do Estado de direito e das monarquias nacionais. Elas se realizaram finalmente no bojo da tempestade revolucionária e cobertas majestosamente pelo mito da Revolução. Seria ocioso pretender adivinhar quais teriam sido os caminhos das sociedades ocidentais sem a ruptura revolucionária. O que importa, ao termo de dois séculos, é desvincular finalmente o destino político do Ocidente do destino da Revolução como mito. Esse mito está morto. Sobrevive apenas na mitologia de uma linguagem abandonada pelo seu *pathos* original e criador. Mas os problemas fundamentais da sociedade política que a história do Ocidente transmite ao pensamento e à ação dos homens do terceiro milênio permanecem mais vivos do que nunca. Entre eles avulta o problema fundamental que, segundo Joachim Ritter, a Revolução gravou nas páginas da história com a linguagem da violência e da luta e que espera solução na linguagem do diálogo e da razão consensual: o problema da “realização política concreta da liberdade”. As comemorações bicentenárias da Revolução francesa devem celebrar, por um lado, os funerais de um mito. Mas, por outro, devem reavivar nas mentes e nas consciências o grande *élan* para a liberdade que há dois séculos levantou os homens do Ocidente: liberdade agora posta ao alcance das nossas mãos não como intento titânico de inaugurar a epifania do divino sobre a terra, pois esse não se submete aos códigos da razão política, mas como tarefa nunca acabada do consenso razoável, da comunhão na justiça, da participação responsável, da partilha de um bem viver simplesmente humano.

SÍNTESE NOVA FASE
45 (1989): 5-12

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG