

A experiência revolucionária como começo absoluto

Dra. Joana Duarte Bernardes
Faculdade de Letras da
Universidade de Coimbra

joanaduarte@gmail.com

Texto recebido em/Text submitted on: 01/04/2017

Texto aprovado em/Text Approved on: 30/06/2017

Resumo

A irreversibilidade moderna permite a descoberta e a actualização da descoberta do equilíbrio em que a Revelação se move: entre a verdade e o esquecimento – a *a-letheia*. Quando a irreversibilidade judaico-cristã não admitia, pelos ditames teológicos nos quais assenta, essa actualização. Assim, e contrariamente às filosofias da História, a experiência moderna revolucionária concebe a possibilidade de um recomeço absoluto, não para reencontrar primordialidades antigas, mas para fundar ordens novas. O passado pode ser visto como origem de uma ideia, mas não como exemplaridade para o *novo*, já que este deve ser alheio à repetição. O recomeço – ou o começar de novo traz em si o mistério de uma irreversibilidade inesperada dentro da própria irreversibilidade: o apocalipse (revelação) da redenção.

Palavras-chave: revolução – modernidade – novo – temporalidade – *historia magistra vitae*

Abstract

Modern irreversibility allows the discovery and the update of the extreme balance in which Revelation and Revolution move: between truth and forgetfulness - *a-letheia*. The Judeo-Christian temporal irreversibility did not permit, under theological rules, this updating. Therefore, contrary to the philosophies of history, the modern revolutionary experience of time conceives the possibility of an absolute beginning, not to rediscover ancient primordialities, but to found new orders. The past can be seen as the source of an idea, but not as the exemplarity for the new, since it must be indifferent to repetition. The resumption - or the beginning-again – brings in it the mystery of an unexpected irreversibility within its own irreversibility: the apocalypse (revelation) of redemption.

Keywords: revolution - modernity - new - temporality - history magistra vitae

A ameaça do exemplo: Volney e a derrota da *historia magistra vitae*

Se talvez seja a transcendência ética que acabará por deformar a própria revolução, ela não deixa de ser a estrela que guiará os povos através da

revolução progressiva. Nesta nova irreversibilidade, que parece provocar as filosofias da história através de uma ausência de temor diante do *novo* (ao contrário da conservação no progresso que marca a filosofia da história), um eterno “ainda-uma-vez”, para utilizarmos a expressão de Walter Benjamin, surge como possibilidade sempre nova de uma felicidade que é mais do que progresso. É, efectivamente, a derrota da tirania através da revelação pelo caos. Como o Apocalipse.

Talvez que a Revolução seja isso mesmo: “Au cœur du présent , l’expérience la plus radicalement nouvelle nous transporte ainsi, en même temps, jusque vers l’origine la plus immémoriale. Expérience fulgurante où le temps se désintègre et s’accomplit à la fois” (MOSÉS: 1992, p. 116). Por isso o Anjo de Benjamin, com Saint-Just redimido da sua própria voracidade revolucionária, é a protensão para a felicidade como um vivido da ordem do “já”, não porque dependente de um eterno retorno, mas porque em causa está o regresso do homem a si mesmo através da Revolução – e o regresso aos Outros.

Pelo que a Revolução enquanto categoria da modernidade e que teve na Revolução Francesa o acontecimento dos acontecimentos permite uma interpretação onto-teológica do mundo, isenta de qualquer exemplaridade, autónoma face a qualquer comparação, prova de que não só a História não se repete, como o *novo* pode efectivar-se através do retorno do ser a si como forma de não figurar no mundo, mas sim habitar no mundo pelo cuidado para com o mundo em torno de si. E o ideal da Revolução é esse. Mesmo quando a ele se segue a falência e a morte como frutos da ruptura e como sementes de uma inquietude também ela irreversível.

Porque a Revolução é, acima de tudo, enquanto experiência do tempo moderno, filha da inquietude, mesmo que apenas nela se leia a literal movimentação no espaço, ela é o arcano da insatisfação diante da harmonia prometida pelas filosofias da História. Nesse sentido, residindo aí uma das diferenças entre a experiência do tempo da filosofia da História e da experiência do tempo revolucionário, enquanto a primeira não tem memória, a segunda é toda ela feita da recordação como pilar do futuro. Mesmo que seja a recordação do agora que é preciso institucionalizar, mesmo que seja a recordação do antigo, não como modelo mas, antes, como preparação para o que só a modernidade

poderia compreender como ruptura violenta, apresentando a história como um dinamismo dramático, em que a violentação do tempo, do espaço e da instituição, era um meio para o advento da Revelação enquanto Palavra da Liberdade e da Justiça.

Aparentemente contra a poética do hermetismo romântico, a chamada propedêutica do mistério (GUSDORF: 1988, p. 425), a Revolução passa a Dizer a Revelação sendo esta coextensiva à humanidade (GUSDORF: 1988, p. 316), como uma espécie de dilúvio ideológico, em que o princípio da liberdade passou a advir dos homens. Perfeitos como o deus do qual outrora viera o Cristianismo? Não. Imperfeitos na sua finitude, que lhes permitia fazer suceder à Revelação primitiva uma Revelação nova em que o presente seria, não o mestre, mas sim o *magis* de que a expressão mestre nasceu: o presente continha todas as possibilidades para lá de todas as iconolatrias: “Mais lorsqu'ils [Mirabeau, Danton, Saint-Just, Robespierre, Babeuf, Talleyrand, Fouché] évoquaient la Révolution, et prétendaient la servir, elle était, pour eux tous, autre chose qu'une figure de rhétorique, ou une statue allégorique; le mot Révolution désignait un ensemble de vérités, un nouveau code, à la fois individuel et social, de l'existence humaine” (GUSDORF: 1978, p. 49) – longe, portanto, de exemplaridades impossivelmente enquadráveis em tão novo acontecimento.

Com as filosofias da História e mesmo com a circular *historia magistra vitae*, a ditadora história desempenhava o papel de tribunal do mundo, não apenas porque sentenciava o presente e o futuro, mas porque a exemplaridade que era seu apanágio estava escondida sob a pesada roupagem da moral. Com a Revolução, a história executa as suas sentenças: “Presque subrepticement, l'histoire qui, depuis l'Antiquité, émettait des jugements, est devenue une histoire qui exécute elle-même ses sentences” (GUSDORF: 1978, p. 50). Por isso, também o Juízo Final é secularizado na célebre frase “A história do mundo é o tribunal do mundo”¹. E se as filosofias da História haviam acometido a *historia magistra vitae*, a Revolução acozaria de forma irreversível a boa intenção ciceroniana. A começar pela Palavra de Saint-Just, anjo evangelizador da

¹ CF. Schiller, “Resignation”, in *Gedichte von Friedrich von Schiller*, Reutlingen, P. Mercier, 1806, p. 293: “Wer dieser Blumen *eine* brach, begehre / Die andre Schwester nicht. / Genieße, wer nicht glauben kann. Die Lehre / Ist ewig, wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre! /Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.”

Revolução: “La révolution commence quand le tyran finit” (SAINT-JUST: SECOND DISCOURS, p. 398).

As palavras de Saint-Just dão conta de, pelo menos, duas condições da irreversibilidade: a liberdade e a finitude, ambas articuladas de forma inclusiva (o povo é livre na morte do Rei) e exclusiva (o Rei é morto para a liberdade do povo). Significa isto que acção e intencionalidade reflectem um tempo irreversível como condição para a Revolução. Porém, pela acção e pela intencionalidade, trata-se de uma irreversibilidade que a morte pode acelerar enquanto forma inclusiva do povo na liberdade de todos. Para Saint-Just, a Revolução jamais seria cumprida e mantida (o que pressupunha não só a aprovação da Lei mas a adequação da Lei ao território) sem a morte do monarca que traíra a sua Pátria – forma máxima de aceleração do tempo e de controlo da História.

Esse controlo foi tal que, da edição de 1789 do *Nouveau Dictionnaire Historique ou Histoire Abregée (...)*, não consta a entrada História, pois que esta só poderia ser escrita quando a Constituição estivesse terminada. Di-lo Koselleck (KOSELLECK: 1990, p. 50) e recorreremos nós à edição de 1804 para citar o seguinte: “Les traits historiques, les remarques littéraires ajoutés aux articles des hommes célèbres, morts avant 1789, distinguent cette nouvelle édition; elle renferme encores l’histoire de tous les personnages enlevés depuis cette époque. Devions-nous employer tous les mémoires qui nous ont été envoyés sur quelques hommes qui ont joué un rôle passager sur le théâtre de la révolution, que leur famille croit fameux, et dont le nom a déjà disparu avec les partis qui les avoient produits? non sans doute; mais nous avons dû regarder comme une partie de notre domaine, la notice circonstanciée de ceux dont le nom plus connu en bien ou en mal, dans nos orages politiques, n’est pas encore oublié. Nous aurions voulu vainement esclure de notre galerie historique le portrait de quelques hommes dont la mémoire est détestée. Leur célébrité est un opprobre, mais elle n’en est pas moins réelle; et quand on veut faire à ses lecteurs une narration fidelle du passé, qui puisse instruire l’avenir, on ne peut leur dérober, suivant un historien judicieux, la connoissance des infortunes du genre humain, et de ceux qui ont causé ces infortunes” (NOUVEAU DICTIONNAIRE HISTORIQUE: 1984).

O passado estava já destituído do seu trono autoritário, pois havia sido o presente recente o fornecedor de comportamentos cuja escolha colocava a história para além do bem e do mal. Com efeito, Condorcet propusera já um plano de estudos, segundo as premissas das Luzes, sobre a história dos povos. O que, se é prova de como a história estava já no domínio da entificação, ela estava também a conquistar, enquanto presente, o campo pedagógico. A história não era mestra da vida enquanto cronologia de feitos das monarquias, enquanto narrativa de conflitos ou como crónica de tratados. A vida teria de ser mestra da história para que esta pudesse ser mestra do homem.

Por isso, escreve Condorcet, nas suas memórias *Sur l'Instruction Publique*, em artigo consagrado ao ensino da História: "l'enseignement de l'histoire demande une attention particulière. Ce vaste champ d'observations morales faites en grand, peut offrir une abondante moisson de vérités utiles; mais presque tout ce qui existe d'histoires serait plus propre à séduire les esprits qu'à les éclairer" (CONDORCET: 1994, p. 417). O que significa que a própria história é uma nova história a partir da Revolução, pelo que qualquer modelo anterior, nomeadamente antigo, não poderia ser adaptado ao *novo*. A experiência revolucionária do tempo nunca poderia considerar a história como ressurreição do passado, diz-nos Georges Gusdorf (GUSDORF: 1978, p. 505). O direito, a verdade e a liberdade deveriam pautar as leituras sobre a história, pelo que parece que, neste momento, é o presente a ensinar o passado.

Não andamos longe da mentalidade revolucionária, já que a Revolução é reconhecida pelos seus ideólogos como um feito histórico que mudou e pretendeu mudar todas as estruturas de uma sociedade. Por isso, a história enquanto mestra da vida poderia ser uma permanente ameaça, já que o próprio presente atesta como a conquista revolucionária, ao tempo do Terror, pode funcionar como contra-exemplo: "L'enseignement de l'histoire implique, de la part du maître, une constante vigilance à l'égard des sollicitations contradictoires qui peuvent naître de l'évocation du passé" (GUSDORF: 1978, p. 505). Na verdade, como poderia a nova ordem das coisas sujeitar-se à cópia do passado quando o passado antigo não conhecia a liberdade nem a lei libertadora e ordenadora das sociedades? O ensino da História e a História como ensino deveriam estar claramente voltados para o ensino dos direitos do homem e para a construção da

consciência da cidadania: “Des auteurs anciens, dont les modernes n’ont été que les copistes, amoureux d’une liberté qu’ils faisaient consister à ne pas voir de rois et à ne pas dépendre d’un sénat usurpateur, connaissaient peu les lois de la justice naturelle, les droits des hommes et les principes de l’égalité” (GUSDORF: 1978, p. 505).

Toda a história escrita até então fora escrita sob o signo do engano e de uma pedagogia medrosa, incompatível com a irreversibilidade revolucionária que se assumia, como o Cristianismo, como um novo marco histórico, capaz de instaurar um novo tempo e um novo espaço. Uma nova história deveria ser escrita, despida dos vícios da antiguidade e, sobretudo, da dogmatização do passado: “L’histoire moderne a jusqu’ici été corrompue, tantôt par la nécessité de ménager les tyrannies établies, tantôt par l’esprit de parti (...). Chacun cherchait à multiplier les exemples favorables à son opinion, à ses intérêts. (...) Il nous faut donc une histoire toute nouvelle, qui soit surtout celle des droits des hommes, des vicissitudes auxquelles ont été partout assujetties et la connaissance et la jouissance de ces droits; une histoire où, mesurant d’après cette base unique la prospérité et la sagesse des nations, l’on suive chez chacune les progrès et la décadence de l’inégalité sociale, source presque unique des biens et des maux de l’homme civilisé” (CONDORCET: 1994, p. 418-419).

Mas a derrota da *historia magistra vitae* tem ainda em Volney, não na obra *Les Ruines*, mas nas suas *Leçons d’Histoire*, golpe final. O autor começa por explicitar os seus objetivos: si j’ose recommander un précepte aux instituteurs de tout ordre, aux parents, instituteurs-nés de leurs enfants, c’est de ne pas subjuguier leur *croyance* par une autorité magistrale; c’est de ne pas les habituer à croire sur parole, à croire ce qu’ils ne conçoivent pas; c’est, au contraire, de les prémunir contre ce double penchant à la *crédulité* et à la *certitude*, d’autant plus puissant, qu’il dérive de l’ignorance, de la paresse et de l’orgueil, naturels à l’homme; c’est enfin d’asseoir le système de l’instruction et de l’éducation, non sur les faits du monde idéal, toujours susceptibles d’aspects divers et de controverses, mais sur les faits du monde physique, dont la connaissance, toujours réductible à la démonstration et à l’évidence, offre une base fixe au jugement ou à l’opinion, et mérite seule le nom de philosophie et de science” (VOLNEY: 1821, p. xii).

Segundo Volney, a história havia sido escrita até então sob o domínio quer da teologia, quer dos poderes políticos, o que significava uma desfiguração dos acontecimentos em nome de uma mitohistória, transformadas em exemplos para o ensino, envenenando assim a temporalidade de uma imaginação (e não usamos o termo inocentemente) heróica, capaz de corromper o ensino da criança desde tenra idade. Porque o fim último da nova história, ainda que apresentado como uma pergunta, seria: "Quelles indications générales résultent de l'histoire, pour le perfectionnement de la civilisation, et pour l'amélioration du sort de l'espèce?" (VOLNEY: 1821, p. 5). Mesmo que para que tal desígnio fosse cumprido necessário fosse criticar os acontecimentos recentes porque fundados em um fanatismo que exaltava o ânimo e que aliava a virtude à guerra, que confundia o patriotismo com a exclusão das outras nações (VOLNEY: 1821, p. 70).

A imitação dos modelos antigos foi totalmente saneada por Volney, criticando o desajustamento entre mentalidades e sublinhando como seria impossível, do ponto de vista político e do ponto de vista social, aplicar modelos antigos ao *novo*, imitação essa cuja culpa atribuía aos revolucionários – ele que em cada uma das suas lições recorre ao calendário revolucionário para localizar o mês em que escreve. Em todo o caso, a gravidade da sua crítica faz desmoronar todo o mundo greco-romano e judaico-cristão como fonte de erros políticos, de que é sintomática a seguinte declaração: « Vous sentez que je veux parler de cette manie de citations et d'imitations grecques et romaines qui, dans ces derniers temps, nous ont comme frappés de vertige (...) Ce qu'il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c'est que ses apôtres n'ont pas même eu une juste idée de la doctrine qu'ils prêchent, et que les modèles qu'ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leur intention ; ils nous ont vanté la *liberté*, l'esprit d'égalité de Rome et de la Grèce, et ils ont oublié qu'à Sparte une aristocratie de *trente mille nobles* tenait sous un joug affreux de deux cent mille serfs (...)», concluindo que « l'inégalité politique et civile des hommes était le dogme des peuples, des législateurs » (VOLNEY: 1821, pp. 125-126).

Definitivamente, a história como mestra da vida era decretada morta por Volney – e perigosa, na medida em que servira o entusiasmo exacerbado dos revolucionários e inibia o progresso da sociedade como tendo o cuidado para com o Outro a sua prioridade. Volney não esquece o sentido da História – como a

experiência revolucionária não esquecera. Mas o novo espaço público em que se movia demandava uma *práxis* crítica, provando como a própria Revolução Francesa fora um *alfa* e um *ômega* tão céleres que permitiam já uma distância, porque também hermenêutica, que apelava à crítica como acto cívico. O que significa que Volney coloca a Revolução como paradoxo da modernidade, apontando-lhe uma cegueira política mas nisso permitindo-nos o reconhecimento da própria experiência revolucionária do tempo como selecção do passado. Pois que necessário é ler os apelos de Robespierre e de Saint-Just como um entusiasmo que, se convocava os antigos, o fazia por mera retórica de convencimento e afirmação, jamais admitindo que a Revolução moderna fosse inferior à antiguidade, quer filosoficamente, quer politicamente.

Justificação de Robespierre e de Saint-Just: só o presente é exemplo

Enquanto novo alfa histórico, a Revolução necessitou de uma religião civil para poder evangelizar uma camada populacional marcada pela miséria e pelo abandono. A analogia, tão criticada por Volney, entre a antiguidade e o presente revolucionário residia na inevitável constatação de que, enquanto discurso argumentativo, as palavras de Saint-Just lembravam a tirania como fonte de todos os males e a falta de pão como o crime único do povo – em resposta às reivindicações da Comuna, em Novembro de 1792, sobre a situação do povo (*ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT JUST*: P. 381).

Não duvidamos que seja a Saint-Just que Volney se refere quando critica: « Des modernes Lycurgues nous ont parlé de pain et de fer : le fer des piques ne produit que du sang ; l'on n'a du pain qu'avec le fer des charrues » (*ŒUVRES COMPLÈTES DE C.-F. VOLNEY*: pp. 129-130). Saint-Just que compara Luís a Catilina e convoca Brutus e César; porém, não é a história antiga maior ensinamento do que aquele que a Revolução em curso permite, porque em causa está a ausência de governo como possibilidade de julgamento: « On vous dira que le jugement sera ratifié par le peuple. Mais si le peuple ratifie le jugement, pourquoi ne jugerait-il pas? Si nous ne sentions point tout le faible de ces idées, quelque forme de gouvernement que nous adoptassions, nous serions esclaves; le

souverain n'y serait jamais à sa place, ni le magistrat à la sienne, et le peuple serait sans garantie contre l'oppression » (*ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT JUST*: p. 370).

A exemplaridade que Saint-Just busca na antiguidade é a da possibilidade de pôr fim ao regime tirânico, na medida em que sabe que a tirania não é uma especificidade antiga e que a modernidade está eivada por ela, como se também a tirania fosse uma reificação intemporal. Pelo que a invocação de Brutus (*ŒUVRES COMPLÈTES DE SAINT JUST*: p. 368) não deve ser necessariamente lida como a imitação de uma exemplaridade de bravura e de patriotismo, nem como a duplicação da História como se de um regime de repetição circular se tratasse, mas, pelo contrário, como a acentuação de que a tirania não é nova, mas que a Revolução sim. A visão de Volney é necessariamente diferente pois ele vê a história como um ideólogo, não como um revolucionário. A ambos a irreversibilidade reflecte uma experiência da História em que a utopia está presente: em Saint-Just sob a forma de um Novo Absoluto, em Volney sob a forma de uma história sentenciosa.

Ignoramos para qual dos lados pende a balança desequilibrada, por essência, do fanatismo. Porque ambos sabiam o que Volney assim explicita: "l'histoire comme narration de faits, envisageant les faits eux-mêmes comme un *cours d'expériences involontaires, que le genre humain subit lui-même*" (*ŒUVRES COMPLÈTES DE C.-F. VOLNEY*: p. 4) é a forma moderna da irreversibilidade que a revolução dos antigos, o Cristianismo. Assim sendo, Saint-Just incarna voluntariamente, até às últimas consequências, como a história do mundo é o tribunal do mundo, ele próprio no lugar de acusador, de defensor e de juiz. Ele é a História que sabe que no início de tudo está a Palavra como Acção ; Volney é o pedagogo do bom uso da História, o que não faz dele menos juiz, mas certamente lhe permite o recolhimento do erudito, longe das barricadas e do cadafalso, mas seguindo fielmente o calendário revolucionário. Saint-Just, anjo da História, pois – anjo de Benjamin?

Sobretudo anjo de Benjamin, se nos recordarmos como o seu Anjo anda de mãos dadas com o nome Agesileus Santander, identificado por Gershom Scholem como anagrama de « Angelus Satanas » (MOSÉS: 1992, p. 115). Ora, o anjo de Benjamin faz parte, seguindo as premissas da Kabbala, de uma série de anjos

novos, criados por Deus, para Si cantarem e, após o canto, serem reduzidos a nada. Por isso para Benjamin a História não se desvela através de continuidades homogêneas, mas sim através do acaso e do acidente, através da imprevisibilidade de coisas novas que contém vestígios do Ter-sido. Momentos revelatórios que, como os anjos que desapareciam no nada, eram também revelações da Verdade (MOSÉS: 1992, p. 116).

A Revolução, mesmo durante o Terror (talvez sobretudo durante o Terror) foi acreditada pelos seus agentes como a apresentação de um milagre que estivera fora do alcance das nações durante séculos. Ela é, pois, uma *parousia* secularizada (CATROGA: 2009, P. 155). Enquanto experiência do tempo para os protagonistas como Robespierre, Danton e Saint-Just, a temporalidade estava concentrada em um instante de homogeneidade em que passado, presente e futuro se evolavam diariamente aos olhos revolucionários. Para a instauração de um novo tempo, foi necessário suspendê-lo, não através de uma nostalgia da repetição impossível da História. Sabiam-no eles que estavam a provocar a aceleração consciente de um acontecimento. Contudo, a morte não era a higienização da sociedade como um corpo doente; ela era a demonstração iniciática, colectiva e *exemplar* de um novo presente sempre assumindo a forma de passado morto e de futuro a vir. A morte, para os revolucionários franceses, era o único exemplo – não o passado pois esse não servia a consumação do milagre.

Talvez nunca como na Revolução Francesa, devido às suas especificidades – e porque longe ainda do século XX – a morte tenha saído à rua para libertar matando, a ponto de, Condorcet diz-nos, ter-se visto « (...) des hommes préférer l’esclavage à la liberté; je le crois; c’est ainsi qu’on a vu des Français à qui on ouvrait la porte de la Bastille, aimer mieux y rester que de languir dans la misère et dans l’abandon ». Volney opta pelo provável rejeitando a Revolução como crise; Saint-Just escolhe a certeza aceitando a morte do outro e a morte de si como superação de uma crise milenar (a tirania) que tinha na morte do tirano (e dos demais opositores) a possibilidade de provar como a história não é uma inconsequência humana, nem a servidão por acaso, nem uma pátria posta arbitrariamente sob o jugo do despotismo. Definitivamente, contrariamente a Volney, a história não se dirigia à imaginação nem à memória. Segundo Volney,

« dans l'histoire, les faits n'existent plus; ils sont morts et l'on ne peut les ressusciter devant le spectateur, ni les confronter au témoin. Les sciences physiques s'adressent immédiatement aux sens; l'histoire ne s'adresse qu'à l'imagination et à la mémoire » (*ŒUVRES COMPLÈTES DE C.-F. VOLNEY*: p. 4). Para o chamado Anjo da Revolução, a recordação só agora poderia começar e não cremos que do presente revolucionário nascessem devaneios imaginativos.

Os revolucionários, mais do que os ideólogos da Revolução, participaram como poucos, de forma directa, no sublime do Romantismo e na experiência da finitude como marca do tempo irreversível. Pelo que a antiguidade servir-lhes-ia como exemplo em segunda mão: a Revolução era o *exemplum exemplarum*, com as suas divindades e os seus mártires. Basta recordar Charlotte Corday e Marat, lados opostos da revolução, e, no entanto, ambos mártires na arena da História. Basta recordar que o entusiasmo que Volney critica não está longe da embriaguez que Erasmo vê em Cristo: o revolucionário trazia consigo a luz de uma verdade que se assumia, não como metafísica, mas como concretização empírica da Liberdade. Assim, o sentido da história trazia uma aurática *phantasia* enquanto demonstração da luz e enquanto desocultação da Verdade, que correspondia à saída da menoridade a que a servidão votava o homem – e que Kant proclamara no seu ensaio, mas que só agora era hipostasiada no cadafalso, tanto quanto era ardentemente reivindicada pelos arautos da revolução.

Dir-se-ia, pois, que um imaginário estava ao serviço de uma *phantasia*, não como devaneio mas como intensa luz que abre o mundo e que não pode ficar reduzida a uma epistemologia ideológica – pois que esta somente pode existir pós-revolucionariamente. Como é o caso de Volney. Os excessos da Revolução, que fazem a onda revolucionária na Península Ibérica, por exemplo, pensar prudentemente as consequências de uma monarquia constitucional e uma metamorfose sem sangue das respectivas sociedades, são o contra-exemplo para Volney, mas são, para Robespierre, a prova da vontade como mundo, do Terceiro Estado como Todo e da queda no presente como transparência da História – mesmo que tal implicasse a morte como sacrifício: “quel soit le sort personnel qui vous attend, votre triomphe est certain. La mort même des fondateurs de la liberté n'est-elle pas un triomphe ? Tout meurt, et les héros de l'humanité et les

tyrans qui l'oppriment ; mais à des conditions différentes. Jusque sous le règne des lâches empereurs de Rome, la vénération publique couronnait les images sacrées des héros qui étaient morts en combattant contre eux. On les appelait les derniers Romains»².

Mas também para Robespierre a história não podia ser mestra da vida. A forma como alude, e não raro, à virtude patriótica romana não deve ser vista como a crença na exemplaridade do antigo. Em primeiro lugar, porque isso seria tornar imperfeita a Revolução que chefiava ; em segundo lugar porque a Revolução despertara rapidamente a consciência da rupturas temporais dentro do *continuum* do tempo, dando conta de assincronias no espaço e no tempo. Curvar-se diante de Catão ou de César não implicava a sua imitação ou uma aprendizagem, mas antes uma comunhão de ideais que teriam, necessariamente, de ser revistos para poder ser lidos na modernidade. Assim: « Tout a changé dans l'ordre physique ; tout doit changer dans l'ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite ; l'autre moitié doit s'accomplir (...). Ne dit pas cependant, ô Brutus, que la vertu est un fantôme ! Et vous, fondateurs de la République française. Gardez-vous de désespérer de l'humanité ou de douter un moment du succès de votre grande entreprise ! »³.

O que fica bem denunciado nos discursos de Robespierre é precisamente a separação entre épocas, recusando à Antiguidade a erosão da virtude republicana e acusando a escravidão humana *ex-plícita* pelos séculos que antecederam a Revolução. E, como não podia deixar de ser, demonstra precisamente que a posteridade de Roma e, portanto, a degeneração da virtude republicana, glorifica os grandes homens sem permitir que a virtude seja regenerada : « La postérité honore la vertu de Brutus ; mais elle ne la permet que

² M. Robespierre, "Rapport fait à la Convention nationale au nom du Comité de Salut public par le citoyen Robespierre, membre de ce Comité, sur la situation politique de la République, le 27 Brumaire, l'an 2 de la République, imprimé par ordre de la Convention Nationale (27 Brumaire an II – 18 novembre 1793), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut>.

³ M. Robespierre, "Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l'an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut>.

dans l'histoire ancienne»⁴. Nem na convocação do modelo antigo pode, pois, a História ser chamada de mestra da vida, porque cabia ao presente ser o mestre de todos os tempos, dando assim conta de uma temporalidade progressiva e otimista, em que a virtude antiga não devia ser repetida, mas libertada, não para uso moderno, mas para funcionar como laço de solidariedade, na crença de que a Revolução se espalhará.

Robespierre, o Incorruptível, foi inquestionavelmente, enquanto ideólogo e homem de acção, figura de uma intenção revolucionária «qui vise à changer l'homme et à changer le monde dans le sens du meilleur; la révolution n'est pas œuvre du hasard; à travers l'incohérence apparente des événements et la bigarrure des circonstances s'annoncent le projet et le progrès d'une raison militante, en travail pour l'avènement d'une société de qualité supérieure à la société ancienne» (GUSDORF: 1978: p. 59). E nunca é demais lembrar que, em poucas semanas, os Estados Gerais emergem, com os seus cadernos de dolências e toda a literatura polemista que se seguiu, prova em como em um hiato temporal curtíssimo, um espaço mental novo foi desenhado (de forma não comparável à independência americana de 1776) (GUSDORF: 1978: p. 59).

O Terror contra a *historia magistra vitae*: o presente é o tribunal do mundo

França será, pois, o exemplo máximo de poder político dentro do quadro de uma acção cívica de contornos revolucionários, isto, é, assentes na crença da irreversibilidade das condições criadas como prova de optimismo. Não do ponto de vista da utilidade social, mas sim do ponto de vista da fraternidade – o que destitui a Revolução de qualquer utilitarismo, do ponto de vista ideológico, para fazer dela a Revelação: “quand on contemple cette Révolution, dans son ensemble et dans la rapidité de son mouvement et surtout quand on la

⁴M. Robespierre, “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l'an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut>.

rapproche de notre caractère national qui est si éloigné de concevoir, et peut-être de pouvoir suivre de pareils plans, on est tenté de la comparer à une sorte de féerie et à une opération magique; ce qui a fait dire à quelqu'un qu'il n'y aurait que la même main cachée qui a dirigé la Révolution qui pût écrire l'histoire» (SAINT-MARTIN: 1795, P. 13).

Quem o escreve é Louis Claude de Saint-Martin, o «Filósofo Desconhecido», defendendo não a divinização da Revolução, mas um sentido teológico para ela, mesmo admitindo que o clero fora a classe mais prejudicada pelos efeitos colaterais de 1789. É este o entusiasmo de Robespierre e de Saint-Just, um entusiasmo enquanto transporte divino, que, nas entrelinhas de Saint-Martin, esteve na leitura da história feita pelos revolucionários, pois que cada grande homem que resistira à tirania em todos os tempos era um irmão, ainda que separado no tempo. E este também o entusiasmo que Hannah Arendt condena na modernidade como sendo a incapacidade do homem em libertar-se da dimensão do *homo faber*, ignorando-se como *animal rationale*, fabricando a violência como prova da incapacidade real da acção (ARENDR: 2001, P. 256). E não por acaso a autora de *La Banalité do Mal* reporta-se também a esse entusiasmo moderno próprio de Roma: «Ce fut particulièrement frappant dans la série des révolutions caractéristiques de l'époque moderne qui toutes – à l'exception de la révolution américaine – font voir la même combinaison d'enthousiasme romain pour la fondation d'une cité nouvelle et de glorification de la violence comme unique moyen de «faire» cette cité» (ARENDR: 2001, pp. 255-256).

Mas não fora o Terror uma forma de combate ao império fixista da *historia magistra vitae*? A Revolução, que inevitavelmente fica marcada pela deificação sanguinária do instante revolucionário, faz do que fora a injustiça do próprio Antigo Regime assemelhar-se a uma produção artesanal – enquanto o Terror fará da aplicação injusta de um dogma justiceiro uma fabricação em série (GUSDORF: 1978, p. 262). E não deve esquecer-se que o Terror não é apenas o Grande Terror que principia com a banalização da guilhotina. Não. Ele está já no clima de insegurança e de guerra civil, de fuzilamentos durante o Consulado e no Grande Medo que leva o campesinato a assaltar castelos e à proliferação, nos candeeiros públicos, de aristocratas enforcados. A Bastilha fora a prova de que a

lei vigente já não ordenava e que o verdadeiro poder estava na rua. Ou, nas palavras sarcásticas de Georges Gusdorf, “la légalité se trouvait en vacances” (GUSDORF: 1978, p. 263).

A ordem antiga é abolida muito antes de Luís ser julgado e guilhotinado não como cidadão mas como traidor (o que lhe retirava a dignidade da cidadania francesa), na medida em que, em um movimento sem precedentes na história, a tomada da Bastilha é já consequência da ausência total de harmonia e operatividade sociais. O que a súbita desconstrução da coesão social armada pelos revolucionários veio fazer foi precisamente quebrar as sociabilidades de toda a ordem. Resultando daqui a insegurança, quer dos mais desprotegidos, quer de uma aristocracia tão aterrada quanto o terceiro estado, o homem conhece uma liberdade que, baseada na ausência de segurança jurídica, se traduz em medo, em agressividade, em loucura – em entusiasmo. Neste contexto, os tribunais de exceção, a perseguição indiscriminada de suspeitos e a sua punição arbitrária – o Grande Terror que tem a duração curta de um ano – já não é a libertação desregrada do homem oprimido mas a alucinação embriagada da força revolucionária, capaz de devorar os seus pais e os seus filhos. Como se a própria revolução regredisse e do presente revolucionado se transformasse na opressão do passado, na medida em que do despotismo do Antigo Regime se passa ao despotismo da Convenção, como o próprio Terror se movimentasse em uma literalidade partidária: «la Terreur passe d’un camp dans l’autre, transformation à laquelle la pitié n’eut presque aucune part, la clémence n’y étant souvent qu’un raffinement de haines» (QUINET: 1869, p. 144).

A experiência revolucionária do tempo é a da aceleração estimulada pelo grande paradoxo da revolução: a instauração do medo depois da declaração dos direitos do homem em 1789. Robespierre e Saint-Just são os arcanos desse paroxismo, na medida em que neles habita, com um ardor místico, o desejo de fraternidade e uma política de repressão violenta. Mas o revolucionário, «(...) à la différence du réformiste, est un impatient ; il ne tolère pas les retards, les délais opposés à la souveraineté de la droite raison. C’est ainsi qu’il découvre que la raison ne peut parvenir à ses fins par ses propres moyens” (GUSDORF: 1978, p. 269). Mas poderia a experiência revolucionária e moderna do tempo ser caracterizada pela aceleração do tempo se tivesse ficado na mão dos ideólogos e

não dos revolucionários? O Terror não terá acelerado a consciência histórica a ponto de Edgar Quinet declarar, em 1869, que “on a ramassé l’arme du passé pour défendre le présent. Les cages de fer et les Tristan l’Hermitte de Louis XI, les échafauds de Richelieu, les proscriptions en masse de Louis XIV, voilà l’arsenal où a puisé la Révolution. Par la Terreur, les hommes nouveaux redeviennent subitement, à leur insu, des hommes anciens » (QUINET: 1869, p. 195)?

Poderia, pois, a aceleração do tempo ser produzida por ideólogos que, ao contrário de Robespierre, de Saint-Just e de Danton, mancharam Paris de sangue e nele acabaram? Pois que o discurso do ideólogo susteria a fabricação do terror – mas conduziria ele a Revolução enquanto acto? Leia-se, nas *Memórias* de Garat: « (...) peut-être y a-t-il quelque vérité dans ce que me disait un jour un de nos plus célèbres révolutionnaires : *Vous avez un grand vice en révolution, c’est de ne vouloir pas vous prêter à une scélératesse quand le bien public l’exige*. Il riait, parce qu’il ne croyait dire qu’un mot plaisant; et moi, je m’abîmai dans des réflexions désolantes, parce que je sentis que le mot était profond (...) Toujours j’ai pensé que les moyens et les instruments doivent être de la même nature que le but, et que le mal qui peut faire un instant le bien le détruit bientôt ou le corrompt au moins pour des siècles» (GARAT: 1862, P. 207).

Mas Dominique Garat fora deputado dos Estados-Gerais em 1789 e nomeado por Danton, em 1792, ministro da Justiça. A ele a tarefa de comunicar ao monarca a sentença da sua morte fora atribuída. E é ele quem acaba por trair Robespierre em 1794, quando este estava já em declínio, tornando-se, mais tarde, já após a morte da « alma da Revolução » (que a Comuna de Paris não consegue salvar da guilhotina), membro do Comité de instrução pública. E ele quem, sobre Maximilien de Robespierre escreve: « Robespierre, que je vois encore se précipitant du haut de la Montagne à la tribune, demanda la parole comme pour sauver la liberté, le peuple et les droits de l’homme » (GARAT: 1862, p. 144).

É ele ainda que, sobre Saint-Just, aponta: «Saint-Just assistait à cette délibération. Quand la décision fut prise, il s’offrit à aller avec moi dans le Calvados. (...) mais il sortit de sa bouche un mot qui paraîtra bien étrange lorsqu’on le comparera à sa conduite postérieure, un mot que je me suis toujours rappelé à chacun de ses rapports, à chacune de ses atrocités: « Je pense

absolument comme vous, me dit Saint-Just, je crois qu'on peut mener les hommes avec un cheveu. Trois mois après, pour les mener, il ne croyait pas qu'on pût couper assez de têtes ! » (GARAT: 1862, pp. 243-244).

Isto é, por mais que a Revolução tenha denunciado no seio da modernidade e no ápice politicamente mais relevante e decisório do seu tempo, entre fabricação e acção o limiar é bastante ambíguo, mesmo para os protagonistas da Revolução. A paciência de Garat era a de um homem moderno ? Ou a impaciência de Saint-Just fazia já adivinhar toda a aceleração que a industrialização e a tecnologia viriam a produzir nos finais do século XIX ? Ou é a modernidade do século XIX ainda a nostalgia acelerada de uma consciência temporal, ou, pelo contrário a confirmação de uma irreversibilidade em rápido progresso ?

A questão que resta é, pois, se sem a violência da Revolução (e terá sido esse violência uma forma de vencer quando não existia a vontade de convencer? (GUSDORF: 1978, p. 269)), Michelet poderia afirmar, em 1872, sobre a sua própria experiência do tempo, em documento que resta, a nosso ver, o mais expressivo testemunho da experiência temporal da modernidade após a revolução que “un des faits d’aujourd’hui les plus graves, les moins remarqués, c’est que l’allure du temps a tout à fait changé. Il a doublé le pas d’une manière étrange. Dans une simple vie d’homme (ordinaire, de soixante-douze ans), j’ai vu deux grands révolutions qui autrefois auraient peut-être mis entre elles deux mille ans d’intervalle. Je suis né au milieu de la grande révolution territoriale, et j’aurai vu poindre la grande révolution industrielle. Né sous la terreur de Babeuf, je vois avant ma mort celle de l’Internationale (...). Ceux qui croient que le passé contient l’avenir, et que l’histoire est un fleuve qui s’en va identique, roulant les mêmes eaux, doivent réfléchir ici et voir que très souvent un siècle est opposé au siècle précédent, et lui donne parfois un âpre démenti. Autant le XVIII^e, à la mort de Louis XIV, s’avança légèrement sur l’aile de l’idée et de l’activité individuelle, autant notre siècle par ses grandes machines (l’usine et la caserne), attelant les masses à l’aveugle, a progressé dans la fatalité” (MICHELET: 1880, pp. ix-xi).

Esta é, pois, a nosso ver, a síntese do tempo da modernidade, não apenas revolucionária, mas em todo o seu esplendor humano diante do *novo*. Mas, o que não é menos importante para os nossos objectivos, a prova em como a *historia*

magistra vitae não podia ser vista como conceito operativo para a apreensão histórica do mundo. Heraclítico na forma de escrevê-lo, Michelet confessa a sua surpresa diante quer da aceleração do tempo, quer diante do sentido irrefreável da História, criticando já a alienação moderna que a revolução não provocou *per se*, mas que tem na aceleração do tempo inspiração própria para a aceleração da vida. O que pode, pois, ser a história neste contexto?

Com efeito, ela, enquanto *res gestae* revolucionada, é o tribunal do mundo e não a mestra da vida. Assim o tribunal do povo, para Robespierre: «les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires ; ils ne rendent point de sentences, ils lancent la foudre ; ils ne condamnent pas les rois, ils les replongent dans le néant: et cette justice vaut bien celle des tribunaux»⁵. Simplesmente do nada a que a História condena, porque nada, pode eclodir o *novo*, isto é, luz que permita o entendimento do passado. Mas foi preciso mais de meio século para que Michelet, com certeza sob influência que a singularidade da experiência temporal que confessa e autor de *Histoire de France*, no prefácio desta, de 1869, escreva: « (...) et la condition nouvelle imposée à l'histoire: non plus de raconter seulement ou juger, mais d'évoquer, refaire, ressusciter les âges. Avoir assez de flamme pour réchauffer des cendres refroidies si longtemps, c'était le premier point, non sans péril» (MICHELET: 1880, p. xi).

Segundo as premissas de Michelet, a história (*la Sorcière ?*) encarregar-se-ia de restituir à cidade de Marselha o seu nome. Recorde-se que, após o motim de Marselha, a comissão revolucionária teve por projecto baptisar de novo a cidade. O novo nome seria *Sem Nome*. Em época em que a escrita já não podia ser reprimida ou apagada, já que poderia sempre ser reproduzida, a medida é sintomática mas prova, não do desespero, mas sim do esquecimento e da memória como instrumentos sob o jugo revolucionário: “le langage de la ruine et de la mort coexiste, dans les mêmes phrases, avec le langage du bonheur, sans que les rédacteurs prennent conscience de la discordance” (GUSDORF: 1978, p. 273). Não podemos afiançar que esta linguagem da morte é a preparação para a escrita da história tal como Michelet principia a pensá-la. Mas a verdade é que o

⁵ “Opinion de Maximilien Robespierre, député, du département de Paris, sur le jugement de Louis XVI; imprimé par ordre de la Convention nationale (3 décembre 1792)” - <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> (visto a 26-06-2017).

Terror da Revolução, forma de atingir um Poder Absoluto depois da queda de um Regime Absoluto, em nome de todas as possibilidades que a Liberdade instaurada pode trazer, sem dela ser exceptuada a morte do Outro como fundamentação (terrorista), traz, sob um céu secularizado, uma morte categórica em que a prova de culpa não é necessária – somente a suspeição, que nem indício chega a ser.

O presente revolucionário queria, pois, sobrepor-se à própria História. Com efeito, pela primeira vez, nas palavras de Reinhart Koselleck, emergia um tempo inerente à própria história que era assumido como diferente. Pelo que a história não mais era a educadora da conservação, e muito menos uma enumeração exemplar, mas o único caminho para o conhecimento da circunstância humana⁶. Acreditamos que a revolução enquanto quiasmo em que liberdade e terror se interligam foi decisiva para esta conclusão de Savigny. Porque a revolução, como carresse em si todas as rupturas, era a prova indesmentível da falência da história até então e, possivelmente, de como nem a própria revolução, logo, o presente, poderia funcionar como exemplo – como uma Europa tremendo de medo da propagação revolucionária atestava. Em nenhuma circunstância poderia ser a história a mestra da vida, pois, mesmo porque o exemplo é sempre anacrónico face ao seu receptor. Nas palavras de Koselleck, seguindo Mommsen, « Tout exemple passé, même lorsqu'il est enseigné, arrive toujours déjà trop tard » (KOSELLECK: 1990, p. 53): a história é sempre um saber mediato e mediado.

No entanto, a linguagem da morte que chegou com a peste revolucionária não está longe do discurso de Michelet sobre o próprio ofício do historiador. Diante da ruptura temporal e da aceleração do tempo, a escrita da história oferecia ainda um perigo : « (...) c'était d'être en commerce intime avec ces morts ressuscités, qui sait ? d'être enfin un de leurs? » (MICHELET: 1880, p. xi). Pelo que só a História, como a morte, parecia estar *além do bem e do mal*.

⁶ CF. Savigny, *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, Livro V, cap. 11, p. 4., *apud* R. Koselleck, *Le Futur Passé*, p. 53.

Bibliografia

AAVV. *Nouveau Dictionnaire Historique*, tome I. Lyon: Bruyset Ainé et Comp^e, 1984.

ARENDT, Hannah. *Condition de l'Homme Moderne*.

CATROGA, Fernando. "Em nome de...", in *Caminhos da Cultura em Portugal. Homenagem ao Professor Doutor Norberto Cunha*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2009.

CONDORCET. *Sur l'Instruction Publique, Cinq Mémoires sur l'Instruction Publique (1791)*. Paris: Garnier-Flammarion, 1994.

GUSDORF, Georges. *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*. Paris: Payot, 1988.

GUSDORF, Georges. *La Conscience Révolutionnaire. Les idéologues*. Paris: Payot, 1978.

KOSELLECK, Reinhart. *Le Futur Passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock. Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

Mémoires de Garat. Paris: 1862.

MICHELET, Jules. "Préface", in *Histoire du XIX^e Siècle*, Tome I, "Directoire; Origines des Bonapartes". Paris: Flammarion, 1880.

MOSÉS, Stéphane. *L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Seuil, 1992.

Œuvres Complètes de Saint Just, "Second Discours concernant le jugement du Louis XVI du 20 septembre 1792 au 30 mai 1793". Paris: Charpentier et Fasquell, 1908.

QUINET, Edgar. *La Révolution*. Paris: La Librairie Internationale, 1869.

ROBESPIERRE "Opinion de Maximilien Robespierre, député, du département de Paris, sur le jugement de Louis XVI; imprimé par ordre de la Convention nationale (3 décembre 1792)" - <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> (visto a 20-107-2017).

ROBESPIERRE, "Rapport fait à la Convention nationale au nom du Comité de Salut public par le citoyen Robespierre, membre de ce Comité, sur la situation politique de la République, le 27 Brumaire, l'an 2 de la République, imprimé par

ordre de la Convention Nationale (27 Brumaire an II – 18 novembre 1793), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a visto a 20-07-2017.

ROBESPIERRE. “Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal, l’an second de la République française une et indivisible. Imprimé par ordre de la Convention nationale (18 floréal na II – 7 mai 1794), in *Discours par Maximilien Robespierre – 17 avril 1792 – 27 juillet 1794*, <https://archive.org/details/discoursparmaxim29887gut> visto a 22-06-2017.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, *Lettres à un Ami ou Considérations Politiques, hilosophiques et Religieuses sur la Révolution Française*, Paris, J. B. Louvet, l’an III (1795).

SCHILLER. “Resignation”, in *Gedichte von Friedrich von Schiller*. Reutlingen: P. Mercier, 1806.

VOLNEY. *Œuvres Complètes de C.-F. Volney*, tome sixième. Paris: Bossange Frères, 1821.