

DE REVOLUTIONIBUS ORBIS TERRESTRIS

RESUMO

Revolução é um conceito moderno, embora os antigos utilizassem palavras para designar as revoltas ou rebeliões geralmente vistas como momentos de turbulências que deveriam ser evitados (com exceção de Maquiavel). A palavra revolução tem sua origem na astronomia, foi utilizada por Copérnico na sua obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indicava as voltas que os planetas fazem ao redor do sol. Mas no decorrer dos séculos passou a significar uma mudança radical de paradigma, tanto na ciência (a partir justamente da “revolução” copernicana) quanto na política (revolução francesa) e na sociedade (revolução cultural). Como se chegou a esta mudança radical de significado? Em época moderna foram os ingleses que transferiram a palavra do âmbito físico para o político. Com a Revolução Gloriosa de 1688/89, os ingleses aboliram a monarquia absolutista e criaram uma monarquia parlamentar. Eles entendiam que a sua luta havia sido uma “volta” às antigas *libertates* conseguidas pelos barões ingleses com a *Magna Charta Libertatum* de 1215 e usurpadas pelos monarcas absolutistas. O sentido que era dado a esta palavra era mais de “restauração” do que propriamente de “revolução”, embora fosse uma restauração que produziu um novo sistema político: a monarquia parlamentar. Mas é com a revolução norte-americana e sobretudo a francesa que a palavra assume o sentido de uma transformação radical de um sistema político, econômico e social; e o exemplo da revolução francesa influenciará o ciclo das revoluções comunistas, que se desenvolve a partir da revolução russa. Paralelamente à evolução do significado político, se dava também a evolução do significado científico: no sentido de revolução industrial (técnico-científica) e de revolução epistemológica (as mudanças radicais de um paradigma científico conforme a famosa obra de Kuhn). Neste ensaio, nos ocuparemos principalmente da Revolução Russa, interpretada por Karl Löwith como secularização da escatologia judaico-cristã, tecendo algumas conclusões sobre a atualidade do conceito de revolução.

Palavras-chave: revolução; restauração; reforma; socialismo; comunismo;

Em todos os casos a causa da revolta (*stasis*) é a desigualdade (*ánison*);
pois na procura da igualdade (*to ison*) estouram as revoltas (*stasiazousin*)
Aristóteles, *Política*, V, 1301, 25-30

Luís XVI, Rei de França, ao saber da tomada da Bastilha:
C'est une révolte
La Rochefoucauld-Liancourt:
None, Sire, c'est une révolution.
14 de julho de 1789.

*Tout a changé dans l'ordre physique;
et tout doit changer dans l'ordre moral et politique.*
Robespierre

1. O Ciclo das Revoluções

“Revolução” é um conceito moderno. Os antigos utilizavam palavras parecidas, como *stasis* na *Política* de Aristóteles (especialmente no livro V dedicado às mudanças nas constituições) para designar a revolta, a sedição, a discórdia, uma sublevação; ou *metabolé*, mais parecido com o conceito contemporâneo, porque define uma mudança, uma transformação, no sentido político, mas também possui um significado astronômico: *metabolé heliou* é a eclipse ou transformação ou mudança ou “revolução” do sol ao redor da terra, como se acreditava então; no latim é *revolutio*, que deriva do verbo *revolver* retornar, reconduzir, retroceder¹. A palavra que mais se aproxima do conceito moderno é a de *anakúklēsis*, revolução no sentido astronômico e *anakúklōsis* no sentido político em Políbio.

Já na Antiguidade, portanto, embora de forma marginal, a palavra tinha dois sentidos análogos, um astronômico e outro político, mas não possuía o significado moderno, como afirma Bobbio citando Moses Finley:

A tese de fundo de Finley é que, se entendemos por “revolução” a passagem do poder de uma classe para outra, no sentido moderno da palavra (mais precisamente no sentido marxiano da palavra), podemos com segurança afirmar que não houve na Antiguidade uma verdadeira revolução, porque o mundo antigo foi uma sociedade agrícola, fundada em grande parte no trabalho dos escravos. [...] As “mutações” dos antigos eram, como explica Finley, mudanças no interior de uma sociedade de classe que se referiam, diríamos hoje, ao sistema político e não à ordem social, tanto que Aristóteles fala de onze mutações de Atenas (BOBBIO, 2000, p. 610-611)².

¹ Na carta VII, Platão usa a expressão *metabolé gignetai* (nasceu uma revolução) para se referir à revolta que derrubou os trinta tiranos de Atenas, no ano 404 antes de Cristo. Os organizadores da obra traduzem *metabolé* por “revolução”. PLATÃO, Carta VII, 324 c, p. 48.

² A obra de Finley citada por Bobbio é: FINLEY, M. Quale rivoluzione nell'Antichità? in *Prometeu*, dez. 1986, p. 34-43.

Ela adquiriu o seu sentido atual na modernidade a partir da astronomia. Foi utilizada por Copérnico na sua obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indica as voltas que os planetas fazem ao redor do sol. No decorrer dos séculos passou a significar uma mudança radical de paradigma, tanto na ciência (a partir justamente da “revolução” copernicana), e na sua aplicação à técnica (revolução industrial) como na política (revolução francesa) e na sociedade (revolução cultural, social, moral).

Como se chegou a esta mudança radical de significado? Com as revoluções dos séculos XVII e XVIII, no período de ascensão da burguesia que estava reivindicando uma maior representação política frente à nobreza e ao clero. Elas forneciam uma justificativa ideológica consistente aos movimentos revolucionários que levariam progressivamente à dissolução do mundo feudal e à constituição do mundo moderno.

Paralelamente à evolução do significado político, se dava também a evolução do significado científico: no sentido de revolução industrial (técnico-científica) e de revolução epistemológica (as mudanças radicais de um paradigma científico conforme a famosa obra de Thomas Kuhn -1997).

A revolução mais importante e duradoura de todas foi a revolução industrial, iniciada na Inglaterra no final do século XVIII, que se espalhou pela Europa e pelo mundo inteiro revolucionando permanentemente o modo de produzir e de viver da humanidade. Enquanto a burguesia, após a restauração, fez um acordo com a aristocracia e o clero e o seu ímpeto político arrefeceu, a revolução industrial com as suas sucessivas ondas tecnológicas colocou em movimento uma máquina que ninguém consegue mais parar ou dominar (COMPARATO, 1999; MONDAINI, 2006).

Foram os ingleses os primeiros a transferir a palavra revolução do âmbito físico para o político. Com a revolução gloriosa de 1688/89 o Rei assina um *Bill of Rights* (uma declaração de direitos) que remete à famosa *Magna Charta Libertatum* que os barões ingleses haviam conseguido do Rei João Sem Terra em 1215 no povoado de Egham. Os ingleses entendiam que a sua luta havia sido uma “revolução”, ou seja, uma volta às antigas *libertates* dos ingleses conseguidas desde a *Magna Charta* e usurpadas pelos monarcas absolutistas. Na verdade, o sentido que era dado a esta palavra era mais de “restauração” do que propriamente de “revolução”, embora fosse uma restauração

que produzia um novo sistema político: a monarquia parlamentar³.

Mas a palavra foi utilizada também pelos revolucionários das **colônias norte-americanas**. A *Declaração de Direitos do Estado da Virgínia* de 1777 foi a base da declaração da Independência dos Estados Unidos da América (em particular as primeiras 10 emendas de 1791). O surgimento dos Estados Unidos da América criou a primeira grande democracia moderna da história com instituições duradouras que resistem até hoje: um sistema presidencialista, e uma constituição bastante “enxuta” que recebeu poucas e fundamentais emendas ao longo dos séculos, uma Confederação de Estados com relativa autonomia e uma forte divisão entre os três poderes. Uma democracia, porém, que nasceu sem abolir a escravidão, aliás fazendo da escravidão um dos pilares do sistema econômico, político e cultural. Foi preciso uma sangrenta guerra civil para abolir, pelo menos formalmente, a escravidão.

A revolução americana não foi uma restauração como a inglesa, mas também não foi uma revolução como a francesa, que deu à palavra “revolução” o sentido que tem até hoje, ou seja, uma transformação radical da sociedade: econômica, política, jurídica, religiosa, cultural. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa de 1789 foi a mais radical de todas, o “atestado de óbito” do Antigo Regime e abriu caminho para a proclamação da República⁴.

A **revolução francesa** possuía um propósito bem mais ambicioso que as outras duas revoluções: a de ser uma transformação que alcançaria não somente os franceses, mas a humanidade inteira: uma revolução mais universal, conforme os ditames do Iluminismo. Isto se percebe no título de declaração dos direitos, não só do cidadão (francês, inglês, americano), mas do “homem” em geral, de todos os homens.

Durante um curto período de tempo, de 1789 até 1814, a França passou de uma monarquia absoluta, a uma constitucional, a uma República e finalmente ao Império de Napoleão que, ao mesmo tempo, traiu e realizou os ideais da revolução espalhando-os por toda Europa, com consequências em outras partes do mundo: por exemplo no Brasil. A restauração monárquica que sucede à queda de Napoleão não consegue derrubar completamente os ideais revolucionários que acabam por prevalecer: até hoje os princípios republicanos da revolução estão na base da grande maioria dos Estados

³ Para entender as diferenças entre a revolução inglesa e a francesa é ainda fundamental a obra de Edmund Burke. *Reflexões sobre a revolução na França*, 1997; e a resposta de Thomas Paine. *Os direitos do homem*, 2007.

⁴ Para uma comparação entre a revolução americana e a francesa, mais favorável à primeira, ver o clássico livro de Hannah Arendt. *Sobre a revolução*, 2006.

democráticos de direito do mundo⁵.

Mas a revolução francesa jogou outro papel importante, a de alimentar e inspirar todo o grande ciclo das revoluções socialistas e comunistas, que teve o seu ensaio na Comuna de Paris (1870) e a sua realização com a revolução Russa (1917-8) e para todas as revoluções comunistas do mundo, chinesa, vietnamita, cubana, etc. Os revolucionários tomaram a Revolução Francesa como um paradigma e modelo a ser seguido, e obviamente superado no seu caráter burguês.

A ideia da inconciliabilidade dos interesses de classe e da luta de classe como motor da história, foi uma ideia poderosíssima que mobilizou milhões de operários, camponeses, proletários oprimidos em toda parte do mundo. Foi também uma ideologia poderosíssima para justificar a necessidade da violência revolucionária, como resposta à violência aberta ou surreptícia do sistema capitalista, não importa se na sua versão totalitária, ditatorial ou autoritária, ou na forma democrática de Estado de direito; ambas expressões da violência institucional e estrutural do capitalismo.

Poderíamos assim falar, de forma simplificada, mas plausível, de um grande ciclo revolucionário que atinge toda a Europa e se espalha pelo mundo, que começa com as revoluções burguesas, que se tornam modelo para as revoluções socialistas e comunistas, a partir da Revolução Soviética.

Há, depois disto, um período de transição caracterizado pela reação contrarrevolucionária à revolução soviética, com o franquismo na Espanha, salazarismo em Portugal, fascismo na Itália, o nazismo na Alemanha que inspiraram outros movimentos reacionários na Europa e no mundo.

Mas o ciclo revolucionário não para: a União Soviética consolida o seu poder com a vitória na segunda guerra mundial, e se expande para os países do Leste europeu; a China leva a cumprimento uma revolução comunista radical de base camponesa, que se espalha pelos países asiáticos como o Vietnã, a Camboja o Laos, e serve de exemplo para revoluções comunistas na África (Angola, Cabo Verde, Moçambique) e na América Latina (Cuba) e as tentativas de promover revoluções inspiradas em Cuba reprimidas pelos golpes militares. Talvez a última tentativa de uma revolução nos moldes tradicionais foi a revolução sandinista na da Nicarágua (1979-1990).

⁵ Sobre este período ver a clássica obra de Eric Hobsbawm: *A Era das revoluções (1789-1848)*, 2009.

Este ciclo chega ao fim com a queda do muro de Berlim e o fim do comunismo soviético que encerra a época da guerra fria e inaugura o mundo atual cujos contornos ainda estão para serem definidos.

A seguir apresentaremos a leitura da revolução feita por Karl Löwith, que é interessante porque mostra o caráter de novidade do conceito moderno, mas ao mesmo tempo indica as suas raízes teológicas antigas.

2. A revolução como secularização da escatologia judaico-cristã: Karl Löwith

O livro de Karl Löwith, *O Sentido da História*, é um livro ambicioso que defende uma tese polêmica, ou seja, que a modernidade não é uma ruptura com a tradição, mas uma secularização desta tradição, e a filosofia da história, que nasce com Voltaire no século XVIII, é uma tradução em termos laicos e racionalistas da teologia da história medieval.

Por filosofia da História Löwith entende o seguinte:

... o termo “filosofia da história” é empregue com o sentido de uma interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final. Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico de realização e salvação. Opondo-se à corrente que afirma que o pensamento histórico propriamente dito começa apenas na época moderna, com o século XVIII, o esboço que se segue procura demonstrar que a filosofia da história se inicia com a fé hebraica e cristã numa realização e termina com a secularização do seu esquema escatológico (LÖWITH, 1991, p. 15, 16).

Esta é a tese central deste livro denso e erudito que se propõe a percorrer, em sentido inverso ao que comumente se faz, retrocedendo dos contemporâneos até os clássicos, as diferentes maneiras de interpretar o sentido da história, da secularização contemporânea até os fundamentos teológicos, em Santo Agostinho e na Bíblia⁶.

⁶ Esta leitura da modernidade como uma secularização do cristianismo promovida por Löwith e de maneira diferente também por Carl Schmitt, encontrou uma réplica em Hans Blumenberg que reivindica, ao contrário, a “legitimidade” da modernidade. Blumenberg responde a Löwith afirmando que, se é verdade que os conceitos modernos encontram suas raízes no cristianismo e na teologia cristã, desde a síntese patrística até o nominalismo tardo medieval, é verdade também que tais conceitos se emanciparam definitivamente desta tradição, adquirindo uma legitimidade própria e ocupando um lugar novo e diferente e uma nova função hermenêutica. Assim, por exemplo, o conceito de progresso linear não seria meramente uma secularização da ideia cristã da história da salvação que nasce a partir da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, como afirma Löwith - deslocando assim o nascimento da Idade Moderna até o fim da Antiguidade. Blumenberg responde que se assim fosse não se entenderia a

O filósofo alemão considera a Modernidade como um longo e contraditório processo de secularização do cristianismo, e, em particular das categorias teológicas que se cristalizaram durante a Idade Média; processo que encontra o seu ponto máximo na “morte de Deus” anunciada por Nietzsche que inaugura a época do niilismo contemporâneo.

Isto vale tanto para as categorias metafísicas da tradição que Heidegger (1999) definiu como onto-teológica, como para as categorias do ‘político’ conforme Carl Schmitt (2006). Deste ponto de vista, seria ilusório pensar de podermos nos livrar definitivamente da influência do pensamento cristão, dos seus valores, das suas coordenadas conceituais: embora secularizado, o cristianismo permanece como o paradigma fundante do espírito do Ocidente.

É nesse contexto que Löwith interpreta a obra de Marx. Löwith considera Marx, mais do que um economista, um sociólogo, um historiador, como um filósofo e sobretudo um filósofo da história, à la Hegel:

A principal característica das duas últimas obras citadas [*O Manifesto* e *O Capital*] não é a ênfase dogmática na luta de classe e na relação entre o trabalho e o capital, mas a absorção de todas estas categorias num esquema histórico exaustivo. Tal como Hegel na filosofia, Darwin na Biologia e Ferdinand Christian Baur na teologia, também Marx transforma o problema da sua ciência especial num problema histórico (IDEM, p. 43).

Para corroborar esta tese, Löwith cita alguns trechos de Marx, retiradas das obras acima citadas, como também dos escritos juvenis como a *Ideologia Alemã*:

Mas é também empírico que esse poder tão misterioso para os teóricos alemães, será abolido pela supressão do atual estado social, pela revolução comunista e pela abolição da propriedade privada que lhe é inerente; a libertação de cada indivíduo em particular realizar-se-á então na medida em que a história se for convertendo totalmente em história mundial.

[...]

A dependência universal, essa forma natural da cooperação dos indivíduos na escala da história mundial, será transformada pela revolução comunista em controle e domínio consciente desses poderes que, engendrados pela ação recíproca dos homens uns sobre os outros, se lhes impuserem e os dominaram até agora, como se se tratasse de poderes absolutamente estranhos. (MARX; ENGELS, 2001, p. 35)

ruptura epocal que a Modernidade introduziu enquanto antítese da visão medieval de mundo. Como afirmou Kant, no famoso ensaio *O que é o Iluminismo*, a Modernidade iluminista finalmente permitiu à humanidade de sair do estado de menoridade, de tutela, de paternalismo e ousar pensar com sua própria cabeça: *sapere aude!* Ver: BLUMENBERG, 1992. BLUMENBERG – SCHMITT, 2012.

Segundo Löwith, a ideia central de Marx seria a de revolução, como criação de uma nova sociedade e de um novo homem que se realizaria a partir do antagonismo sempre maior do capitalismo entre o enorme desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção sempre mais opressivas, entre a socialização das relações de produção sempre mais amplas e a apropriação privada. Afirma Marx em *A revolução de 1848 e o proletariado*:

Há um fato extraordinário que caracteriza o século XIX que não pode ser negado por qualquer das partes: de um lado, as forças industriais e científicas desenvolveram o que nenhum anterior período da história poderia ter imaginado; do outro, encontra-se os sintomas de desintegração que ultrapassam até os erros bem conhecido do final do Império Romano. [...] A humanidade assume o controle da natureza, mas o homem é escravo do homem [...] Mas reconhecemos neste antagonismo o espírito arguto [a astúcia da razão segundo Hegel] que procura vivamente solucionar todas essas contradições. Sabemos que a nova forma de produção social, para alcançar a vida boa, se necessita de novos homens (apud LÖWITH, 1991, p. 455)⁷

Löwith se pergunta se Marx estava consciente das implicações dos seus próprios pressupostos e da imensa responsabilidade que carregava sobre as costas do proletariado:

Podemos interrogar-nos se Marx alguma vez se apercebeu das implicações humanas, morais e religiosas do seu postulado: criar um novo mundo, criando novos homens, um tipo novo de homem. [...] A matriz deste novo homem é, segundo Marx, a criatura mais terrível da sociedade capitalista, o proletariado que se afastou completamente de si próprio, sendo obrigado a vencer-se e troca do salário ao capitalista detentor dos meios de produção [...] Marx vê no proletariado o instrumento histórico-universal para alcançar o objetivo escatológico de toda a história através de uma revolução universal. O proletariado é o povo escolhido do materialismo histórico, pelos mesmos motivos que é excluído dos privilégios da sociedade instituída (LÖWITH, 1991, p. 46-47)

Se pergunta também se Marx, que defendia um socialismo científico, estava consciente do caráter utópico e escatológico da sua teoria:

No final deste processo, o proletariado organizado não será uma classe dominante como a burguesia, nas terá abolido a sua própria supremacia como classe; e em vez da velha sociedade burguesa e do seu antagonismo de classe, teremos uma “associação” em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos. Mais tarde o domínio da

⁷ Trecho retirado da obra de Marx: *A revolução de 1848 e o proletariado*. Não localizamos a edição brasileira

necessidade vitais será substituído por um “domínio da liberdade” numa comunidade melhor de caráter comunista: um reino de Deus sem Deus e na terra, que é o objetivo e o ideal primeira do messianismo histórico de Marx (LÖWITH, 1991, p. 50,51)

Löwith cita a famosa passagem de Marx na *Contribuição à Crítica da Economia Política* (MARX, 2008) em que se afirma que a economia política é “a anatomia da sociedade civil”, e que as mudanças das estruturas econômicas determinam a mudança de todas as superestruturas das formas de consciência legal, política, religiosa e filosófica com maior ou menos celeridade, e conclui que que “acreditar que essas transformações advenham pela própria consciência, seria tão superficial como julgar um indivíduo unicamente pela consciência que ele tem de si próprio (MARX, 2008, p. 45-46).

Para Löwith esta afirmação, que é uma das definições do conceito de ideologia como falsa consciência, poderia ser aplicada à própria filosofia de Marx.

Assim a história secreta do Manifesto Comunista não é o seu materialismo consciente e a opinião pessoal de Marx a seu respeito, mas o espírito religioso do profetismo O Manifesto Comunista é, em primeiro lugar um documento profético. No esquema de Marx sobre a história universal [a exploração] não é senão o mal radical da “pré-história”, ou, em termos bíblicos o pecado original. E, à semelhança do pecado original, também a exploração afecta não só a faculdade moral do homem, mas a intelectual. (LÖWITH, 1991, p. 51)

Aparece aqui, poderíamos dizer de forma inconsciente, a herança judaico-cristã no âmago profundo do pensamento do “hebreu emancipado” qual era Karl Marx.

Marx era um Judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um judeu emancipado oitocentista que se sentia profundamente antirreligioso e até antissemita. São o antigo messianismo e profetismo judaicos [...] e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx. Não é, por conseguinte, um acaso que o “último” antagonismo entre dois campos hostis da burguesia e proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e o Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão história-universal do povo escolhido (IDEM, p. 53).

Comenta Löwith que só o caráter “religioso” do marxismo e do materialismo histórico pode explicar a força que inspirou milhões de seguidores, o que não teria acontecido se o marxismo fosse uma teoria meramente científica, baseada em simples afirmações de fato.

A tese central que retiramos de Löwith é que a filosofia da história de Marx é uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã: neste vale de lágrimas (*in hac lacrimarum valle*) que é o capitalismo não há possibilidade de redenção, precisamos sair dele; e que somente no comunismo há salvação, lema que soa como o famoso mote de Santo Agostinho: “*Extra ecclesia (socialismus) nulla salus*”.

Löwith traça uma comparação quase que literal entre teologia e filosofia da história: o “pecado original” é a opressão capitalista, o “povo eleito” para a redenção do pecado é o proletariado, que tem a função messiânica de libertar a humanidade definitivamente da opressão através de um processo revolucionário que construirá uma nova sociedade e um novo homem, e superará todas as contradições, um verdadeiro Reino de Deus na terra.

Löwith faz uma comparação com a dicotomia impressa à história por Agostinho na *Cidade de Deus*, a história possui um *telos*, um sentido, um “antes” e um “depois”, um “aqui” e um “acolá”; e uma linha que a divide, não mais transcendente mas imanente; não mais confiada nas mãos de um Deus misteriosamente providente, mas de uma classe, o proletariado, que carrega consigo a missão de realizar a filosofia da história e que tem nos intelectuais orgânicos os seus intérpretes/sacerdotes/profetis autorizados.

O momento de divisão, de demarcação é a revolução, o momento catártico o *kairos* que dialeticamente imprime a história um salto qualitativo, a partir do qual, passada a transição da ditadura do proletariado e eliminada a propriedade privada, todas as contradições serão superadas e não haverá necessidade do Estado, substituído pela “auto-regulamentação dos produtores associados”.

Em relação ao conceito de revolução, Bobbio assume uma posição bem próxima e quase idêntica a Löwith, parece quase que está lendo o sumário de *O sentido da história*, mas sem citá-lo. Afirmo Bobbio:

A ideia de revolução como ruptura da continuidade histórica, como evento protendido ao futuro, como *renovatio*, chegou até nós não através da tradição clássica, mas através da tradição judaico-cristã; o que nos leva a afirmar que a palavra “revolução” em seu significado moderno é nova, mas a coisa que ela designa é antiga, tendo entrada com violência na história do Ocidente com o cristianismo, e, recuando ainda mais no tempo, através de uma concepção profética da história, própria do judaísmo. [...] Tal história move-se entre dois protagonistas, o profeta e o messias, o profeta que antecipa o evento catastrófico e o messias que o realiza (BOBBIO, 2000, p. 611).

E cita a este respeito o fragmento de *Teologia Política* de W. Benjamin, mas não Löwith.

3. A revolução russa: uma nova sociedade e um homem novo

Para os antigos, “revoluções” eram as transformações cíclicas das formas de governo, da monarquia, para a tirania, da tirania para a oligarquia, da oligarquia para a democracia, da democracia para a monarquia e assim o ciclo retomava o seu curso sem fim. A solução poderia ser encontrada, segundo Políbio na Antiguidade e Maquiavel entre os modernos ao comentar a estabilidade da República romana, na “forma mista” de governo que permitia a convivência do princípio monárquico, com o aristocrático e o popular, e daria assim garantias de mais estabilidade, que era o objetivo final da convivência política.⁸

Mas nem os antigos, nem Maquiavel imaginavam a revolução como um momento fundacional “absoluto”, uma mudança não somente da forma política, mas do sistema social.

Esta é a novidade “metafísica” que Burke critica na Revolução Francesa. Da crítica ao caráter abstrato e metafísico dos direitos humanos surge a crítica à pretensão da revolução de construir sobre esses “direitos metafísicos” um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária.

Esses professores, não tendo como aplicar seus princípios extremos a casos que carecem apenas de uma oposição qualificada, ou poder-se dizer, civil e legal, não lhe opõem oposição alguma. Trata-se, com eles, de uma guerra ou de uma revolução, ou então de nada! [...] O pior desses discursos revolucionários é que eles endurecem e insensibilizam os corações, de modo a prepará-los para os golpes desesperados que são usados apenas nas ocasiões extremas. [...] Para algumas pessoas, complôs, massacres e assassinatos tornam-se um preço pequeno para a consecução de uma revolução (BURKE, 1997, p. 92).

Arendt defende a tese de que o conceito de revolução, assim como o de totalitarismo, é moderno. Nos seus primórdios, o termo, mantinha ainda algumas características da sua origem astronômica, que indicava um movimento preordenado, irresistível recorrente e cíclico. Nesse sentido, significava uma restauração, um retorno à regra e ao antigo: a restauração das liberdades dos barões ingleses contra a monarquia absolutista (na Inglaterra), ou a restauração da antiga ordem de coisas contra os abusos

⁸ A novidade de Maquiavel é que a forma mista servia não para reprimir o conflito, mas para permitir que ele se expressasse e que os “humores” da multidão pudessem ter a sua vez diante dos “humores” dos optimates e assim tornar grande a República.

do governo colonial (América) ou contra o despotismo da monarquia absolutista (França).

Devido à sua origem astronômica, anota Arendt, a palavra indicava

uma recorrência, um movimento cíclico; é a perfeita tradução latina do *anaktuklosis* de Políbio, um termo que também teve origem da astronomia e foi usado metaforicamente no campo da política. [...] Mas nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra *revolução* do que a ideia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é, que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem, e provoca o nascimento de um novo mundo (ARENDT, 1990, p 34).

Isso é tão verdadeiro que, na polêmica entre Burke e Paine sobre o sentido da revolução francesa, Paine para defender a Revolução afirma que ela estava restaurando um “período inicial” e que os homens estiveram de posse de direitos e prerrogativas de que foram despojados pela tirania e pela conquista. E Arendt comenta: “Burke estava correto e Paine errado. Uma vez que “Direitos políticos inalienáveis, comuns a todos os homens em virtude do nascimento, teriam parecido, a todas as épocas anteriores à nossa, o mesmo que pareceu a Burke – uma contradição em termos” (IDEM, p. 37).

A mudança de significado aconteceu com o aprofundamento dos processos revolucionários, sobretudo na França, quando o termo passou a assumir um novo sentido, que será o que vai se impor, o de um novo começo:

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII [a americana e a francesa]. (IDEM, p. 23).

A doutrina revolucionária da transformação radical da sociedade para criar uma ordem social totalmente nova (*novus ordo saeculorum*) e um homem novo (Löwith) possui uma carga religiosa e utópica poderosíssima. Foi esta pretensão, esta *hybris* que levou as revoluções ao seu êxito e ao seu fracasso: a pretensão de um novo fundamento absoluto para a convivência humana gera monstros, os “sonhos diurnos” se transformam em pesadelos.

A advertência do reacionário Burke mantém a sua atualidade: do caráter abstrato e metafísico dos direitos humanos surge a pretensão da revolução de construir sobre

esses “direitos metafísicos” um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária e o terror.

Löwith mostra como esta pretensão é uma secularização da teologia da história, imanente que deve se realizar aqui e agora e não num além indefinido, esta carga religiosa poderosa é também um fator que leva à justificação dos meios violentos.

A revolução russa foi mais radical e mais ambiciosa do que a Francesa, mas não rompeu com a tradição; instaurando um governo despótico e autocrático, não muito diferente do czarista, do ponto de vista do regime político. A diferença da França onde o terror foi derrotado, o terror revolucionário dos bolcheviques se institucionalizou na União Soviética no período do stalinismo criando uma das duas formas mais radicais de totalitarismo, na análise de Arendt (1989). Foi o sonho utópico de uma revolução que deveria criar o homem novo e uma nova sociedade que deu lugar ao pesadelo totalitário.

A revolução poderia ter tido outro desenvolvimento se Lenin e os bolcheviques tivessem mantido as três palavras de ordem que os levaram ao poder: o fim da guerra, todo o poder aos soviets e a terra aos camponeses. No entanto, somente a primeira promessa foi cumprida e o fim da guerra deu aos bolcheviques uma enorme popularidade e poder sobre o exército, mas os soviets dos operários, dos camponeses, dos soldados e dos marinheiros foram controlados rapidamente pelo partido, que começava a se identificar com o Estado, e perderam a sua autonomia de poder de base.

Os que se opuseram como os marinheiros de Kronstad ou os anarquistas ucranianos, foram brutalmente esmagados; e as terras dos camponeses depois da distribuição inicial durante a NEP, foram brutalmente nacionalizadas e estatizadas à custa da morte de milhões de pessoas. Assim uma revolução iniciada como um momento popular e de massa, continuou com um golpe a partir do fechamento da Assembleia Constituinte e da tomada do poder absoluto pelo partido bolchevique (AARÃO FILHO, 1999 e 2017)⁹.

Por outro lado, era praticamente impossível, e Kautsky (1979) e Rosa Luxemburgo (1991) a partir de diferentes perspectivas haviam visto logo que uma revolução em um país atrasado economicamente como a Rússia, sem um mínimo de tradição democrática, sem uma sociedade civil minimamente organizada pudesse ter um outro êxito. Situação contingente que colocava ainda mais a descoberto a contradição da

⁹ O último livro de Daniel Aarão Reis Filho fala não de uma, mas de quatro revoluções desde a revolta de 1905 (o domingo sangrento), passando pela revolução de fevereiro de 1917, a de outubro de 1917 e a NEP de 1921, e afirma que houve sim uma revolução democrática e popular, mas houve também um golpe (REIS FILHO, 2017).

teoria marxiana da revolução como processo de ditadura do proletariado, que teria como objetivo destruir o Estado burguês, para depois disso destruir a si própria. Nada de menos “científico” e de mais utópico de que esta perspectiva. O resultado não foi uma ditadura do proletariado, mas sobre o proletariado.

A União Soviética que surgiu da Revolução Russa, com o seu brutal processo forçado de modernização e de industrialização, esteve mais próxima dos moldes do que Marx havia definido como “modo de produção asiático”, do que do modo de produção socialista; uma vez que manteve muitos dos traços do autoritarismo e da autocracia que caracterizaram a história da Rússia, e não do socialismo libertário imaginado por Marx e Engels.

Concluindo

Aparentemente o ciclo das revoluções burguesas e comunistas se encerrou com a queda do muro de Berlim e a consequente queda do comunismo na União Soviética e nos países da Europa Oriental; com repercussões também sobre os outros regimes comunistas do mundo. E não se vê, no horizonte de curto e médio prazo, a possibilidade de uma sua retomada, pelo menos nos moldes das revoluções que analisamos, (a menos que consideramos a “revolução islâmica” como uma forma de revolução emancipadora).

Mas há uma revolução que não para. Se é verdade que a burguesia arrefeceu o seu ímpeto de transformação política após as revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, é verdade também que a revolução industrial, técnico-científica, nunca parou e continua revolucionando todas as relações humanas, em escala mundial, como nunca antes se viu na história e como Marx e Engels haviam mostrado no panegirico à burguesia presente no *Manifesto Comunista*.

A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, portanto as relações sociais todas. [...] O permanente revolucionamento da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos distinguem a época da burguesia de todas as outras. Todas as relações fixas e enferrujadas, com o seu cortejo de vetustas representações e intuições, são dissolvidas, todas as recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que era dos estados [ou ordens sociais — *ständisch*] e estável se volatiliza, tudo o que era sagrado é dessagrado, e os homens são por fim obrigados a encarar com olhos prosaicos a sua posição na vida, as suas ligações recíprocas. (MARX- ENGELS, 1997, p. 32)

Já se perdeu a conta das revoluções tecnológicas que se sucederam desde o início da revolução industrial e não há dúvidas que a revolução informática que apenas começou vai abrir horizontes novos, desconhecido e imprevisíveis.

Mas permanece válida a questão posta por Kant com relação a se a humanidade avança para o progresso (1992). Não há nenhuma garantia humana ou divina de que este progresso será ética e politicamente melhor do que o passado. Com certeza avança o progresso técnico-científico inimaginável antes da Revolução industrial, que abre possibilidade quase que infinitas para a humanidade, tanto de construção quando de destruição.

O aspecto mais sombrio da modernidade como secularização da teologia chegou a um ponto extremo, no qual o destino dos últimos tempos (o *escathon*), prerrogativa que estava nas mãos de Deus, está agora nas mãos dos homens: a bomba atômica, ou a bomba ecológica, ou ambas conjugadas abrem cenários literalmente apocalípticos. E não se há mais a esperança religiosa de um *kathecon*, capaz de adiar e conter com a sua força poderosa o fim dos tempos, a luta final entre o Cristo e o Anticristo (SCHMITT, 2006).

É bem possível que, como previa Marx, o capitalismo caia pelas suas próprias contradições, sempre crescentes e insolúveis, mas tudo indica que esta queda levará não ao “radioso sol do porvir”, mas a catástrofe da humanidade. Porque a história não está nas mãos seguras de Deus e da Providência (Agostinho), de um Fim Recôndito da Natureza (Kant), da Astúcia da Razão (Hegel), ou da Revolução Proletária (Marx), mas nas nossas mãos frágeis de humanos demasiados humanos.

Talvez o apelo para as reformas possíveis seja mais sensato do que o apelo para uma revolução impossível.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BLUMENBERG, Hans. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti, 1992.

BLUMENBERG, Hans – SCHMITT, Carl. *L'enigma della modernità*. Roma-Bari: Laterza, 2012.

BOBBIO, Norberto. Reformas e revolução e A revolução entre movimento e mudança, in BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. A filosofia Política e a Lição dos Clássicos. Organizado por Michelangelo Bovero; tradução de Daniela Beccaccia Versani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 577-617.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1997.

COMPARATO, Fábio Konder, *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva 1999.

HEIDDEGER, M. *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 pp. 185-200 (Os pensadores)

HOBBSAWM, Eric. *A Era das revoluções (1789-1848)*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é o Iluminismo, In: *A paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990, pp. 11-19

KANT, I. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, 1992.

KAUTSKY, Karl. *A ditadura do proletariado*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1997.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LYRA, Rubens Pinto. Kautsky, Lênin e o comunismo soviético. *Cronos*, UFRN, Natal, v. 14, n.1, jan./jun. 2013, p. 137-163.

LUXEMBURGO, Rosa. *A revolução russa*. Introdução, tradução e notas de rodapé: Isabel Maria Loureiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, K.; ENGELS, F. *O Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Editora Avanti! 1997.

MARX, K. *Contribuição à Crítica de Economia Política*. São Paulo: Expresso Popular, 2008.

PAINE, Thomas. *Os direitos do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PLATÃO, *Carta VII*, 324 c, p. 48.

Publicado in TOSI, G. - ALIAGA, L.- FREIRE, R. *Centenário da Revolução Russa. Balanços e Reflexões*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019, p. 9-30.

REIS FILHO, Aarão Daniel. *A Revolução Russa 1917-1921*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

REIS FILHO, Aarão Daniel. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo: UNESP, 2017.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Rapport sur les idées religieuses et morales*. Discours prononcé à la tribune de la Convention le 7 mai 1794. Disponível em: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Communism/rob-rel-french.htm>
Acesso em: 15.01.2018.

SCHMITT, C. *Teologia Política*, Belo Horizonte: Del Rey, 2006.