

Obras de Hannah Arendt publicadas na Companhia das Letras

*Compreender — formação, exílio e totalitarismo*

*Eichmann em Jerusalém — um relato sobre a banalidade do mal*

*Homens em tempos sombrios*

*Origens do totalitarismo — antissemitismo, imperialismo,  
totalitarismo*

*Responsabilidade e julgamento*

*Sobre a revolução*

HANNAH ARENDT

# Sobre a revolução

*Tradução*

Denise Bottmann

*Apresentação*

Jonathan Schell

**SBD-FFLCH-USP**



376302

DEDALUS - Acervo - FFLCH



2 0 9 0 0 1 2 2 0 1 6

  
COMPANHIA DAS LETRAS

## Apresentação

*Jonathan Schell*

### AS REVOLUÇÕES ARENDTIANAS

Em *Origens do totalitarismo*, publicado em 1951, Arendt discorreu com dor e indignação sobre os regimes totalitários de Adolf Hitler na Alemanha, derrubado pouco tempo antes, e de Ióssif Stálin na União Soviética, ainda vigente. Em *Sobre a revolução*, publicado doze anos depois, ela acenou com esperança a um futuro próximo, mas ainda invisível e desconhecido, a saber, a onda de movimentos não violentos que, desde meados dos anos 1970 até a data de hoje, tem levado ao poder governos democráticos em dezenas de nações de todos os continentes, da Grécia à África do Sul, ao Chile, à Polônia e, finalmente, à própria União Soviética. Essas revoluções podem ser chamadas de “revoluções arendtianas”, embora não no sentido em que as anteriores eram revoluções marxistas. Os novos revolucionários, salvo raras exceções notáveis, não estudaram Arendt como os marxistas haviam estudado Marx; mesmo assim, de certa maneira suas revoluções seguiram em larga medida caminhos que tinham sido inicialmente traçados pelo

pensamento de Arendt. Sem ambições proféticas, ela se revelou uma profetisa. A história de seu percurso intelectual de um livro a outro lança certa luz sobre os acontecimentos involuntariamente previstos em *Sobre a revolução*. Todas essas revoluções ocorreram, é claro, depois que Arendt escreveu a obra, e sugiro aos leitores que talvez prefiram ler o livro antes desta introdução, para evitar impressões prévias, que avancem diretamente para o texto de Arendt e considerem estas páginas como um epílogo.

Arendt somava uma capacidade de reação visceral e apaixonada aos acontecimentos contemporâneos a uma imensa bagagem de conhecimento histórico e filosófico. Seguiu atentamente as notícias em que aquela “velha malandra da História Universal” (como Arendt e o marido costumavam dizer nas cartas que trocavam entre si) estava em ação, e as séries de “Achl!” e outros suspiros e exclamações enquanto assistia aos telejornais eram motivo de comentários afetuosos e divertidos entre os amigos. Seria tentador dizer que Arendt aplicava a filosofia aos acontecimentos; mas, na verdade, o mais provável é que tenha sido o contrário. Eram os acontecimentos que ativavam seu intelecto, e era a filosofia que tinha de se ajustar. Às vezes o ajuste era pequeno — uma ríspida censura a alguma amostra de convencionalismo conceitual (por exemplo, a ideia de que o totalitarismo seria apenas uma nova variante da ditadura) — e às vezes era colossal (por exemplo, sua crítica à posição de inferioridade que toda a tradição filosófica ocidental, desde os antigos gregos, atribuía à política). Mas se, como pensadora política, ela era mais dedutiva do que indutiva, mais baconiana do que aristotélica, nenhum dos dois modelos de ciência, o antigo e o moderno, correspondia plenamente a seu estilo investigativo; pois, se Arendt não partia de generalizações para chegar aos casos particulares, tampouco reunia os fatos para deles

deduzir uma regra geral. Pelo contrário, seu pensamento parece “se cristalizar” (a expressão é dela) em torno dos eventos, como um recife de coral que se estende e se ramifica, um pensamento conduzindo a outro. O resultado é um corpo independente de reflexões coerentes, mas nunca ordenadas de maneira sistemática, que, embora pareça brotar do interior segundo leis e princípios próprios ao longo de toda a sua vida, ao mesmo tempo consegue iluminar incessantemente os assuntos contemporâneos.

#### DOIS MUNDOS NA MESMA MENTE

No entanto, há guinadas bruscas no caminho, e uma delas é a diferença de espírito e conteúdo entre *Origens do totalitarismo* e *Sobre a revolução*. Um leitor diante apenas desses dois livros teria dificuldade em imaginar que foram escritos pela mesma pessoa. Em *Origens*, estamos num mundo em que triunfa o mal desenfreado. As enormidades do totalitarismo estão tremendamente distantes de qualquer coisa do passado. Enquanto os tiranos anteriores se contentavam basicamente em dominar a esfera política, sem se imiscuir na vida privada e, por vezes, deixando intocadas amplas áreas da vida econômica e cultural, os totalitários pretendiam controlar todos os aspectos da existência humana. A essência do totalitarismo, afirma Arendt, é a dominação total dos seres humanos pelo terror. O inédito não é apenas a escala, e sim a natureza dos crimes. A essência deles consiste na tentativa de extirpar toda e qualquer “espontaneidade” humana, ou seja, a liberdade humana. O que se tentou foi nada menos do que uma cirurgia radical na “natureza humana”. O principal meio para atingir essa finalidade foi o sistema dos campos de concentração, aperfeiçoado de diferentes maneiras por Stálin e Hitler. Ele funcionou arrancando a dignidade dos seres humanos, camada por camada, primeiro anu-

lando a “pessoa jurídica”, depois destruindo a “pessoa moral” (obrigando os prisioneiros a fazer escolhas entre alternativas criminosas) e finalmente destruindo a “individualidade”, sede da espontaneidade, deixando no lugar de seres humanos reconhecíveis “marionetes medonhas com feições humanas”.<sup>1</sup>

Não apenas os indivíduos, mas os mundos humanos a que eles pertencem — classes, comunidades, povos — são arremessados às “valas do esquecimento”. Os mortos, ao serem esquecidos, morrem uma segunda vez. Os totalitários conseguiram realizar tais proezas porque fazia parte de seus novos artifícios a investida maciça contra o mundo factual, substituindo-o por um mundo factício inventado por eles mesmos.

Quanto aos organizadores dessas atrocidades, Arendt considera que eles também apresentam traços novos, aterradores. Assim como seus crimes não se assemelham aos crimes do passado, suas motivações não se assemelham às dos tiranos clássicos. Movidos não por ambições conhecidas, como a ganância, a expansão territorial ou mesmo o desejo de poder, na verdade eles dão à própria sobrevivência tão pouco valor quanto à dos outros, “e não se importam se estão vivos ou mortos, se algum dia viveram ou se sequer nasceram”.<sup>2</sup> Em vez disso, e na medida em que é possível perceber alguma motivação, eles sentem satisfação em participar ou, pelo menos, em ser arrastados em gigantescos processos históricos, cujos estágios e destinos finais estão apresentados em seus esquemas ideológicos.

Procurando um termo para descrever a nova realidade, Arendt experimentou utilizar a expressão “mal radical”, de Immanuel Kant. O mal é radical quando ele destrói não só suas vítimas mas também os meios com que os sobreviventes poderiam tentar reagir. Como ela escreveu mais tarde, a grande característica das ações radicalmente más é que “transcendem a esfera dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, que elas des-

troem radicalmente onde quer que apareçam”. Embora tenha renunciado mais tarde a tal expressão, esta revela quão extenso é o triunfo do mal na concepção arendtiana do totalitarismo. O mundo parece não dispor de nenhum instrumento que não esteja destruído. A tradição ocidental do pensamento é um monte de ruínas. Os direitos do homem foram arrasados. A lei é incapaz, mesmo após os fatos, de formular termos para os crimes cometidos, pois eles mesmos ultrapassaram ou demoliram os sistemas jurídicos pelos quais poderiam ser julgados. (Apenas algum tribunal de alçada de toda a humanidade estaria apto a fazê-lo, mas no começo dos anos 1950 isso não estava no horizonte, e muito menos em sessão.) Os recursos espirituais também tinham se exaurido: o perdão — uma maneira de acertar as contas com o mal — não é capaz de abarcar a imensidão desses crimes. A própria realidade se mostrou um frágil caniço diante da furiosa investida totalitária. Se o regime mente, ele pode alterar a própria realidade para adequá-la à ilusão — por exemplo, assassinando classes ou raças inteiras para “provar” que elas tinham sido condenadas pela História. Mesmo a natureza humana, antes tida como inexpugnável, foi arrasada no sistema dos campos.

Ao lado desse retrato do mundo político, *Sobre a revolução* parece pertencer a outro universo moral. Os dois livros, a uma rápida vista de olhos, podem parecer obras de dois autores diferentes, situados em lados opostos de uma discussão. Mas nem se chega a travar uma discussão. As conclusões decorrentes da análise do totalitarismo não são refutadas (e tampouco em qualquer outro escrito de Arendt); pelo contrário, destacam-se pela ausência. Em vez dos campos de concentração, a cena histórica central de *Sobre a revolução* é o Pacto do *Mayflower*. Aqui não há terror ou dominação de espécie alguma. Pelo contrário, algumas dezenas de homens se aproximando de uma terra desconhecida estabelecem “corpo político civil” na promessa mútua e na mútua obrigação”.

Ao agir assim, sem seguir o molde de nenhuma tradição, eles descobriram nada menos do que “a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada”.<sup>3</sup> Essa ação afirma a “pluralidade” deles, e é ela que descobrimos ser o aspecto necessário e suficiente da vida humana em toda atividade política. Essa participação positiva e não violenta, essa ação de comum acordo dá origem não só à política em termos gerais como também ao poder político em termos específicos. Arendt explica: “A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema”.<sup>4</sup> Ser livre não é meramente ser desimpedido; é empreender uma ação positiva com os outros. Assim, Arendt se lança a uma década de exame do poder político, que, afirma ela, é não só diferente mas também o próprio “oposto” da violência. Quando os regimes deixam de ter a cooperação do povo ao estilo do Pacto do *Mayflower*, seu poder se evapora e, mesmo que possam durante algum tempo evitar a derrota recorrendo à violência, não conseguirão se salvar. Na verdade, a violência pode acelerar a queda. “Pois, evidentemente, o poder pode ser destruído pela violência; é o que acontece nas tiranias, em que a violência de um destrói o poder de muitos, e assim, segundo Montesquieu, são destruídas por dentro: elas perecem porque geram impotência em vez de poder.”<sup>5</sup>

Descobre-se que o terror, o instrumento essencial dos regimes totalitários, é uma distorção da revolução, muitas vezes desencadeado pelo que Arendt entende ser uma tentativa equivocada, ilustrada pela Revolução Francesa, de utilizar a revolução para solucionar “a questão social”, isto é, para aliviar a miséria dos pobres, cuja terrível necessidade tem a força de empurrar a revolução

“para sua ruína”. Ela considera que, exatamente porque a maioria das revoluções se ocupava dos pobres, a catastrófica Revolução Francesa foi objeto de estudo e tomada como modelo, ao passo que a Revolução Americana, para grande desgosto da pensadora, ficou relegada às sombras. (Essa recusa de Arendt em considerar a causa dos pobres como projeto revolucionário recebeu uma torrente de críticas de marxistas e de muitos outros preocupados com a pobreza, e até hoje é um dos aspectos mais controvertidos do livro.)

Mesmo assim, Arendt pensa que em todas as grandes revoluções modernas há episódios, que passam quase despercebidos aos historiadores, nos quais ocorreram genuínas ações de comum acordo, adotando a forma de “conselhos” criados espontaneamente. Na Revolução Francesa, foram as comunas municipais e as sociedades populares; na Rússia em 1905 e em 1917 foram os sovietes, logo distorcidos e depois eliminados (na revolta de Kronstadt, em 1921, se não antes) pelo Partido Bolchevique; na Alemanha em 1918 e 1919 foram os *Räte*, que logo se uniram em grupos nacionais para assumir as tarefas da revolução e mesmo do governo.

#### SOBRE A REVOLUÇÃO

Naturalmente não há nenhuma contradição em afirmar que os campos de concentração de Hitler e Stálin eram inqualificáveis e que o Pacto do *Mayflower* era maravilhoso. Mas não é essa a questão. O que há é que *Sobre a revolução* parece representar um novo mundo do pensamento político, uma nova disposição, quase um novo temperamento, e a questão é tentar entender sua relação com a obra anterior de Arendt, e como e por que ocorreu essa mudança. (Esse novo espírito já aparece, embora com menos clareza, em *A condição humana*, publicado em 1958, no qual a com-

preensão da política que Arendt vinha desenvolvendo estava embutida dentro de um quadro teórico mais amplo.)

Comentei que, na obra de Arendt, os eventos despertavam a reflexão. Os eventos que inspiraram *Origens do totalitarismo* são bastante claros: estão mencionados no título do livro, e foram determinantes para moldar a biografia da autora. De origem judaica, ela fugiu da Alemanha em 1933, após um curto período de prisão sob os nazistas. Passou os dezoito anos seguintes como expatriada, primeiro na França, trabalhando para a organização sionista Aliyah da Juventude, e depois, quando a França sucumbiu aos nazistas, nos Estados Unidos, adotando a cidadania americana em 1951. Mas certamente não foi seu sofrimento pessoal, relativamente moderado para alguém com suas origens naquela época e naqueles lugares, o motivo inicial para começar a escrever o livro. Foram sobretudo as notícias, que lhe chegaram em Nova York no final de 1942 e começo de 1943, sobre o que os nazistas estavam fazendo aos judeus nos campos de concentração. “No começo não acreditamos”, disse mais tarde. “Antes daquilo, as pessoas podiam dizer a si mesmas: todos nós temos inimigos. É absolutamente natural. Por que um povo não haveria de ter inimigos? Mas aquilo era diferente. Era realmente como se tivesse se escancarado o abismo. [...] Não podia ser. Jamais se devia ter deixado aquilo acontecer.”<sup>6</sup>

Teria algum novo evento “cristalizado” as novas linhas de pensamento que levaram de *A condição humana* a *Sobre a revolução*? Penso que sim, e creio que foi a Revolução Húngara contra o domínio soviético em outubro de 1956. A revolta foi precedida pelo famoso discurso de desestalinização proferido por Nikita Krushev no xx Congresso do Partido Comunista, em fevereiro do mesmo ano. O primeiro país-satélite a se rebelar foi a Polônia, onde a repressão de um protesto operário contra o aumento de preços foi o estopim para um movimento nacional, reivindicando mudanças fundamentais no regime. Os acontecimentos na Polô-

nia logo foram superados pela insurreição muito mais radical na Hungria, que no espaço de doze dias derrubou o governo estabelecido e deu início à implantação de um novo governo, a seguir esmagado pelos tanques soviéticos. Quando Arendt recebeu as notícias sobre a Hungria, escreveu ao marido Heinrich Blücher, comentando sua “alegria”: “Até que enfim, até que enfim, eles tinham de mostrar como as coisas realmente são!”<sup>7</sup> As coisas eram como ela tinha dito em *Origens do totalitarismo*, mas agora estavam sendo reveladas pelos que participavam da primeira grande revolta interna contra o totalitarismo. (Não havia ocorrido nenhuma revolução comparável contra o regime nazista, que foi esmagado pelos exércitos dos Aliados.) O mais importante: os húngaros tinham resistido.

Há outros indicadores expressivos da reação de Arendt num ensaio que ela escreveu no primeiro aniversário da revolução. Esse texto tem uma história editorial singular. Entrou como epílogo na segunda edição de *Origens*, que saiu em 1958, mas foi retirado das edições subsequentes. Nunca voltou a aparecer em nenhum outro volume. Suponho que ela o retirou porque reconheceu que o ensaio fazia a transição para os novos rumos de pensamento que culminariam em *Sobre a revolução*. Era o início de uma obra fundamentalmente nova, e não o final da obra anterior. De fato, há vários livros sobre os dois lados da Revolução Húngara que Arendt nunca concluiu, mesmo trabalhando muitos anos neles, em parte talvez porque ficassem entre as duas épocas e entre as duas linhas de pensamento. (Recentemente, foram publicados excertos desse material com o título de *A promessa da política*.) Essa interpretação encontra respaldo num artigo que ela escreveu para *The Meridian*, o boletim da Meridian Books, a editora do livro:

Há neste capítulo uma certa esperança — cercada, evidentemente, de muitas ressalvas — que é difícil reconciliar com a hipótese [do con-

junto de *Origens do totalitarismo*] de que a *única* expressão clara dos problemas da época até esta data tem sido o horror do totalitarismo [...] [a Revolução Húngara] mais uma vez trouxe uma forma de governo que, a bem dizer, nunca foi realmente experimentada, mas que dificilmente pode ser considerada nova [...]. Estou falando do sistema de conselhos [...] Eu não tinha nenhuma esperança de que ele ressurgisse. [...] A Revolução Húngara me ensinou uma lição.<sup>8</sup>

Vale a pena se deter sobre esse trecho. Arendt poderia ter dito: o problema é o totalitarismo; a solução são os conselhos e a política que eles encarnam. Mas não é o que ela diz. Em vez disso, aponta o que chama de “problemas da época”, mãe do totalitarismo e também dos conselhos, ambos vistos como expressões diferentes desses problemas, uma pavorosa, a outra promissora.

Em sua biografia *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*, Elisabeth Young-Bruehl observa que, no memorando a Underwood, de fato Arendt descreve o totalitarismo como uma “*solução*” ilegítima e horrenda aos problemas da época — problemas que continuavam muito concretos e totalmente irresolvidos. Arendt escreveu que, “por trás do declínio do Estado nacional”, estava “o problema irresolvido de uma nova organização dos povos; por trás do racismo, o problema irresolvido de um novo conceito de humanidade”; por trás do imperialismo, “o problema irresolvido de organizar um mundo que se encolhe incessantemente”.<sup>9</sup> A lista é impressionante por sua atualidade, e pode se aplicar na íntegra à nossa era pós-soviética. Se enxergamos o problema apenas no totalitarismo, podemos nos congratular com Francis Fukuyama, autor de *O fim da história e o último homem*, pelo triunfo do liberalismo. Mas se, como Arendt, enxergarmos o totalitarismo como um mal que, em primeiro lugar, brotou da mesma civilização liberal, estaremos alertas a novos males que podem surgir dos problemas subjacentes do liberalismo, ainda irresolvidos.

Arendt fez um acréscimo a essa lista dos problemas da época no material postumamente publicado para uma das obras nunca concluídas desse período, *Introduction into politics* [Introdução à política]. Escreveu ela: “Ambos [...] o totalitarismo e a bomba atômica [...] acendem o debate sobre o significado da política em nossos tempos”.<sup>10</sup> A expressão “significado da política” se refere ao significado que emana de instituições como o sistema de conselhos descrito em *Sobre a revolução*. Curiosamente, suas reflexões sobre a bomba atômica, embora sejam extensas nesse manuscrito, nunca foram incluídas nas obras publicadas em vida. (Agora, felizmente, ficaram disponíveis em *A promessa da política*.)

Em suma, para Arendt, a Revolução Húngara foi como um archote lançado à escuridão impenetrável da masmorra totalitária. Talvez chegasse até a mostrar a saída. Embora cautelosa em seu entusiasmo, Arendt não conseguiu reprimi-lo. O fato era que a revolução lhe deu um primeiro instante de alívio sob o peso esmagador do fenômeno totalitário e lhe avivou as mais amplas esperanças.

O próprio ensaio deixa isso bem claro. Ela começa com uma salva de elogios aos revolucionários. A revolução é um “verdadeiro acontecimento cuja estatura não depende da vitória ou da derrota; sua grandeza está assegurada na tragédia que encenou”. Pois “o que aconteceu na Hungria não aconteceu em nenhum outro lugar, e os doze dias da revolução contiveram mais história do que os doze anos desde que o Exército Vermelho ‘libertou’ o país da dominação nazista”.<sup>11</sup> Quase vemos os miasmas totalitários começando a se levantar de seu espírito, quando ela escreve: “A voz da Europa Oriental, falando tão simples e diretamente da liberdade e da verdade, soou como uma afirmação suprema de que a natureza humana é imutável, que o niilismo será em vão, que mesmo na ausência de qualquer doutrina e na presença da doutrinação esmagadora sempre brotará do homem o anseio de corpo e alma

pela liberdade e pela verdade”.<sup>12</sup> Arendt raramente escrevia com tanta veemência positiva, sobretudo em reação a um evento contemporâneo específico. Mas era como se sentisse que, aqui, havia um novo terreno sólido onde podia se firmar.

A surpresa com o acontecimento ainda era visível um ano depois: “Pois o que aconteceu aqui foi algo em que ninguém acreditava mais, se é que algum dia se acreditou — nem os comunistas nem os anticomunistas, e muito menos aqueles que, sem saber ou sem se importar com o preço que outros teriam de pagar, falavam das possibilidades e dos deveres das pessoas de se rebelar contra o terror totalitário”.<sup>13</sup> Ela mesma estava entre os que não acreditavam mais, como escreveu a Underwood. No ensaio, alertava que “toda política, teoria e previsão” referente ao totalitarismo “necessita de reexame”. Mas Arendt não se lançou a esse reexame, pelo menos não na obra impressa. Em vez disso, enveredou pelo esperançoso caminho da reflexão que se apresentaria plenamente desenvolvida em *Sobre a revolução*. O ensaio sobre a Revolução Húngara, de fato, menciona muitos dos elementos que se tornariam centrais no livro: uma breve descrição do sistema de conselhos, a liberdade posta em ação, o potencial para uma forma de governo totalmente nova.

Evidentemente, a reação de Arendt ao trovão húngaro não se deu num vácuo intelectual. Entre outras coisas, sua análise do totalitarismo tinha revelado, como que numa imagem em negativo, os traços malévolos aos quais os conselhos forneciam a contraparte positiva: o automatismo em vez da ação espontânea; a vontade de um só indivíduo ou de um partido único em vez da participação plural de muitos; a lei da História em vez da lei humana. Além disso, sua experiência do sistema político americano, que enaltece em *Sobre a revolução*, também lhe dera esperanças, que aumentaram com o fim do macarthismo. E ela já conhecia a história do sistema dos conselhos pelas obras de Rosa Luxemburgo e pela experiência

pessoal de seu marido, que tinha participado nos acontecimentos de 1918-19 na Alemanha. Mas pensava que a tradição estava morta e não se aplicaria aos eventos contemporâneos. Quando entendeu que a tradição estava viva, todo o seu tremendo aparato intelectual foi claramente impelido para uma nova direção. Decorridos apenas doze meses dos acontecimentos na Hungria, ela chegou ao admirável pressentimento da queda súbita e pacífica da União Soviética. Sobre os eventos de 1956, escreveu que:

não seria prudente esquecê-los. Se eles prometem alguma coisa, é muito mais uma queda súbita e dramática de todo o regime do que uma normalização gradual. Esse desenvolvimento catastrófico, conforme aprendemos com a Revolução Húngara, não precisa necessariamente acarretar o caos [...].<sup>14</sup>

E assim foi.

#### A ONDA DAS REVOLUÇÕES DEMOCRÁTICAS

A importância da Revolução Húngara no desenvolvimento do pensamento de Arendt sugere uma nova periodização para a onda de revoluções democráticas da segunda metade do século xx. Talvez se deva datar seu início a partir de 1956, e não, como geralmente se faz, de meados dos anos 1970, quando a série pareceu começar no sul da Europa com a derrubada da junta militar grega em 1974, da autocracia em Portugal no mesmo ano e a transição da Espanha para a democracia em 1975. O longo desfile de revoluções subsequentes incluiu, entre outros, o movimento Solidariedade na Polônia nos anos 1980, a queda da junta militar argentina em 1982, a queda da ditadura militar no Brasil em 1985, a expulsão do ditador Ferdinand Marcos nas Filipinas em 1986 na revolução



pelo “poder popular”, a queda do ditador Chun Doo-Hwan na Coreia do Sul, o colapso da União Soviética e seu império no final da década de 1980 e início da de 1990, a substituição do regime de apartheid na África do Sul por um governo majoritário no começo dos anos 1990, a queda de Slobodan Milosevicz em 2003, a “Revolução Rosa” na Geórgia em 2003 e a “Revolução Alaranjada” na Ucrânia em 2005. A grande maioria desses movimentos e revoluções apresentava uma quantidade notável de características arendtianas. Muitos tinham como meta a instauração de condições de liberdade, mais do que a solução de problemas sociais. (Em decorrência disso, infelizmente essas questões sociais ficaram em aberto no novo mundo da globalização dos mercados, o qual, tendo se demonstrado incapaz ou indisposto a lidar com elas, agora enfrenta uma forte reação na América do Sul e outros lugares.) Muitos tendiam a abandonar os modelos de revolução da França, da Rússia ou da China, adotando algum outro ou o da Revolução Americana, que de repente voltou a ganhar respeitabilidade e atenção internacional. Todos eram basicamente não violentos, renunciando deliberadamente à violência revolucionária e ainda mais ao terror. Um aspecto talvez ainda mais interessante e importante, eles defendiam reiteradamente a nova concepção de Arendt sobre o poder e sua relação com a violência. Além de “não violentos”, eles também alimentavam, em sentido positivo, as bases daquilo que ela identificara como verdadeiras fontes do poder: uma vigorosa ação de comum acordo entre iguais dispostos a se sacrificar por suas convicções. Repetidas vezes, como na Hungria em 1956, movimentos conquistaram de corpo e alma as maiorias nacionais, retirando legitimidade aos governos repressores, e repetidas vezes esses governos caíram, num processo previamente descrito por Arendt. Como ela escreveu em *Sobre a revolução*: “Em última análise, toda autoridade se assenta na opinião, e nada demonstra isso mais claramente que o fato de que uma recusa uni-

versal em obedecer pode dar início, de súbito e inesperadamente, a algo que então se converte numa revolução”.<sup>15</sup> Encontramos uma descrição semelhante no grande ensaio de Václav Havel “The power of the powerless” [O poder dos sem-poder], de 1978. Até onde sei, naquela época Havel não tinha lido Arendt. No entanto, sua concepção sobre o poder do “viver na verdade”, como diz ele (e que Arendt, mais abstratamente, chama de força da “opinião”), e como é capaz de derrubar o poder de um governo opressor e aparentemente incontestável, guarda notáveis semelhanças com a dela:

Pois a crosta apresentada pela vida de mentiras é feita de um estranho material. Ao se selar hermeticamente a toda a sociedade, ela parece feita de pedra. Mas, no momento em que alguém atravessa algum ponto, quando alguém exclama “O imperador está nu!” — quando uma única pessoa quebra as regras do jogo, assim expondo-o como um jogo —, tudo de repente aparece a uma outra luz e então a crosta inteira parece feita de pano esgarçado, desintegrando-se de maneira incontrolável.<sup>16</sup>

Também é verdade que ocorreram muitos desdobramentos não previstos por Arendt, e que certamente iriam surpreendê-la tanto quanto as características específicas da Revolução Húngara. Um deles é o papel de uma nova concepção do “social” em vários desses movimentos, sobretudo na África do Sul, na Polônia e na Tchecoslováquia, que nestes dois últimos países marcaram uma guinada crítica para a queda da União Soviética. (Com efeito, o precursor polonês do movimento Solidariedade, o Comitê de Defesa Operária, definia sua tarefa como um “trabalho social”, incluindo assistência às vítimas da repressão e suas famílias.) Arendt fazia uma distinção clara entre o social e o político, sendo contra qualquer mistura de ambos, temendo que a integridade da esfera política, cujo sentido e objetivo deveria ser o exercício da liberda-

de, seria adulterada e prejudicada por qualquer tipo de meta social, como o trabalho de “governança” de guiar uma economia moderna. Ela não renunciou o que hoje chamamos de “sociedade civil”. Mas os poloneses e tchecos, além de outros, perceberam que a sociedade oferecia não só um refúgio da política como também um campo de ação onde se poderia desenvolver o poder, inclusive o poder político. De fato, na Polônia o Solidariedade, receando derrubar o Estado comunista e desencadear uma intervenção militar soviética como a que havia esmagado a Revolução Húngara, propôs uma divisão de papéis em que o movimento controlaria “a sociedade” e “o poder” ficaria ao encargo do governo. No auge de sua existência, o Solidariedade, com seus 10 milhões de membros, incluindo filiados do Partido Comunista, tornou-se uma reunião gigantesca de “conselhos”. No entanto, seu interesse não era a política, diferentemente do ideal de Arendt, mas praticamente todo o resto, incluindo uma educação honesta, a proteção do meio ambiente e todas as formas de trabalho social. Tal como se desenrolaram os fatos, porém — numa ironia que, imagino, Arendt iria apreciar —, os que tinham papel preponderante na sociedade adquiriram o poder político, quase à própria revelia. Para sua imensa surpresa e não pequeno susto, o poder caiu no colo deles em 1989, quando o enfraquecido e periclitante Estado polonês, percebendo que não conseguiria desempenhar suas funções e tendo perdido o respaldo soviético, recorreu ao Solidariedade para obter apoio e legitimidade. Dois anos depois, a própria União Soviética desaparecia.

Outro desdobramento que surpreenderia Arendt foi o uso, por parte dos movimentos populares, dos resultados das eleições, fraudadas ou não, como alavanca para ganhar o poder. Esse padrão surgiu pela primeira vez nas Filipinas em 1986, quando Marcos convocou uma eleição e depois a anulou, em razão da vitória nas urnas de sua adversária, Corazón Aquino, viúva do líder oposicio-

nista assassinado Benigno Aquino. Dois anos depois, o movimento democrático chileno Acuerdo Nacional se utilizou de um plebiscito organizado por Augusto Pinochet para dar a vitória ao “Não”. Quando os comandantes militares, que então se alinharam com a maioria dos chilenos e não com o ditador, descumpriram sua ordem de decretar a lei marcial, Pinochet foi instado a deixar a presidência. O exemplo das Filipinas de montar um movimento em oposição às fraudes eleitorais foi posteriormente seguido na Sérvia e na Ucrânia. Em quase todas as revoluções da onda democrática, os movimentos não violentos levaram a um governo democrático, mas, em tais casos, o processo foi revertido ao menos em parte. As eleições democráticas auxiliaram os movimentos não violentos, que então avançaram no caminho da vitória.

Há pelo menos uma grande esperança de Arendt que não se concretizou. Ela via os conselhos revolucionários como embriões de algo que poderia vir a ser uma forma de governo inteiramente nova, e cuja seiva vital seria aquele tipo de participação ativa e contínua na política que se mostrara nas revoluções. Mas em todas as partes os conselhos foram postos de lado ou tomados por partidos políticos, ou algo ainda pior. Esse enredo não mudou desde a época em que ela escrevia. Os conselhos surgiram de novo e de novo caíram — dessa vez em favor de sistemas de governo mais ou menos democráticos, mais ou menos representativos, conhecidos por todos ao longo de duzentos anos de uso nos Estados Unidos, na Europa e em outros lugares.

A afinidade entre as revoluções da onda democrática é notável, mas evidentemente o que Arendt conheceu foi o totalitarismo, e o que mais a interessava era a resistência a ele. (Filha legítima do Ocidente e da tradição ocidental, era raro que ela refletisse mais demoradamente sobre os acontecimentos de outros lugares do mundo.) É no contexto desses interesses que seria muito mais profícuo datar o início de toda a onda em 1956, e não em 1974.

Note-se, por exemplo, que os eventos poloneses que antecederam a Revolução Húngara foram desencadeados pelas reivindicações de conselhos de operários independentes. Quando os grevistas foram baleados, a população em geral reagiu enfurecida, obrigando a uma mudança no comando. Logo, as sementes do movimento Solidariedade de 1980, provavelmente o ponto de inflexão decisivo nos destinos do poder soviético, foram plantadas em 1956. Foi então que os operários poloneses sentiram seu poder pela primeira vez e formularam algumas das reivindicações que o Solidariedade adotaria mais tarde. Ninguém sabia na época, mas nascera a combinação que iria derrubar a União Soviética: a reforma do Partido Comunista no alto e a resistência popular não violenta nas bases. Nos anos 1950, o reformador foi Kruschew e a resistência foi uma efêmera revolta operária; nos anos 1980, o reformador foi Gorbachev, muito mais liberal, e a resistência foi o movimento Solidariedade, muito mais poderoso, e seus sucessores. Em 1956, Arendt era praticamente a única a entender que a Revolução Húngara, mesmo esmagada, havia desferido um golpe na União Soviética. Na época em que a Primavera de Praga abraçou novamente a causa antitotalitária em 1968, Arendt, utilizando seu novo quadro de entendimento conceitual, pôde escrever: “A culminância do choque entre os tanques russos e a resistência totalmente não violenta do povo tchecoslovaco é um caso exemplar de um confronto entre violência e poder. Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas o preço é muito alto; pois não é pago apenas pelos vencidos, é pago também pelo vencedor em termos de seu próprio poder”.<sup>17</sup>

À luz desses conceitos e eventos subsequentes, parecia estar pronta uma nova história do declínio e queda do poder soviético. Nessa história, os movimentos derrotados da Polônia, da Hungria e da Tchecoslováquia figurariam não como nobres derrotas, mas como precursores da vitória completa de 1989-91. Um dos traços mais surpreendentes dessa história seria a importância, para a re-

belião, de comunistas outrora devotados. Em certa época, os operários poloneses provavelmente acreditavam mais nas ideias comunistas do que a maioria de seus conterrâneos. Muitos dos intelectuais poloneses que desempenharam o papel de conselheiros no Solidariedade também tinham sido comunistas convictos. Um deles, Adam Michnik, que cresceu numa família comunista, mas tarde escreveu que, quando menino, acreditara que “um comunista é um homem que luta pela justiça social, pela liberdade e igualdade, pelo socialismo [...]. Ele vai preso por causa de suas convicções”.<sup>18</sup> E até o fim Gorbachev continuou a acreditar num sistema comunista reformado.

Outro aspecto surpreendente é que os métodos pioneiros dos rebeldes da onda democrática, adotados com grande originalidade e magnífica coragem ao longo de décadas, guardavam entre si semelhanças tão grandes quanto as diferenças entre os regimes a que se opunham, tão díspares quanto o governo militar no sul da Europa, as ditaduras de direita da América do Sul e o regime de apartheid na África do Sul. É o que basta para crermos que Arendt tinha razão ao escrever que os signatários do Pacto do *Mayflower*, que ilustravam sua nova compreensão da política, haviam descoberto a própria “gramática” e “sintaxe” de toda e qualquer ação.

Estamos no quinquagésimo aniversário dos acontecimentos húngaros, e a reflexão sobre os inícios sugere uma reflexão sobre os fins. A onda de democratização arendtiana findou? O assunto está em discussão. Uma escola defende que, sob a liderança dos Estados Unidos, a democracia está prestes a dar um grande salto à frente e a conquistar todo o planeta. O presidente George W. Bush tem se dedicado à meta de “acabar com a tirania em nosso mundo”, embora sem fixar datas. Outra escola receia que o movimento corre o risco de ser corrompido por essa mesma intervenção americana. O inquestionável é que, desde o fim da União Soviética, o contexto mudou. Mais importante, os Estados Unidos adota-

ram a política de democratizar outros países usando a força armada. A mudança na linha de ação começou mesmo antes dos ataques do Onze de Setembro, com a ideia de intervenção humanitária. Foi praticada pelos Estados Unidos na Somália, em 1991, para aliviar uma fome terrível, e depois na Sérvia, em 1999, para retirá-la de Kosovo. Foi notavelmente *não* praticada na pior crise humanitária do período, o genocídio da população tutsi em Ruanda pelo governo hutu. A mudança se acelerou após o Onze de Setembro, quando os Estados Unidos somaram a democratização ao humanitarismo, como objetivos das intervenções. Muitos defensores da nova política, liberais e conservadores, qualificaram abertamente essa linha de ação como imperial, e chamaram os Estados Unidos a assumir os encargos do império mundial. Seus adversários temem que a militarização não fomenta e sim prejudique o movimento democrático. Sem dúvida, o único país em que essa política foi plenamente implementada é o Iraque. E lá a democratização foi introduzida como uma espécie de sucedâneo quando o objetivo anunciado da guerra, apreender supostas armas de destruição de massa, demonstrou ser uma miragem.

A China, cujo “1989” foi o esmagamento do movimento democrático na praça Tiananmen, nunca se uniu à corrente. Com o presidente Vladimir Putin, a Rússia retornou ao autoritarismo. Igualmente importante e relacionado com nosso assunto, uma sombra recaiu sobre a liberdade americana. Na realidade, e ainda mais aos olhos do mundo, os Estados Unidos em sua guerra ao terror estão se distanciando de seus ideais da fundação, que Arendt, entre outros, tanto admirava. Um governo tem reivindicado o direito de prender cidadãos americanos e outros a seu alvitre, a grampear cidadãos americanos sem autorização do Congresso e a torturar prisioneiros em cárceres secretos em todo o mundo. Mesmo quando perguntamos se ainda é provável uma difusão mais ampla da democracia, podemos também perguntar

se ela irá florescer ou mesmo sobreviver nos Estados Unidos, onde já existe. De uma maneira ou outra, as consequências da quinquagenária onda democrática serão inevitavelmente consideráveis.

Lembremos que Arendt acreditava que o totalitarismo, embora obviamente fosse um mal em si, foi também uma fantástica tentativa de solução para problemas profundamente enraizados no sistema moderno. Exatamente essas suas “origens” na sociedade não totalitária mais ampla formaram o tema de *Origens do totalitarismo*. Uma delas era, claro, o imperialismo. Um ressurgimento atual da ambição imperial no cerne da ordem liberal dominante provavelmente teria um significado profundo e sinistro para Arendt.

Os novos empregos da força militar americana oferecem uma nova oportunidade de testar suas concepções sobre a política e o poder. Arendt, desde cedo uma franca adversária da Guerra do Vietnã, que qualificava de imperial, sabia que os Estados Unidos não eram imunes às tentações que destruíram outras grandes potências no passado. É questionável usar os mortos para comentar os assuntos atuais. Mas não deveríamos prestar atenção ao prognóstico de Arendt quanto a uma “inversão na relação entre poder e violência, renunciando uma outra inversão na futura relação entre grandes e pequenas potências”?<sup>19</sup> Era um augúrio altamente favorável à democracia, mas desfavorável aos impérios com pretensões globais, totalitárias ou republicanas, praticadas por soviéticos, americanos ou quaisquer outros.

#### NOTAS

1. Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism* (Nova York: Meridian Books, 1958), p. 455 [*Origens do totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, São Paulo, Companhia das Letras, 1989].

2. Ibid., p. 459.
3. *Sobre a revolução*, p. 235.
4. Ibid., p. 237.
5. Ibid., p. 210.
6. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For love of the world* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 185 [*Hannah Arendt: Por amor ao mundo*, trad. Antônio Trânsito, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997].
7. Ibid., p. 298.
8. Ibid., p. 201.
9. Ibid., p. 202.
10. Hannah Arendt, *The promise of politics* (Nova York: Shocken, 2005), p. 109 [*A promessa da política*, trad. Pedro Jorgensen Júnior, Rio de Janeiro, Difel, 2008].
11. Arendt, *Origins*, p. 480. [*Origens*]
12. Ibid., p. 494.
13. Ibid., p. 482.
14. Ibid., p. 510.
15. *Sobre a revolução*, p. 299.
16. Václav Havel, *Living in truth* (Londres: Faber and Faber, 1986), p. 59.
17. Hannah Arendt, *On violence* (Nova York: Harvest Books, 1970), p. 52.
18. Peter Ackerman e Jack Duval, *A force more powerful* (Nova York: Palgrave, 2000).
19. Ibid., p. 10.

## SOBRE A REVOLUÇÃO

que está separado como que por um fosso intransponível de tudo o que se segue a ele.

A relação entre o problema dos inícios e o fenômeno da revolução é evidente. A íntima ligação entre o início e a violência parece encontrar comprovação nos inícios lendários de nossa história, tais como são registrados tanto pela Antiguidade bíblica quanto pela Antiguidade clássica: Caim matou Abel, Rômulo matou Remo; a violência foi o início e, ao mesmo tempo, não poderia haver nenhum início sem se usar violência, sem violentar. Os primeiros atos registrados em nossa tradição bíblica e secular, quer sejam reconhecidamente lendários ou considerados como fato histórico, percorreram os séculos com a força que o pensamento alcança nos raros casos em que cria metáforas irresistíveis ou narrativas universalmente aplicáveis. A narrativa foi clara: qualquer fraternidade de que sejam capazes os seres humanos nasceu do fratricídio, qualquer organização política a que tenham chegado os homens teve origem no crime. A convicção de que no início esteve um crime — o que encontra na expressão “estado de natureza” apenas sua paráfrase depurada teoricamente — trouxe ao longo dos séculos uma plausibilidade tão autoevidente para o estado dos assuntos humanos quanto a plausibilidade que a primeira frase de são João — “No princípio era o Verbo” — teve para os assuntos da salvação.

## 1. O significado de revolução

### 1.

! Aqui não trataremos da questão da guerra. A metáfora anteriormente mencionada e a teoria de um estado de natureza que substituiu e deu prolongamento teórico a essa metáfora — embora tenham servido várias vezes para justificar a guerra e sua violência com base num mal originário, inerente aos assuntos humanos e patente no início criminoso da história humana — guardam uma relação ainda mais próxima com o problema da revolução, porque as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável. Pois as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a *στάσις*, a guerra civil que afetava a pólis grega. Não podemos equipará-las à *μεταβολαί* de Platão, a transmutação como que natural de uma forma de governo em outra, nem ao *πολιτείων ἀνακύκλωσις*, o ciclo recorrente inalterável a que estão presos os

assuntos humanos, sempre que chegam a seus extremos.<sup>1</sup> A Antiguidade conhecia a mudança política e a violência concomitante à mudança, mas nenhuma das duas parecia gerar algo inteiramente novo. As mudanças não interrompiam o curso daquilo que a era moderna chamou de "história", o qual, longe de partir de um novo início, era visto como uma recaída num outro estágio do ciclo, seguindo uma trajetória previamente determinada pela própria natureza dos assuntos humanos e, portanto, inalterável.

Existe, porém, um outro aspecto nas revoluções modernas para o qual talvez tenhamos maiores possibilidades de encontrar precedentes anteriores à era moderna. Quem há de negar o enorme papel desempenhado pela questão social em todas as revoluções, e quem há de esquecer que Aristóteles, quando começou a interpretar e explicar a μεταβολαί de Platão, já havia descoberto a importância do que hoje chamamos de motivação econômica — a derrubada do governo pelos ricos e a instauração de uma oligarquia, ou a derrubada do governo pelos pobres e a instauração de uma democracia? Igualmente conhecido pela Antiguidade era o fato de que os tiranos sobem ao poder com o apoio da plebe ou dos pobres, e que a melhor oportunidade de manter o poder consiste no desejo popular de igualdade de condições. O vínculo entre riqueza e governo em qualquer país e a percepção de que as formas de governo estão ligadas à distribuição da riqueza, a suspeita de que o poder político pode simplesmente suceder ao poder econômico, e por fim a conclusão de que o interesse pode ser a força motriz em todas as lutas políticas — tudo isso, claro, não é invenção de Marx, aliás nem de Harrington ("Domínio é propriedade, de bens móveis ou imóveis") ou de Rohan ("Os reis comandam o povo e o interesse comanda os reis"). Se quisermos imputar a um único autor a chamada visão materialista da história, teremos de retroceder até Aristóteles, que foi o primeiro a afirmar que o interesse, que ele designava como συμφέρον, aquilo que é útil

para uma pessoa, um grupo ou um povo, é e deve ser a norma suprema a reger os assuntos políticos.

No entanto, essas revoltas e subversões movidas pelo interesse, embora não pudessem deixar de ser violentas e sangrentas até a instauração de uma nova ordem, baseavam-se numa distinção entre ricos e pobres que era tida tão natural e inevitável no corpo político quanto a vida no corpo humano. A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável. Essa dúvida, ou melhor, a certeza de que a vida na Terra podia ser abençoada com a abundância, em vez de ser amaldiçoada com a penúria, era pré-revolucionária e de origem americana; ela nasceu diretamente da experiência colonial-americana. Em termos simbólicos, pode-se dizer que estava montado o palco para as revoluções no sentido moderno de uma mudança completa da sociedade quando John Adams, mais de uma década antes de eclodir efetivamente a Revolução Americana, pôde afirmar: "Sempre considero a colonização da América como a inauguração de um grandioso plano e designio da Providência para o esclarecimento dos ignorantes e a emancipação da parcela escrava da humanidade em toda a Terra".<sup>2</sup> Em termos teóricos, estava montado o palco quando primeiro Locke — provavelmente sob a influência das condições de prosperidade nas colônias do Novo Mundo — e depois Adam Smith declararam que a labuta e o trabalho pesado, longe de serem apanágios da pobreza, atividades a que a miséria condenava os despossuídos, eram, pelo contrário, a fonte de todas as riquezas. Nessas condições, a rebelião dos pobres, da "parcela escrava da humanidade", realmente podia almejar mais do que a

libertação deles mesmos e a escravização da outra parcela da humanidade.

4 A América tinha se tornado o símbolo de uma sociedade sem pobreza muito antes que a era moderna, em seu desenvolvimento tecnológico inaudito, tivesse descoberto os meios efetivos de abolir aquela sórdida penúria da miséria completa que sempre fora considerada eterna. E somente depois que foi feita essa descoberta e ela chegou ao conhecimento da humanidade europeia é que a questão social e a revolta dos pobres vieram a desempenhar um papel genuinamente revolucionário. O antigo ciclo da eterna repetição se baseava numa distinção supostamente “natural” entre ricos e pobres;<sup>3</sup> a existência concreta da sociedade americana antes da revolução rompeu esse ciclo de uma vez por todas. Existem inúmeros debates eruditos sobre a influência da Revolução Americana sobre a Revolução Francesa (bem como sobre a influência decisiva de pensadores europeus sobre o curso da própria Revolução Americana). Mas, por mais justificadas e esclarecedoras que sejam essas análises, não existe nenhuma influência comprovável sobre o curso da Revolução Francesa — como o fato de ter começado com a Assembleia Constituinte ou que a Déclaration des Droits de l’Homme seguisse os moldes da declaração de direitos da Virgínia — que se compare ao impacto da “surpreendente prosperidade”, como já dizia o abade Raynal, referindo-se às terras que ainda eram colônias inglesas na América do Norte.<sup>4</sup>

5 Teremos ainda ampla oportunidade de discutir a influência, ou a não influência, da Revolução Americana sobre o rumo das revoluções modernas. É inegável que o espírito dessa revolução não teve grande impacto visível no continente europeu, e tampouco o tiveram as cuidadosas e dotas teorias políticas dos Pais Fundadores. O que os homens da Revolução Americana consideravam uma das maiores inovações do novo governo republicano — a aplicação e aperfeiçoamento da teoria de Montesquieu sobre

a divisão dos poderes no interior do corpo político — sempre desempenhou um papel muito secundário no pensamento dos revolucionários europeus; ela foi rejeitada em bloco por Turgot, mesmo antes de estourar a Revolução Francesa, em suas considerações sobre a soberania nacional,<sup>5</sup> cuja “majestade” — e *majestas* era o termo usado originalmente por Jean Bodin, que Turgot traduziu como *souveraineté* — supostamente exigia um poder centralizado indiviso. A soberania nacional, ou seja, a majestade da esfera pública, tal como veio a ser entendida nos vários séculos de monarquia absoluta, parecia contradizer a instauração de uma república. Em outras palavras, é como se o Estado nacional, tão mais antigo do que todas as revoluções, tivesse derrotado a revolução na Europa antes mesmo que ela surgisse. Por outro lado, aquilo que apresentou a todas as outras revoluções o problema mais urgente e menos solúvel politicamente — a questão social sob a forma da terrível miséria em massa — mal chegou a desempenhar algum papel durante a Revolução Americana. O que alimentou o impulso revolucionário na Europa não foi a Revolução Americana, e sim a existência de condições sociais na América que lá tinham se implantado e eram bastante conhecidas na Europa muito antes da Declaração de Independência.

6 O novo continente havia se tornado um refúgio, um “asilos” e um ponto de convergência dos pobres; surgira uma nova linhagem de indivíduos, “unidos pelos laços suaves do governo moderado”, vivendo em condições de “uma agradável uniformidade” da qual fora banida “a miséria absoluta pior do que a morte”. Ainda assim, Crèvecoeur, autor dessas palavras, opunha-se radicalmente à Revolução Americana, que via como uma espécie de conspiração de “grandes personagens” contra “as fileiras comuns dos homens”.<sup>6</sup> O que revolucionou o espírito dos homens, primeiro na Europa e depois em todo o mundo, não foi a Revolução Americana e sua preocupação com a instauração de um novo corpo político, uma

uma vez "camuflada" a  
objeto da revolução



nova forma de governo, e sim a América, o “novo continente”, o americano, um “novo homem”, “a encantadora igualdade”, nas palavras de Jefferson, “que os pobres gozam com os ricos” — e a tal ponto que, desde as fases finais da Revolução Francesa até as revoluções de nossos tempos, os revolucionários têm considerado mais importante transformar o arcabouço da sociedade, como fora transformado na América antes de sua revolução, do que transformar a estrutura da esfera política. Se de fato a única coisa em jogo nas revoluções modernas era a transformação radical das condições sociais, então realmente se pode dizer que suas origens se encontram na descoberta da América e na colonização de um novo continente — como se a “encantadora igualdade” que havia se desenvolvido de maneira natural e, por assim dizer, orgânica no Novo Mundo só pudesse ser alcançada no Velho Mundo, quando lá chegou a notícia de novas esperanças para a humanidade, por meio da violência e da carnificina da revolução. Com efeito, essa abordagem em suas diversas versões, muitas delas extremamente elaboradas, veio a se generalizar entre os historiadores modernos, que chegaram à conclusão lógica de que nunca ocorreu nenhuma revolução na América. Vale notar que essa concepção encontrou certo respaldo em Karl Marx, que parecia crer que suas profecias sobre o futuro do capitalismo e as revoluções proletárias vindouras não se aplicavam aos desenvolvimentos sociais nos Estados Unidos. Quaisquer que sejam os méritos dessas ressalvas de Marx — e que certamente mostram uma compreensão maior da realidade factual do que seus seguidores jamais foram capazes —, essas mesmas teorias são refutadas pelo simples fato da existência da Revolução Americana. Pois os fatos são teimosos; não desaparecem quando os historiadores ou os sociólogos se recusam a ouvi-los, embora possam desaparecer quando todos os esquecem. Em nosso caso, esse esquecimento não seria meramente acadêmico; seria decretar literalmente o fim da República americana.

✦ Cumpre ainda dizer algumas palavras sobre a não infrequente alegação de que todas as revoluções modernas são, em sua origem, essencialmente cristãs, e isso mesmo quando fazem profissão de fé do ateísmo. O argumento por trás dessa proposição costuma apontar a natureza nitidamente rebelde da seita cristã primitiva, com ênfase sobre a igualdade das almas diante de Deus, um franco desprezo por todos os poderes públicos e a promessa de um Reino Celestial — noções e esperanças que supostamente teriam sido canalizadas para as revoluções modernas, ainda que de maneira secularizada, por meio da Reforma. A secularização — a separação entre religião e política e o surgimento de uma esfera secular com dignidade própria — é sem dúvida um fato crucial no fenômeno da revolução. Na verdade, é bem possível que o que chamamos revolução seja precisamente essa fase de transição que resulta no nascimento de uma esfera nova, de tipo secular. Mas, se assim for, é a própria secularização, e não o conteúdo da doutrina cristã, que constitui a origem da revolução. A primeira fase dessa secularização foi o surgimento do absolutismo, e não a Reforma; pois a “revolução” que, segundo Lutero, abala o mundo quando a palavra de Deus se liberta da autoridade tradicional da Igreja é constante e se aplica a todas as formas de governo secular; ela não estabelece uma nova ordem secular, mas abala de forma contínua e constante os alicerces de todas as instituições terrenas.<sup>7</sup> É verdade que Lutero, por ter se tornado fundador de uma nova Igreja, pode ser incluído entre os grandes fundadores na história, mas sua fundação não foi e nunca pretendeu ser um *novus ordo saeculorum*; pelo contrário, pretendia libertar radicalmente uma autêntica vida cristã das considerações e preocupações da ordem secular, qualquer que fosse ela. Isso não significa negar que a dissolução do vínculo entre autoridade e tradição, pregada por Lutero em sua tentativa de basear a autoridade na própria palavra de Deus, em vez de derivá-la da tradição, contribuiu para a perda de autoridade

na era moderna. Mas ela por si só, sem a fundação de uma nova Igreja, continuaria tão ineficaz quanto as expectativas e especulações teleológicas do final da Idade Média, desde *Joachim di Fiore* ao *Reformatio Sigismundi*. Estes, conforme se tem sugerido em data recente, podem ser considerados como os precursores bastante ingênuos das ideologias modernas, embora eu não creia nisso;<sup>8</sup> a ser assim, os movimentos escatológicos medievais também poderiam ser vistos como os precursores das histerias coletivas modernas. Só que uma rebelião, para nem falarmos na revolução, é muito mais do que uma histeria coletiva. E é por isso que o espírito de rebelião, que parece tão evidente em alguns movimentos estritamente religiosos na era moderna, sempre terminava em algum Grande Despertar ou em algum revivalismo que, por mais que pudesse fazer “reviver” os possuídos por ele, mantinha-se sem qualquer consequência política ou peso histórico. Além disso, a teoria de que a doutrina cristã é revolucionária em si mesma é refutada pelos fatos, tal como a teoria da inexistência de uma Revolução Americana. E o fato aqui é que jamais ocorreu uma revolução em nome do cristianismo antes da era moderna, de maneira que o máximo que se pôde dizer em favor dessa teoria é que foi preciso vir a modernidade para libertar os germes revolucionários da fé cristã, o que, evidentemente, constitui uma petição de princípio.

¶ Mas existe uma outra alegação que se aproxima mais do cerne do problema. Ressaltamos o elemento de novidade inerente a todas as revoluções, e muitas vezes afirma-se que toda a nossa concepção de história, na medida em que segue um curso retilíneo, é de origem cristã. É óbvio que apenas dentro de uma concepção linear do tempo é possível pensar fenômenos como novidade, singularidade dos eventos e outros. A filosofia cristã realmente rompeu com a concepção temporal da Antiguidade, pois o nascimento de Cristo, ocorrendo no tempo secular dos homens, constituiu um novo início, bem como um acontecimento

único e irrepetível. E ainda mais a concepção cristã da história, tal como foi formulada por Agostinho, só podia conceber um novo início em termos de um acontecimento transcendente irrompendo e interrompendo o curso normal da história secular. Como frisou Agostinho, tal acontecimento ocorreu uma vez, e nunca mais voltaria a ocorrer até o final dos tempos. A história secular na visão cristã continuava presa dentro dos ciclos da Antiguidade — impérios surgiam e caíam como no passado —, com a ressalva de que os cristãos, possuindo vida eterna, podiam romper esse ciclo da perpétua mudança e contemplar com indiferença os espetáculos oferecidos por ela.

¶ A noção de que a mudança rege todas as coisas mortais não era, claro, uma ideia especificamente cristã, e sim um estado de espírito que predominou nos últimos séculos da Antiguidade. Assim, ela guarda uma afinidade maior com as interpretações filosóficas e mesmo pré-filosóficas gregas clássicas dos assuntos humanos do que com o espírito clássico da *res publica* romana. À diferença dos romanos, os gregos acreditavam que a mutabilidade, ocorrendo no mundo dos mortais na medida em que eram mortais, não se podia alterar porque se baseava, em última instância, no fato de que os véoi, os jovens, que ao mesmo tempo eram “os novos”, invadiam continuamente a estabilidade do *status quo*. Possível, talvez o primeiro escritor a tomar consciência do fator decisivo da sucessão geracional ao longo da história, ao apontar esse movimento constante e inalterável no campo da política, estava interpretando os assuntos romanos de um ponto de vista grego, embora soubesse que o objetivo da educação romana, ao contrário da grega, era ligar os “novos” aos velhos, tornar os jovens dignos de seus antepassados.<sup>9</sup> O senso de continuidade dos romanos era desconhecido na Grécia, onde a mutabilidade intrínseca de todas as coisas mortais era vivida sem qualquer atenuação ou consolo; e foi essa percepção que levou os filósofos gregos a pensar

que não precisavam levar a esfera dos assuntos humanos demasiado a sério, e que os homens não deviam atribuir a essa esfera uma dignidade totalmente imerecida. Os assuntos humanos mudavam constantemente, mas nunca criavam nada inteiramente novo; se existia algo de novo sob o sol, eram apenas os próprios homens, pelo fato de virem ao mundo. Mas, por mais novos que fossem os *véoi*, novos e jovens, todos haviam nascido ao longo dos séculos para presenciar um espetáculo natural ou histórico que, essencialmente, era sempre o mesmo.

2.

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII. Antes de se engajar no que depois se demonstrou ser uma revolução, nenhum dos atores tinha o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do novo drama. Todavia, depois que as revoluções tinham se posto em marcha, e muito antes que os participantes pudessem saber se aquele empreendimento resultaria em vitória ou derrota, a novidade da história e o significado íntimo de sua trama se fizeram evidentes aos atores e igualmente aos espectadores. Quanto ao enredo, era sem dúvida o surgimento da liberdade: em 1793, quatro anos depois de estourar a Revolução Francesa, numa época em que Robespierre podia definir seu governo como um “despotismo da liberdade” sem receio de ser acusado de paradoxo, Condorcet resumiu o que todos sabiam: “A palavra ‘revolucionário’ só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade”.<sup>10</sup> Mesmo antes disso, já se demonstrara que as revoluções inauguravam

uma era totalmente nova, com a criação do calendário revolucionário, cujo ano 1 correspondia ao ano da execução do rei e da proclamação da República.

Assim, o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início. E, visto que a noção corrente no Mundo Livre é que a liberdade, e não a justiça ou a grandeza, constitui o critério supremo para julgar as constituições dos corpos políticos, o grau de nosso preparo para aceitar ou rejeitar tal convergência dependerá não só de nosso entendimento da revolução como também de nossa concepção de liberdade, de origem nitidamente revolucionária. Portanto, mesmo aqui, quando ainda estamos falando em termos históricos, talvez seja aconselhável parar e examinar um dos aspectos sob os quais a liberdade então apareceu — quando menos para evitar os equívocos mais usuais e ter um primeiro vislumbre da própria modernidade da revolução enquanto tal.

Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas, se esses truísmos volta e meia são esquecidos, é porque a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta, quando não completamente vã. Além disso, a liberdade desempenhou um papel importante e bastante controvertido na história do pensamento filosófico e também do pensamento religioso, e isso ao longo daqueles séculos — entre o declínio da era antiga e o nascimento do mundo moderno — em que não existia liberdade política e, por razões que aqui não vêm ao caso, os homens não se preocupavam com ela. Assim, mesmo em teoria política, tornou-se quase um axioma

entender a liberdade política não como um fenômeno político, e sim, muito pelo contrário, como o leque mais ou menos amplo de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante aos indivíduos que o constituem.

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados.<sup>11</sup> Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio (a “arquia” de ἄρχειν na monarquia e na oligarquia, ou a “cracia” de κρατεῖν na democracia). A pólis seria uma isonomia, não uma democracia. A palavra “democracia”, mesmo naquela época expressando o domínio da maioria, o domínio dos muitos, foi originalmente cunhada por aqueles que se opunham à isonomia, querendo significar: O que vocês chamam de “não domínio” é, de fato, apenas uma outra espécie de domínio; é a pior forma de governo, comandado pelo *demos*.<sup>12</sup>

Originalmente, portanto, a igualdade, que muitas vezes consideramos, seguindo os critérios de Tocqueville, uma ameaça à liberdade, era quase idêntica a ela. Mas essa igualdade no âmbito da lei, sugerida pela palavra “isonomia”, não era uma igualdade de condições — embora essa igualdade, em certa medida, fosse a condição para toda e qualquer atividade política no mundo antigo, onde o próprio campo político estava aberto somente aos proprietários de bens imóveis e escravos —, e sim a igualdade daqueles que formam um grupo de pares. A isonomia garantia a ἰσότης, a igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza (φύσει) não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que, em virtude de seu νόμος, os tornaria

iguais. A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas. Nunca é demais frisar a diferença entre esse antigo conceito de igualdade e nossa noção de que os homens são feitos ou nascem iguais e se tornam desiguais em virtude de instituições sociais e políticas, ou seja, criadas pelos homens. A igualdade da pólis grega, sua isonomia, era um atributo da pólis e não dos homens, que recebiam sua igualdade em virtude da cidadania e não do nascimento. A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram φύσει, dadas pela natureza e brotando por si sós; eram νόμος, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens.

Os gregos sustentavam que ninguém pode ser livre a não ser entre seus pares e, portanto, o tirano, o déspota e o chefe de família — mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém — não eram livres. O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre; ao assumir o domínio sobre outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre. Em outras palavras, ele havia destruído o próprio espaço político, daí resultando que não restara liberdade, nem para si, nem para os submetidos a seu domínio. A razão dessa insistência sobre o vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento político grego repousava no fato de que a liberdade era entendida como um traço que se manifestava apenas em algumas atividades humanas, e não, de maneira alguma, em todas elas, e que essas atividades apareceriam e seriam reais somente quando fossem vistas, julgadas e lembradas por outros. A vida de um homem livre exigia a presença de outros. A própria liberdade, portanto, exigia um lugar onde as pessoas pudessem se reunir — a ágora, a praça ou a pólis, o espaço político propriamente dito.

Se pensarmos essa liberdade política em termos modernos, tentando entender o que Condorcet e os homens das revoluções tinham em mente quando afirmavam que o objetivo da revolução era a liberdade e que o nascimento da liberdade significava o início de uma história totalmente nova, devemos observar em primeiro lugar o fato bastante óbvio de que eles não podiam estar pensando simplesmente naquelas liberdades [*liberties*] que hoje associamos ao governo constitucional e àqueles elementos corretamente chamados de direitos civis. Pois nenhum desses direitos, nem mesmo o direito de participar do governo na medida em que a tributação requer representação, resultava, fosse na teoria ou na prática, da revolução.<sup>13</sup> Eles derivavam dos “três grandes direitos primários”: a vida, a liberdade e a propriedade, em relação aos quais todos os outros eram “direitos subordinados, [ou seja,] os remédios ou meios que devem ser empregados com frequência para conquistar e gozar plenamente as liberdades reais e essenciais” (Blackstone).<sup>14</sup> O que resultava da revolução não era “a vida, a liberdade e a propriedade”, e sim serem elas direitos inalienáveis do homem. No entanto, mesmo nessa nova ampliação revolucionária desses direitos a todos os homens, as liberdades significavam tão somente liberdade de restrições injustificadas e, como tais, eram fundamentalmente iguais à liberdade de movimento — “o poder de locomoção [...] sem aprisionamento ou restrição, a não ser pelo devido curso da lei” —, que Blackstone, de pleno acordo com o pensamento político da Antiguidade, considerava o mais importante de todos os direitos civis. Mesmo o direito de reunião, que veio a ser a liberdade política positiva mais importante, ainda aparece na Declaração de Direitos americana “o direito do povo de se reunir pacificamente e peticionar ao governo a reparação de injustiças” (Primeira Emenda), pelo qual “o direito de petição é historicamente o direito primário”, e a interpretação historicamente correta consiste em entendê-lo como o direito de se reunir

para peticionar.<sup>15</sup> Todas essas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que, como veremos adiante, é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados.

Aqui, a dificuldade é que a revolução, tal como a conhecemos na era moderna, sempre esteve relacionada com a libertação e com a liberdade. E, como a libertação, cujos frutos são a ausência de restrição e a posse do “poder de locomoção”, é de fato uma condição da liberdade — ninguém jamais poderia chegar a um lugar onde impera a liberdade se não pudesse se locomover sem restrição —, frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida. O cerne da questão é que o primeiro, o desejo de estar livre da opressão, podia ser atendido sob um governo monárquico — mas não sob a tirania e muito menos sob o despotismo —, ao passo que o segundo demandava a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta; ele exigia a constituição de uma república. Com efeito, não existe nada mais verdadeiro, mais claramente corroborado pelos fatos — que, infelizmente, têm sido totalmente negligenciados pelos historiadores das revoluções —, do que a afirmativa de “que as disputas daquela época foram disputas de princípio, entre os defensores do governo republicano e os defensores do governo monárquico”.<sup>16</sup>

Mas essa dificuldade de traçar a linha entre a libertação e a liberdade em qualquer conjunto de circunstâncias históricas não significa que ambas sejam iguais, ou que aquelas liberdades que

são conquistadas em virtude da libertação resumam a história completa da liberdade, embora, na maioria dos casos, nem mesmo os que se lançaram simultaneamente à libertação e à fundação da liberdade distinguem muito claramente entre elas. Os homens das revoluções setecentistas tinham pleno direito a essa falta de clareza; fazia parte da própria natureza de suas ações que eles só viessem a descobrir sua própria capacidade e aspiração aos “encantos da liberdade”, como certa vez disse John Jay, durante o processo mesmo de libertação. Pois foram suas ações e realizações, exigidas pela libertação, que os lançaram aos assuntos públicos, onde começaram a construir de maneira deliberada ou, na maioria das vezes, inesperada aquele espaço de aparecimentos onde a liberdade pode exibir seus encantos e se converter numa realidade visível e tangível. Como eles não estavam minimamente preparados para tais encantos, dificilmente se poderia esperar que tivessem plena consciência do novo fenômeno. O que os impedia de admitir o fato bastante óbvio de que estavam gostando do que faziam, e gostando muito além do que lhes ditava o senso de dever, era nada menos do que todo o peso da tradição cristã.

Quaisquer que fossem os méritos da reivindicação inaugural da Revolução Americana — tributação só com representação —, certamente ela não possuía encantos de grande apelo. Mas o caso mudava totalmente de figura em se tratando de fazer discursos e tomar decisões, de oratória e execução, de reflexão, persuasão e ação prática, demonstrando ser necessário levar aquela reivindicação à sua conclusão lógica: o governo independente e a fundação de um novo corpo político. Foi com tais experiências que aqueles que, nas palavras de John Adams, tinham sido “chamados de modo inesperado e compelidos sem inclinação prévia” descobriram que “é a ação, não o descanso, que constitui nosso prazer”.<sup>17</sup>

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova, não, eviden-

temente, na história da humanidade no Ocidente — era bastante comum na Antiguidade grega e romana —, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano e o surgimento da era moderna. E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. Essas duas coisas em conjunto — uma experiência nova que revelava a capacidade do homem para a novidade — estão na raiz do enorme *páthos* que encontramos nas duas revoluções, a americana e a francesa, com essa insistência reiterada de que nunca acontecera nada que se lhes comparasse em grandiosidade e importância em toda a história registrada da humanidade, e que, se tivéssemos de explicá-las como o sucesso em ter atendidas suas reivindicações de direitos civis, soaria como uma insistência totalmente descabida.

Apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução. Evidentemente, isso significa que as revoluções não se resumem a insurreições vencedoras e que não é o caso de qualificar de revolução qualquer golpe de Estado, e tampouco de procurar uma revolução em qualquer guerra civil. Povos oprimidos se rebelam com frequência, e boa parte da legislação antiga só pode ser entendida como salvaguarda contra a revolta sempre temida, mas raramente materializada, da população escrava. Ademais, para os antigos, a guerra civil e a luta de facções eram os maiores riscos para qualquer corpo político, e a *φίλια* de Aristóteles, aquela curiosa amizade que ele pleiteava para as relações entre os cidadãos, era concebida como a proteção mais sólida contra tais ameaças. Golpes de Estado e revoluções palacianas, em que o poder muda das mãos de um homem para outro ou de um pequeno grupo para outro, dependendo da forma de governo onde ocorre o golpe, não despertam tanto temor, porque a mudança acarretada fica circunscrita à esfera do governo e traz para o povo em geral apenas

um mínimo de perturbação, mas essas modalidades também são bastante conhecidas e foram descritas várias vezes.

Todos esses fenômenos têm em comum com a revolução o fato de virem à tona por meio da violência, e é por isso que tantas vezes são identificados com ela. Mas a violência, tal como a mudança, não é adequada para descrever o fenômeno da revolução; apenas quando a mudança ocorre no sentido de criar um novo início, quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político, quando a libertação da opressão visa pelo menos à constituição da liberdade, é que se pode falar em revolução. E o fato é que, embora sempre tenham existido na história aqueles que, como Alcibíades, queriam o poder para si ou aqueles outros que, como Catilina, eram *rerum novarum cupidi*, ávidos por coisas novas, o espírito revolucionário dos últimos séculos, ou seja, a avidez em libertar e construir uma nova casa onde possa morar a liberdade, não tem paralelo e não encontra nenhum precedente em toda a história anterior.

3. → Maquiavel / Perestroika

Uma maneira de datar o nascimento efetivo de fenômenos históricos gerais como as revoluções — ou, a propósito, os Estados nacionais, o imperialismo, o regime totalitário e outros — é, naturalmente, descobrir a primeira vez em que aparece a palavra que, a partir daí, passa a se vincular ao fenômeno. É óbvio que todo novo aparecimento entre os homens requer uma nova palavra, quer se cunhe um novo termo para designar a nova experiência, quer se utilize um termo antigo com significado totalmente novo. Isso se aplica duplamente à esfera política da vida, na qual a fala reina suprema.

Portanto, não é um simples interesse antiquarista observar que a palavra “revolução” ainda está ausente daquele lugar em que mais tenderíamos a pensar que se faria presente, a saber, a historiografia e a teoria política do começo do Renascimento na Itália. Merece especial atenção o fato de que Maquiavel ainda utilize a *mutatio rerum* de Cícero, suas *mutazioni del stato*, ao descrever a derrubada violenta dos governantes e a substituição de uma forma de governo por outra, pelas quais ele nutre um interesse tão grande e, por assim dizer, tão precoce. Pois suas reflexões sobre esse antiquíssimo problema da teoria política não se prendiam mais à resposta tradicional, segundo a qual o governo de um só leva à democracia, a democracia leva à oligarquia, a oligarquia leva à monarquia e inversamente — as seis famosas possibilidades que Platão foi o primeiro a levantar e Aristóteles o primeiro a sistematizar, e que ainda Bodin sustentava sem nenhuma grande diferença de fundo. O interesse principal de Maquiavel pelas incontáveis *mutazioni, variazioni e alterazioni*, que recheiam sua obra a tal ponto que os intérpretes podem se equivocar e entendê-la como uma “teoria da mudança política”, era exatamente o imutável, o invariável e o inalterável, em suma, o permanente e o duradouro. O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro. O importante aqui não é nem mesmo que ele já estivesse tão familiarizado com certos elementos marcantes das revoluções modernas — a conspiração e a luta de facções, a instigação do povo à violência, o tumulto e a ausência de leis que acabam por desmontar todo o corpo político, e, não menos importante, as oportunidades que as revoluções criam para os adventícios, os *homines novi* de Cícero, os *condottieri* de Maquiavel, que vêm de baixo e se elevam ao esplendor da esfera pública, saem da insignificância e se erguem a um poder a que

antes estavam submetidos. Mais importante em nosso contexto é que Maquiavel foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral. Era por isso que ele insistia que o homem que ingressava na política devia primeiramente aprender “a não ser bom”, isto é, a não agir de acordo com os preceitos cristãos.<sup>18</sup> O traço principal a diferenciá-lo dos homens das revoluções era seu conceito de fundação — a criação de uma Itália unificada, de um Estado nacional italiano aos moldes do exemplo francês e espanhol — entendida como uma *rinovazione*, e a renovação era a única *alterazione a salute*, a única alteração saudável que lhe era possível conceber. Em outras palavras, o *páthos* revolucionário específico do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contagem do tempo pelo ano do acontecimento revolucionário, era totalmente estranho a Maquiavel. Apesar disso, mesmo nesse aspecto, ele não estava tão distante de seus sucessores no século XVIII como poderia parecer. Veremos adiante que as revoluções começavam como restaurações ou renovações, e que o *páthos* revolucionário de um início totalmente novo nascia apenas no decorrer do próprio acontecimento. Em mais de um aspecto Robespierre tinha razão ao afirmar que “o plano da Revolução Francesa foi totalmente escrito nos livros [...] de Maquiavel”,<sup>19</sup> pois ele mesmo poderia facilmente acrescentar que “amamos nosso país mais do que a salvação de nossa alma”.<sup>20</sup>

De fato, a maior tentação de deixar de lado a história da palavra e datar o fenômeno da revolução a partir do turbilhão nas cidades-estado italianas durante o Renascimento surge com os escritos de Maquiavel. Certamente ele não foi o pai da ciência política ou da teoria política, mas é difícil negar que pode ser visto como o pai espiritual da revolução. Não só já encontramos nele

esse esforço consciente e apaixonado de reviver o espírito e as instituições da Antiguidade romana, que se tornou tão característico do pensamento político setecentista, como ainda mais importante nesse contexto é sua famosa insistência sobre o papel da violência no âmbito da política, que nunca deixou de chocar seus leitores, mas que também encontramos nas palavras e nas ações dos homens da Revolução Francesa. Em ambos os casos, o elogio da violência forma um estranho contraste com a admiração explícita por todas as coisas romanas, visto que na república romana era a autoridade, e não a violência, que regia a conduta dos cidadãos. Mas, se essas semelhanças podem explicar o alto apreço por Maquiavel nos séculos XVIII e XIX, elas não chegam a superar as diferenças mais acentuadas. O recurso revolucionário ao pensamento político antigo não pretendia, e tampouco conseguiria, reviver a Antiguidade como tal; aquilo que, no caso de Maquiavel, era apenas o aspecto político da cultura renascentista como um todo, cujas letras e artes ofuscaram de longe todos os desenvolvimentos políticos nas cidades-estado italianas, no caso dos revolucionários destoava do espírito da época, que, desde o início da era moderna e o surgimento da ciência moderna no século XVII, pretendia ter superado em muito todas as realizações da Antiguidade. E, por mais que os homens das revoluções pudessem admirar o esplendor de Roma, nenhum deles, ao contrário de Maquiavel, se sentiria à vontade na Antiguidade; nunca teriam escrito: “No final da tarde, volto para casa e entro em meu escritório; e na soleira dispo-me daquela roupa do cotidiano, cheia de lama e lodo, e coloco trajes régios e solenes; e vestido condignamente entro nas antigas cortes dos antigos homens, onde, afavelmente recebido por eles, nutro-me daquele alimento que é o único que há para mim e para o qual nasci; onde não me envergonho em falar com eles e lhes perguntar da razão de suas ações”.<sup>21</sup> Lendo estas e outras frases semelhantes, podemos concordar com as conclusões de estudos



recentes que veem o Renascimento como simples culminação de uma série de revivescências da Antiguidade, que começaram logo após a idade realmente das trevas com o renascimento carolíngio e terminaram no século xvi. Ao mesmo tempo, há de se concordar que, em termos políticos, o turbilhão inacreditável das cidades-estado nos séculos xv e xvi foi um fim, e não um começo; foi o fim dos burgos medievais com seu governo autônomo e sua liberdade de vida política.<sup>22</sup>

A ênfase de Maquiavel sobre a violência, por outro lado, é mais sugestiva. Era um resultado direto da dupla perplexidade em que ele se encontrou teoricamente, e que mais tarde passou a ser uma perplexidade muito concreta a assediar os homens das revoluções. A perplexidade consistia na tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo início, que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação, repetição, por assim dizer, do velho crime lendário (Rômulo matou Remo, Caim matou Abel) no início de toda história. Essa tarefa de fundação, ademais, vinha acompanhada da tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus, e assim se substituísse a uma ordem terrena cuja sanção suprema eram os mandamentos de um Deus onipotente e cuja fonte última de legitimidade era a noção de Deus encarnado na terra. Por isso Maquiavel, inimigo jurado de qualquer consideração de ordem religiosa nos assuntos políticos, foi levado a procurar nos legisladores um auxílio e até uma inspiração divina — exatamente como os homens “esclarecidos” do século xviii, por exemplo John Adams e Robespierre. Esse “recurso a Deus”, naturalmente, só era necessário no caso de “leis extraordinárias”, a saber, as leis com que se funda uma nova comunidade. Veremos adiante que essa segunda parte da tarefa da revolução, encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino, é

insolúvel porque o poder sob a condição da pluralidade humana nunca pode chegar à onipotência, e as leis baseadas no poder humano nunca podem ser absolutas. Assim, o “apelo ao alto do Céu” de Maquiavel, como diria Locke, não era inspirado por nenhum sentimento religioso, e sim ditado exclusivamente pela vontade de “escapar a esta dificuldade”;<sup>23</sup> da mesma forma, sua insistência sobre o papel da violência na política se devia não tanto a seu dito realismo na avaliação da natureza humana, e sim à sua vã esperança de conseguir encontrar alguma qualidade em certos homens capaz de se equiparar às qualidades que associamos ao divino.

Seja como for, eram apenas pressentimentos, e as reflexões de Maquiavel ultrapassavam em muito todas as experiências concretas de sua época. O fato é que, por mais que queiramos encontrar sinais de nossas experiências contemporâneas nas experiências inspiradas pela luta civil que grassava nas cidades-estado italianas, estas nunca foram radicais a ponto de sugerir a seus atores ou a seus espectadores a necessidade de uma nova palavra ou a reinterpretação de uma palavra mais antiga. (A nova palavra que Maquiavel introduziu na teoria política, e que já era usada mesmo antes dele, foi “estado”, *lo stato*.<sup>24</sup> Apesar de seus constantes apelos à glória de Roma e seus constantes empréstimos tomados à história romana, ele sentia visivelmente que uma Itália unificada constituiria um corpo político tão diferente das cidades-estado antigas ou quatrocentistas que mereceria um novo nome.)

As palavras que sempre ocorrem, claro, são “rebelião” e “revolta”, cujos significados foram determinados e inclusive definidos desde o final da Idade Média. Mas essas palavras nunca indicaram a libertação, tal como era entendida pelas revoluções, e menos ainda apontavam para a instauração de uma nova liberdade. Pois a libertação no sentido revolucionário veio a significar que todos aqueles, não só no presente, mas ao longo de toda a história, não só enquanto indivíduos, mas como integrantes da imensa maioria

da humanidade, os humildes e os pobres, que sempre tinham vivido na obscuridade e na sujeição ao poder vigente, iriam se levantar e se tornar os soberanos supremos da terra. Se, por questão de clareza, pensarmos esse acontecimento em termos da Antiguidade, seria como se não o povo de Roma ou de Atenas, o *populus* ou o *demos*, as ordens mais baixas da cidadania, e sim os escravos e os moradores estrangeiros, que formavam a maioria da população sem sequer pertencer ao povo, tivessem se levantado exigindo igualdade de direitos. Como sabemos, isso nunca aconteceu. A própria ideia de igualdade como a entendemos — ou seja, todas as pessoas nascem iguais pelo próprio nascimento, e essa igualdade é um direito inato — era absolutamente desconhecida antes da era moderna.

É verdade que a teoria medieval e pós-medieval conhecia a rebelião legítima, a revolta contra a autoridade estabelecida, o desafio aberto e a desobediência. Mas o objetivo de tais rebeliões não era contestar a autoridade ou a ordem estabelecida das coisas; era sempre uma questão de trocar o indivíduo que estivesse no cargo de autoridade, fosse substituir um usurpador pelo rei legítimo ou um tirano que abusara do poder por um governante dentro da lei. Assim, ainda que se admitisse que o povo podia ter o direito de decidir quem *não* o governaria, certamente não podia determinar quem *iria* governá-lo, e menos ainda jamais ouvimos falar do direito do povo em ter seus próprios governantes ou em indicar pessoas de sua categoria para a tarefa do governo. Onde realmente ocorreu que homens do povo vindos de baixo alcançassem o esplendor do âmbito público, como no caso dos *condottieri* das cidades-estado italianas, essa ascensão ao poder e aos assuntos públicos resultou de qualidades que os distinguiam da plebe, de uma *virtù* ainda mais louvada e admirada na medida em que não podia ser explicada pelo berço e pela extração social. Entre os direitos, os antigos privilégios e liberdades do povo, o direito de participar do

governo se destacava pela ausência. E este direito ao autogoverno nem está plenamente presente no famoso direito de representação para fins de tributação. Para governar, era preciso ser um governante por nascimento, homem livre de nascença na Antiguidade ou integrante da nobreza na Europa feudal, e, embora a linguagem política pré-moderna dispusesse de terminologia suficiente para descrever a sublevação dos súditos contra um governante, não havia nenhuma palavra que designasse uma mudança radical a ponto de os próprios súditos se tornarem governantes.

#### 4. Sentido original (astronômico) de "reforma revolucionária"

O fato de que o fenômeno da revolução não tenha precedentes na história pré-moderna não é absolutamente trivial. Sem dúvida, muitos concordariam que a avidez por coisas novas e a ideia de que a novidade em si é algo desejável são marcas típicas do mundo em que vivemos, e com efeito é muito comum identificar essa tendência da sociedade moderna com um espírito dito revolucionário. No entanto, se entendemos por espírito revolucionário o espírito realmente nascido da revolução, é preciso distingui-lo cuidadosamente do desejo moderno de novidade a qualquer preço. Em termos psicológicos, a experiência da fundação, somada à convicção de que está prestes a se iniciar uma nova história dentro da história, torna os homens mais "conservadores" do que "revolucionários", mais ansiosos em preservar o que foi feito e garantir sua estabilidade do que em se abrir a novas coisas, novos desdobramentos, novas ideias. Em termos históricos, além disso, os homens das primeiras revoluções — isto é, os que não só fizeram uma revolução, mas introduziram as revoluções no cenário da política — não estavam minimamente ansiosos por coisas novas, por um *novus ordo saeculorum*, e é essa tendência de ser avesso à

novidade que ainda repercute na própria palavra “revolução”, termo relativamente antigo que apenas muito devagar veio a adquirir seu novo significado. De fato, o próprio uso dessa palavra indica claramente que os atores não esperavam nem buscavam a novidade, tão despreparados eram para qualquer coisa sem precedentes quanto os espectadores da época. O cerne da questão é que o enorme *páthos* de uma nova era, que encontramos em termos quase idênticos e em variações intermináveis entre os atores da Revolução Americana e da Revolução Francesa, apareceu somente depois que eles chegaram, muito a contragosto, a um ponto sem volta.

A palavra “revolução”, originalmente, era um termo astronômico que ganhou importância nas ciências naturais graças a *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico.<sup>25</sup> Nesse uso científico, ela manteve seu significado latino exato, designando o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, o qual, por estar sabidamente fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível, certamente não se caracterizava pela novidade nem pela violência. Muito pelo contrário, a palavra indica com toda clareza um movimento cíclico e recorrente; é a tradução latina perfeita da ἀνακύκλωσις de Políbio, termo que também se originou na astronomia e era utilizado metaforicamente no campo da política. Quando usado para os assuntos dos homens na Terra, só podia significar que as poucas formas conhecidas de governo se repetem entre os mortais num ciclo de recorrência eterna e com a mesma força irresistível que faz os astros seguirem seus caminhos predeterminados no firmamento. Nada podia estar mais distante do significado original da palavra “revolução” do que a ideia que possuía e obcecava todos os atores revolucionários, a saber, que eram agentes num processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo.

Se o caso das revoluções modernas fosse cristalino como uma definição dos manuais, a escolha da palavra “revolução” seria

ainda mais intrigante do que já é. Quando a palavra desceu pela primeira vez dos céus e foi usada para descrever o que acontecia na terra entre os mortais humanos, apareceu claramente como uma metáfora, transmitindo a ideia de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente, a ser aplicada aos movimentos imprevistos, às oscilações do destino humano, que foram comparados ao nascer e ao pôr do sol, às fases da lua e das estrelas desde tempos imemoriais. No século XVII, quando pela primeira vez encontramos a palavra como um termo político, o conteúdo metafórico estava ainda mais próximo do significado original do termo, pois ela era usada para designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada. Assim, a palavra foi utilizada pela primeira vez não quando irrompeu na Inglaterra aquilo que nós chamamos de revolução e Cromwell instaurou a primeira ditadura revolucionária, mas, pelo contrário, em 1660, depois da derrubada do Parlamento Residual e com a restauração da monarquia. A palavra foi usada em 1688 com o mesmíssimo sentido, quando os Stuart foram expulsos e o poder soberano foi transferido para Guilherme e Maria.<sup>26</sup> A “Revolução Gloriosa”, o acontecimento com que o termo, muito paradoxalmente, encontrou seu lugar definido na linguagem política e histórica, não foi entendida de maneira nenhuma como uma revolução, e sim como uma restauração do poder monárquico à sua virtude e glória anteriores.

O fato de que a palavra “revolução” significasse originalmente restauração, ou seja, algo que para nós é seu exato contrário, não é uma simples curiosidade semântica. As revoluções dos séculos XVII e XVIII, que para nós aparentam dar todas as provas de um novo espírito, o espírito da modernidade, pretendiam ser restaurações. Vá lá que as guerras civis na Inglaterra anteciparam uma quantidade enorme de tendências que passamos a associar com o que havia de essencialmente novo nas revoluções setecentistas: o

aparecimento dos Levellers [Iguaitários] e a formação de um partido composto exclusivamente de plebeus, cujo radicalismo entrou em conflito com os líderes da revolução, apontam claramente para o curso da Revolução Francesa; ao passo que a exigência de uma Constituição escrita como “a fundação para o governo justo”, feita pelos Levellers e de certa forma atendida quando Cromwell criou um “Instrumento de Governo” para implantar o Protetorado, antecipa um dos grandes feitos, se não o maior, da Revolução Americana. Ainda assim, o fato é que a efêmera vitória dessa primeira revolução moderna foi entendida oficialmente como uma restauração, a saber, como a “liberdade restaurada pela bênção de Deus”, como diz a inscrição no grande selo de 1651.

Em nosso contexto, é ainda mais importante observar o que aconteceu decorrido mais de um século. Pois aqui não estamos interessados na história das revoluções em si, com seus antecedentes, suas origens e desdobramentos. Se queremos saber o que é uma revolução — suas implicações gerais para o homem como ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos, seu papel na história moderna —, devemos examinar aqueles momentos históricos em que ela fez uma aparição completa, assumiu uma espécie de forma definida e começou a exercer seu fascínio no espírito dos homens, sem qualquer relação com os abusos, as crueldades e as privações de liberdade que podem ter levado à rebelião. Em outras palavras, devemos examinar a Revolução Francesa e a Revolução Americana, e temos de levar em conta que ambas foram empreendidas, em suas fases iniciais, por homens firmemente convencidos de que iriam apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial. Alegavam com toda a sinceridade que queriam voltar aos velhos tempos, quando as coisas eram como deveriam ser.

Isso criou uma enorme confusão, principalmente sobre a

Revolução Americana, que não devorou seus filhos e na qual, portanto, os homens que tinham iniciado a “restauração” foram os mesmos que começaram e terminaram a revolução, chegando até a viver para assumir o encargo e o poder na nova ordem das coisas. O que eles haviam pensado que era uma restauração, a recuperação de suas antigas liberdades, se converteu numa revolução, e suas ideias e teorias sobre a Constituição britânica, os direitos dos ingleses e as formas de governo colonial resultaram numa declaração de independência. Mas o movimento que levou à revolução não era revolucionário, a não ser por inadvertência, e “Benjamin Franklin, que era quem dispunha de mais informações de primeira mão sobre as colônias, pôde mais tarde escrever com toda a sinceridade: ‘Nunca ouvi em nenhuma conversa de nenhuma pessoa ébria ou sóbria a menor expressão de um desejo de separação, ou uma sugestão de que tal coisa fosse vantajosa para a América’”.<sup>27</sup> Na verdade, é impossível dizer se tais homens eram “conservadores” ou “revolucionários”, se usarmos essas palavras fora do contexto histórico, como termos genéricos, esquecendo que o conservadorismo como ideologia e crença política deve sua existência a uma reação à Revolução Francesa e só faz sentido para a história dos séculos XIX e XX. E pode-se dizer o mesmo, embora talvez de maneira não tão inequívoca, quanto à Revolução Francesa; aqui também, nas palavras de Tocqueville, “podia-se crer que o objetivo da revolução iminente era não a derrubada do antigo regime, e sim sua restauração”.<sup>28</sup> Mesmo quando os atores, no curso de ambas as revoluções, perceberam que seria impossível a restauração e se fazia necessário começar um empreendimento totalmente novo, e quando, portanto, a própria palavra “revolução” já tinha adquirido seu novo significado, Thomas Paine ainda propunha com toda a seriedade, fiel ao espírito de um tempo findo, dar à Revolução Americana e à Revolução Francesa o nome de “contrarrevoluções”.<sup>29</sup> Essa proposta, realmente estranha na boca de

um dos homens mais “revolucionários” da época, mostra em resumo como a ideia de retorno, de restauração, era cara aos sentimentos e às reflexões dos revolucionários. Paine queria apenas retomar o antigo significado da palavra “revolução” e manifestar sua firme convicção de que os acontecimentos da época tinham levado os homens a voltar a uma “época inicial”, quando possuíam direitos e liberdades que lhes haviam retirados pela tirania e pela conquista colonial. E essa sua “época inicial” não é de maneira nenhuma o hipotético estado de natureza anterior à história, como o entendia o século XVII, e sim um período histórico concreto, embora indefinido.

Vale notar que Paine usou o termo “contrarrevolução” em resposta à vigorosa defesa de Burke a favor dos direitos do homem inglês, assegurados pelos costumes e pela história, contra a recente ideia dos direitos do homem. Mas aqui o ponto central é que Paine achava, tanto quanto Burke, que a novidade absoluta seria um argumento contrário, e não favorável, à autenticidade e à legitimidade de tais direitos. Desnecessário dizer que, em termos históricos, quem estava certo era Burke, e não Paine. Não existe nenhum período na história que pudesse servir de referência para a Declaração dos Direitos do Homem. Os séculos anteriores até podiam ter admitido que os homens eram iguais perante Deus ou os deuses, pois essa admissão é de origem romana e não cristã; os escravos romanos podiam ser membros plenos de corporações religiosas e, dentro dos limites do direito religioso, tinham o mesmo estatuto jurídico dos homens livres.<sup>30</sup> Mas o conceito de direitos políticos inalienáveis de todos os homens em virtude do nascimento se afiguraria a todas as eras anteriores a nós da mesma forma como se afigurou a Burke — uma contradição nos termos. E é interessante notar que a palavra latina *homo*, equivalente a “homem”, significava originalmente alguém que não era senão um homem e, portanto, uma pessoa sem direitos, um escravo.

Para nosso objetivo no momento, e especialmente para nosso empenho em entender a faceta mais fugidia e, apesar disso, mais marcante das revoluções modernas, a saber, o espírito revolucionário, é importante lembrar que o conceito todo de novidade e inovação já existia antes das revoluções, e mesmo assim esteve basicamente ausente no início delas. Nesse, como em outros aspectos, seria tentador argumentar que os homens das revoluções eram antiquados em relação à própria época, inegavelmente antiquados em comparação aos cientistas e filósofos seiscentistas que, como Galileu, ressaltavam “a absoluta novidade” de suas descobertas, ou, como Hobbes, afirmavam que a filosofia política era “tão recente quanto meu livro *De cive* [Do cidadão]”, ou, como Descartes, insistiam que nenhum filósofo anterior tinha se saído bem na filosofia. Sem dúvida, eram muito correntes as reflexões sobre o “novo continente”, que havia gerado um “novo homem”, tal como citei a partir de Crèvecoeur e John Adams e que se encontram em inúmeros outros autores menos ilustres. Mas, à diferença das pretensões dos cientistas e filósofos, o novo homem e a nova terra eram entendidos como dádivas da Providência, e não como criações humanas. Em outras palavras, o estranho *páthos* de novidade, tão típico da era moderna, precisou de quase duzentos anos para sair do relativo isolamento da área científica e filosófica e chegar ao campo da política. (Nas palavras de Robespierre: “*Tout a changé dans l'ordre physique; et tout doit changer dans l'ordre moral e politique*” [Tudo mudou na ordem física, e tudo deve mudar na ordem moral e política].) Mas, quando chegou a esse campo, em que os acontecimentos se referem à maioria e não à minoria, esse *páthos* não só assumiu uma expressão mais radical como também adotou uma realidade própria exclusiva do campo político. Foi somente no curso das revoluções setecentistas que os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político, poderia ser o resultado do que os ho-

mens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer. A partir daí, já não era preciso existir um “novo continente” e um “novo homem” lá nascido para instilar a esperança de uma nova ordem das coisas. O *novus ordo saeculorum* deixou de ser uma bênção concedida pelo “grande plano e desígnio da Providência”, e a novidade deixou de ser o monopólio precioso e ao mesmo tempo assustador de uma minoria. Quando a novidade chegou à praça pública, tornou-se o começo de uma nova história, iniciada — embora inadvertidamente — por homens em ação, que continuaria a se desenrolar, a aumentar e a se prolongar pela posteridade.

5.

Como vimos, a novidade, o início e a violência, elementos intimamente associados a nosso conceito de revolução, estão ausentes do significado original da palavra, bem como de seu emprego metafórico inicial na linguagem política, mas existe outra conotação do termo astronômico que mencionei de passagem, e que se manteve muito marcada em nosso uso do termo. Refiro-me à ideia de irresistibilidade, o fato de que o movimento cíclico dos astros segue um caminho predeterminado e está fora do alcance de qualquer influência humana. Conhecemos, ou cremos conhecer, a data exata em que a palavra “revolução” foi utilizada pela primeira vez com ênfase exclusiva sobre a irresistibilidade, e ao mesmo tempo sem qualquer conotação de um movimento cíclico de retorno; e essa ênfase se afigura tão importante para nosso entendimento das revoluções que se tornou praxe datar a nova significação política do velho termo astronômico no momento deste novo uso.

7 Foi na noite de 14 de julho de 1789, em Paris, quando o duque de La Rochefoucauld-Liancourt informou a Luís XVI sobre a

queda da Bastilha, a libertação de alguns prisioneiros e a defecção das tropas do rei diante de um ataque popular. O famoso diálogo que se deu entre o rei e o mensageiro é breve e revelador. Dizem que o rei exclamou: “*C’est une révolte!*”, e Liancourt corrigiu: “*Non, sire, c’est une révolution*”. Aqui ouvimos a palavra ainda, e pela última vez, no sentido da velha metáfora que transfere seu significado dos céus para a terra; mas aqui, talvez pela primeira vez, a ênfase muda por completo, passando da obediência do movimento cíclico a leis para sua natureza irresistível.<sup>31</sup> O movimento ainda reflete a imagem do ciclo dos astros, mas o que agora se destaca é que está além das forças humanas poder detê-lo, e por isso ele é uma lei em si mesmo. O rei, ao declarar que o assalto à Bastilha era uma revolta, afirmava seu poder e os vários meios de que dispunha para enfrentar conspirações e desafios à autoridade; Liancourt respondeu que o que havia acontecido era irreversível e ultrapassava os poderes de um rei. O que viu Liancourt, o que devemos nós ver ou ouvir ao escutar esse estranho diálogo, que ele julgou, e nós sabemos, ser irresistível e irreversível?

➤ A resposta, a princípio, parece simples. Por trás dessas palavras, ainda podemos ver e ouvir a multidão em marcha, tomando conta das ruas de Paris, que naquela época ainda era a capital não só da França, mas de todo o mundo civilizado — a revolta da plebe das cidades grandes, indissociavelmente ligada ao levante do povo pela liberdade, ambos juntos, irresistíveis pela simples força numérica. E essa multidão, aparecendo pela primeira vez em plena luz do sol, era de fato a multidão dos pobres e oprimidos, que todos os séculos anteriores haviam relegado à vergonha e às sombras. O que, a partir daquele momento, se tornou irreversível, e que os atores e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que a esfera pública — reservada, até onde recuava a memória, aos que *eram* livres, a saber, livres de todas as preocupações ligadas às necessidades vitais, à sobrevivência física

— devia oferecer seu espaço e sua luz a essa imensa maioria que não é livre, pois é movida pelas necessidades diárias.

A noção de um movimento irresistível, que o século XIX logo iria conceitualizar na ideia de necessidade histórica, ressoa em todas as páginas da Revolução Francesa, do começo ao fim. De súbito, todo um conjunto inteiramente novo de imagens se acresce em torno da velha metáfora, e todo um vocabulário inteiramente novo se introduz na linguagem política. Quando pensamos em revolução, ainda pensamos quase automaticamente em termos dessas imagens, nascidas nesses anos — em termos da *torrent révolutionnaire* de Desmoulins, cujas vagas fragorosas ergueram e arrastaram os atores da revolução, até o momento em que foram tragados pelo recuo das ondas e morreram junto com seus inimigos, os agentes da contrarrevolução. Pois a corrente poderosa da revolução, nas palavras de Robespierre, era constantemente acelerada pelos “crimes da tirania”, de um lado, e pelo “progresso da liberdade”, de outro, que inevitavelmente surgiam em mútua relação, de forma que o movimento e o contramovimento não equilibravam, não refreavam ou detinham um ao outro, mas pareciam se somar misteriosamente numa mesma onda de “violência progressiva”, correndo na mesma direção com rapidez cada vez maior.<sup>32</sup> É “a majestosa corrente de lava da revolução que não poupa nada e ninguém pode deter”, como testemunhou Georg Forster em 1793;<sup>33</sup> é o espetáculo que recai sob o signo de Saturno: “A revolução devorando os próprios filhos”, como colocou Vergniaud, o grande orador da Gironda. É a “tempestade revolucionária”, que pôs a revolução em marcha, a *tempête révolutionnaire* e a *marche de la révolution* de Robespierre, aquele temporal violento que varreu ou submergiu o início inesquecível e nunca totalmente esquecido, a afirmação da “grandeza do homem contra a insignificância dos grandes”, como disse Robespierre,<sup>34</sup> ou “a defesa da honra da espécie humana”, nas palavras de Hamilton.<sup>35</sup> Era como

se uma força maior do que o homem intervisse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e a defender sua honra.

Nas décadas que se seguiram à Revolução Francesa, essa imagem de uma poderosa correnteza arrebatando os homens, primeiro elevando-os à superfície das ações gloriosas e então afundando-os no perigo e na infâmia, iria se tornar dominante. As várias metáforas que mostram a revolução não como obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres. E — num breve momento de reflexão sóbria — como poderiam acreditar que eram ou algum dia foram os autores do que fizeram? O que, a não ser o turbilhão violento dos acontecimentos revolucionários, havia transformado esses homens e suas convicções mais íntimas em questão de poucos anos? Aqueles que, em 1793, foram levados não só a executar um rei específico (que podia ter sido ou não um traidor), mas a denunciar o próprio ato como “um crime eterno” (Saint-Just), em 1789 não eram todos eles monarquistas? Aqueles que, nas leis de Ventôse de 1794, decretaram o confisco dos bens não só da Igreja e dos *émigrés*, mas de todos os “suspeitos”, para serem distribuídos entre os “desafortunados”, não eram antes defensores ardorosos dos direitos de propriedade privada? Não haviam colaborado na formulação de uma Constituição cujo princípio básico era a descentralização radical, apenas para depois vir a descartá-la como coisa totalmente inútil e instaurar um governo revolucionário de comitês mais centralizado do que qualquer outra coisa que o *ancien régime* jamais conheceria ou ousara colocar em prática? Não estavam travando, e até vencendo, uma guerra que nunca desejaram e nunca acreditaram que poderiam ganhar? O que poderia restar ao final, a não ser

o que de certa forma já sabiam desde o começo, isto é, que (nas palavras de Robespierre escrevendo a seu irmão em 1789) “a presente revolução gerou em poucos dias acontecimentos mais grandiosos do que toda a história anterior da humanidade”? E — podemos pensar — no final isso devia bastar.

Desde a Revolução Francesa, tem sido usual interpretar toda insurreição violenta, seja revolucionária, seja contrarrevolucionária, como uma continuação do movimento originalmente iniciado em 1789, como se os tempos de paz e restauração fossem apenas pausas em que a corrente se fazia subterrânea para reunir forças antes de irromper novamente à superfície — em 1830 e 1832, em 1848 e 1851, em 1871, para citar somente as datas mais importantes do século XIX. A cada vez, os defensores e os adversários dessas revoluções entendiam os acontecimentos como consequências imediatas de 1789. E, se é verdade, como Marx disse, que a Revolução Francesa foi encenada com trajes romanos, é igualmente verdade que todas as revoluções posteriores, até e inclusive a Revolução de Outubro, foram encenadas segundo as regras e os acontecimentos que levaram do Catorze de Julho ao Nove Termidor e ao Dezoito Brumário — datas que se imprimiram tanto na memória do povo francês que, ainda hoje, todos as identificam com a queda da Bastilha, a morte de Robespierre e a ascensão de Napoleão Bonaparte. Não foi em nossa época, e sim na metade do século XIX, que se cunhou a expressão “revolução permanente” ou, de forma ainda mais significativa, *révolution en permanence* (Proudhon), e com ela surgiu também a noção de que “nunca houve várias revoluções, pois há apenas uma revolução, a mesma e perpétua”.<sup>36</sup>

Se o novo conteúdo metafórico da palavra “revolução” derivou diretamente das experiências dos que desencadearam e encenaram a revolução na França, obviamente ele tinha uma plausibilidade ainda maior para os espectadores que acompanhavam

seu curso como se fosse um espetáculo. O que se afigurava mais evidente nesse espetáculo era que nenhum dos atores era capaz de controlar o curso dos acontecimentos, e que esse curso tomava um rumo que tinha pouco ou nada a ver com os propósitos e objetivos conscientes da força anônima da revolução, caso pretendesse sobreviver. Hoje em dia isso nos parece trivial, e provavelmente temos dificuldade em entender que se pretendesse extrair daí algo além de meras banalidades. Mas basta apenas lembrar o curso da Revolução Americana, na qual ocorreu exatamente o contrário, e lembrar como todos os seus atores estavam profundamente imbuídos do sentimento de que o homem é dono de seu destino, pelo menos em relação ao governo político, para perceber o impacto que deve ter resultado do espetáculo da impotência do homem em relação ao curso de sua própria ação. O famoso choque de desilusão sofrido pela geração europeia que atravessou os acontecimentos fatais de 1789 até a restauração borbônica se transformou quase de imediato num sentimento de assombro e reverência pelo poder da própria história. Onde ontem, isto é, nos bons tempos do Iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia se interpor entre o homem e sua liberdade de agir, de repente havia surgido uma força muito mais poderosa que obrigava os homens a seu bel-prazer, e da qual não havia escapatória, saída ou revolta possível: a força da história e da necessidade histórica.

Teoricamente, a consequência de maior alcance da Revolução Francesa foi o nascimento do conceito moderno de história na filosofia de Hegel. A ideia realmente revolucionária de Hegel era que o antigo absoluto dos filósofos se revelava no mundo dos assuntos humanos, ou seja, precisamente naquele campo das experiências humanas que os filósofos tinham sido unânimes em rejeitar como fonte ou origem de critérios absolutos. O modelo para essa nova revelação por intermédio do processo histórico foi visi-



velmente a Revolução Francesa, e a razão pela qual a filosofia alemã pós-kantiana veio a exercer enorme influência sobre o pensamento europeu no século xx, sobretudo em países expostos à agitação revolucionária — Rússia, Alemanha, França —, não foi seu chamado idealismo, mas, pelo contrário, o fato de que ela havia saído da esfera da especulação pura e tentara formular uma filosofia que correspondesse e compreendesse conceitualmente as experiências mais novas e mais concretas da época. No entanto, essa mesma compreensão era teórica no sentido antigo e original da palavra “teoria”; a filosofia de Hegel, embora tratasse da ação e do mundo dos assuntos humanos, era contemplativa. Diante do olhar retrospectivo do pensamento, tudo o que havia sido político — ações, palavras e acontecimentos — se tornou histórico, daí resultando que o novo mundo que fora prenunciado pelas revoluções setecentistas recebeu não uma “nova ciência da política”, como ainda reivindicava Tocqueville,<sup>37</sup> e sim uma filosofia da história — totalmente à parte da transformação talvez ainda mais importante da filosofia em filosofia da história, que não nos interessa neste momento.

Em termos políticos, a falácia dessa nova filosofia tipicamente moderna é relativamente simples. Ela consiste em descrever e entender todo o campo da ação humana não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo. Mas é relativamente difícil detectar essa falácia devido ao elemento de verdade nela presente, e que se baseia no fato de que todas as histórias iniciadas e encenadas pelos homens revelam seu verdadeiro significado somente quando chegam ao final, de maneira que realmente pode parecer que apenas o espectador, e não o agente, teria possibilidade de entender o que efetivamente acontecera numa cadeia qualquer de atos e eventos. Foi principalmente para o espectador, muito mais do que para o ator, que a lição da Revolução Francesa se afigurou como demonstração da neces-

sidade histórica ou que Napoleão Bonaparte se tornou um “destino”.<sup>38</sup> No entanto, o nó da questão é que todos os que seguiram os passos da Revolução Francesa ao longo de todo o século xix e pelo século xx adentro consideravam-se não meros sucessores dos homens da Revolução Francesa, e sim como agentes da história e da necessidade histórica, com a consequência óbvia, mas paradoxal, de que a principal categoria do pensamento político e revolucionário deixou de ser a liberdade e passou a ser a necessidade.

Todavia, sem a Revolução Francesa é de se duvidar que a filosofia viesse algum dia a se interessar pelo mundo dos assuntos humanos, isto é, a descobrir a verdade absoluta num domínio que é regido pelas relações humanas e pelas interações mútuas, sendo, portanto, relativo por definição. A verdade, muito embora fosse concebida “historicamente”, isto é, fosse entendida em seu desenvolvimento no tempo e, portanto, não precisasse ser necessariamente válida para todas as épocas, ainda assim devia ser válida para todos os homens, onde quer que vivessem e qualquer que fosse o país onde eram cidadãos. Em outras palavras, considerava-se que a verdade se referia e correspondia não aos cidadãos, entre os quais só podia existir uma multiplicidade de opiniões, nem aos membros da nação, cujo senso de verdade era limitado por sua história e experiência nacional específica. A verdade devia se referir ao homem *qua* homem, que, como realidade terrena e tangível, evidentemente não existia em lugar algum. Assim, a história, para se tornar um *medium* da revelação da verdade, teria de ser a história universal, e a verdade que se revelava teria de ser um “espírito universal”. No entanto, mesmo que a noção de história só pudesse alcançar dignidade filosófica com o pressuposto de que abarcava o mundo inteiro e os destinos de todos os homens, a própria ideia de uma história universal tem origem claramente política; ela foi precedida pela Revolução Francesa e pela Revolução Americana, que se orgulhavam de ter inaugurado uma nova era para toda a

humanidade e de ser acontecimentos que diziam respeito a todos os homens *qua* homens, sem importar onde viviam, quais eram suas condições ou que nacionalidade tinham. A própria noção de história universal nascera com a primeira tentativa de política mundial, e, embora o entusiasmo americano e francês pelos “direitos do homem” logo tenha arrefecido com o nascimento do Estado nacional — que, por mais efêmera que essa forma de governo tenha se demonstrado, foi o único resultado relativamente duradouro da revolução na Europa —, o fato é que, de uma forma ou de outra, desde então a política mundial passou a ser coadjuvante da política.

Outro aspecto da doutrina de Hegel que deriva com igual clareza da Revolução Francesa é ainda mais importante em nosso contexto, pois exerceu uma influência ainda mais direta sobre os revolucionários dos séculos XIX e XX — que, sem exceção, mesmo que não tivessem aprendido suas lições com Marx (ainda o maior discípulo de Hegel desde então) nem tivessem se dado ao trabalho de ler Hegel, enxergavam a revolução por meio de categorias hegelianas. Esse aspecto se refere ao caráter do movimento histórico, que, segundo Hegel e todos os seus seguidores, é ao mesmo tempo dialético e movido pela necessidade: da revolução e da contrarrevolução, desde o Catorze de Julho ao Dezoito Brumário e à restauração da monarquia, nasceram o movimento e o contramovimento dialético da história, que arrasta os homens em seu fluxo irresistível, como uma corrente subterrânea poderosa à qual eles devem se render no exato momento em que tentam instaurar a liberdade na terra. Tal é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, na qual ambas acabam por coincidir — talvez o paradoxo mais terrível e, humanamente falando, mais intolerável de todo o conjunto do pensamento moderno. E apesar disso, Hegel, que em certo momento vira o ano de 1789 como o instante em que o céu e a terra se reconciliaram, ainda podia pen-

sar em termos do conteúdo metafórico original da palavra “revolução”, como se o irresistível movimento regido por leis dos corpos celestes tivesse descido à terra e aos assuntos humanos, conferindo-lhes uma “necessidade” e uma regularidade que pareciam estar além do “melancólico acaso” (Kant) e da triste “mistura de violência e falta de sentido” (Goethe), que até então pareciam ser a qualidade precípua da história e do curso do mundo. Assim, o paradoxo de que a liberdade é o fruto da necessidade dificilmente seria mais paradoxal, no entendimento do próprio Hegel, do que a reconciliação entre o céu e a terra. Além disso, não havia nenhuma facécia na teoria de Hegel e nenhum trocadilho vazio em sua dialética da liberdade e da necessidade. Pelo contrário, mesmo naquela época elas devem ter exercido um grande apelo aos que ainda se encontravam sob o impacto da realidade política; sua plausibilidade constante sempre residiu muito menos na clareza teórica do que na experiência concreta, que volta e meia se repetia nos séculos de guerras e revoluções. O conceito moderno de história, com sua ênfase inédita e sem igual sobre a história como processo, tem várias origens, destacando-se entre elas o anterior conceito moderno da natureza como processo. Enquanto os homens tomavam como exemplo as ciências naturais e consideravam esse processo como um movimento basicamente cíclico, circular e recorrente — e mesmo Vico ainda pensava o movimento histórico nesses termos —, era inevitável que a necessidade fosse uma característica intrínseca ao movimento histórico, tal como o é do movimento astronômico. Todo movimento cíclico é, por definição, um movimento necessário. Mas o fato de que a necessidade como característica intrínseca da história tenha sobrevivido à ruptura moderna no ciclo das recorrências eternas e tenha ressurgido num movimento que era essencialmente retilíneo — e, portanto, não retornava ao que se conhecera antes, e sim estendia-se para um futuro desconhecido —, esse fato, retomando, deve sua

origem não à especulação teórica, e sim à experiência política e ao curso dos acontecimentos concretos.

Foi a Revolução Francesa, e não a americana, que incendiou o mundo e, portanto, foi a partir do curso dela, e não do curso dos eventos na América nem das ações dos Pais Fundadores, que nosso uso atual do termo “revolução” recebeu suas conotações e implicações em todo o mundo, inclusive nos Estados Unidos. A colonização da América do Norte e o governo republicano dos Estados Unidos constituem talvez as realizações mais importantes, e certamente as mais arrojadas, da humanidade europeia; e, no entanto, os Estados Unidos praticamente não tiveram mais de cem anos de história realmente própria, num esplêndido ou nem tão esplêndido isolamento do continente materno. Desde o final do século XIX, o país foi submetido ao triplo assalto da urbanização, da industrialização e, talvez o fato mais importante de todos, da imigração em massa. Desde então, teorias e conceitos, embora infelizmente nem sempre acompanhados de suas experiências correspondentes, voltaram a migrar do Velho Mundo para o Novo Mundo, e a palavra “revolução”, com suas associações, não foge à regra. De fato, é estranho ver como a opinião esclarecida americana do século XX — ainda mais do que a europeia — tende a interpretar a Revolução Americana à luz da Revolução Francesa, ou a criticar a primeira por não ter seguido as lições dadas pela segunda. A triste verdade é que a Revolução Francesa, que acabou em desastre, adquiriu foros de história mundial, ao passo que a Revolução Americana, que foi um sucesso tão triunfal, se manteve como um acontecimento de importância praticamente apenas local.

Pois, sempre que as revoluções em nosso século apareciam no palco da política, eram vistas com imagens derivadas do curso da Revolução Francesa, enquadradas em conceitos cunhados por espectadores e entendidas em termos de necessidade histórica. No espírito dos atores das revoluções, bem como dos espectadores

que tentavam acompanhar o desenrolar do espetáculo, o que se destacava pela ausência era a profunda preocupação com as formas de governo tão característica da Revolução Americana, mas também muito importante nas fases iniciais da Revolução Francesa. Foram os homens da Revolução Francesa que, assombrados perante o espetáculo da multidão, exclamaram com Robespierre: “*La république? La monarchie? Je ne connais que la question sociale*” [A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social]; e, junto com as instituições e constituições que são “a alma da república” (Saint-Just), perderam a própria revolução.<sup>39</sup> A partir daí, os homens arrastados, quisessem ou não, pelos vendavais revolucionários rumo a um futuro incerto ocuparam o lugar dos orgulhosos arquitetos que tentavam construir suas novas casas baseando-se numa sabedoria acumulada ao longo de todos os tempos passados, tal como eles a entendiam; com esses arquitetos foi-se também a confiança tranquilizadora de que era possível construir um *novus ordo saeculorum* alicerçado em ideias, segundo um projeto conceitual cuja própria vetustez garantia sua verdade. Não o pensamento, mas apenas a prática, apenas a aplicação seria nova. A época, nas palavras de Washington, era “auspiciosa” porque “abriu para nós [...] os tesouros do saber adquiridos pelo trabalho de filósofos, sábios e legisladores durante uma longa sucessão de anos”; com seu auxílio, pensavam os homens da Revolução Americana, eles poderiam começar a agir depois que as circunstâncias e a política inglesa não lhes deixara outra alternativa a não ser fundar um corpo político inteiramente novo. E, como tinham recebido a oportunidade de agir, não poderiam mais culpar a história e as circunstâncias: se os cidadãos dos Estados Unidos “não forem completamente livres e felizes, a culpa será inteiramente deles”.<sup>40</sup> Nunca lhes ocorreria que, poucas décadas mais tarde, o observador mais arguto e perspicaz de suas ações iria concluir: “Recuo de época em época, até a Antiguidade mais remota, mas

não encontro paralelo para o que está ocorrendo diante de meus olhos; quando o passado deixa de projetar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia na escuridão”.<sup>41</sup>

O sortilégio que a necessidade histórica lançou nos espíritos dos homens desde o início do século XIX ganhou maior potência com a Revolução de Outubro, que tem para nosso século a mesma significação profunda que teve a Revolução Francesa para seus contemporâneos: primeiro cristalizar as melhores esperanças dos homens e depois perceber a extensão completa de seu desespero. Só que, dessa vez, a dura lição de casa não era estudar experiências inesperadas, e sim modelar conscientemente um curso de ação a partir das experiências de um acontecimento do passado. Sem dúvida, apenas a dupla coerção da ideologia e do terror, uma coagindo os homens por dentro e o outro coagindo-os de fora, é capaz de explicar plenamente a mansidão com que revolucionários de todas as partes, que haviam caído sob a influência da Revolução Bolchevique, seguiram para a própria ruína; mas aqui a lição presumivelmente extraída da Revolução Francesa se tornou parte da coerção do pensamento ideológico atual, adotado voluntariamente. O problema é sempre o mesmo: os que frequentaram a escola da revolução aprenderam e ficaram conhecendo de antemão qual curso devem tomar as revoluções. O que eles imitaram foi o curso dos acontecimentos, não os homens da revolução. Se tivessem tomado como modelo os homens da revolução, teriam protestado sua inocência até o último instante.<sup>42</sup> Mas não podiam fazê-lo porque sabiam que uma revolução deve devorar os próprios filhos, assim como sabiam que uma revolução deve tomar seu curso numa sequência de revoluções, ou que ao inimigo declarado seguia-se o inimigo oculto sob a máscara dos “suspeitos”, ou que uma revolução se dividia em duas facções radicais — os *indulgents* e os *enragés* — que trabalhavam juntas concretamente ou “objetivamente” para prejudicar o governo revolucionário, e que a revo-

lução seria “salva” pelo homem no centro, o qual, longe de ser mais moderado, liquidava a direita e a esquerda, tal como Robespierre havia liquidado Danton e Hébert. O que os homens da Revolução Russa aprenderam com a Revolução Francesa — e todo o preparo deles praticamente se resumia a isso — foi a história, não a ação. Ficaram capacitados a desempenhar qualquer papel que o grande drama da história lhes atribuísse, e, se não houvesse outro papel disponível a não ser o de vilão, teriam o maior gosto em aceitá-lo para não ficar fora da peça.

15 Há um certo ridículo grandioso no espetáculo desses homens — que tinham ousado desafiar todos os poderes do mundo e contestar todas as autoridades na terra, cuja coragem estava além de qualquer sombra de dúvida —, passando de uma hora para outra a se submeter humildemente, sem sequer uma exclamação de protesto, ao chamado da necessidade histórica, por mais tola e incongruente que lhes parecesse a manifestação externa dessa necessidade. Foram enganados não porque as palavras de Danton e Vergniaud, de Robespierre e Saint-Just, e de todos os outros ainda ressoassem em seus ouvidos; foram enganados pela história, e se tornaram os bobos da história.