

Revolução, história e tempo

Revolution, History and Time

Revolución, Historia y Tiempo

Ricardo Oliveira da Silva*

Resumo

Este artigo analisa o surgimento e as características do moderno conceito de revolução, relacionado à concepção de história que apareceu no século XVIII. Ambos os conceitos compartilham de uma concepção de tempo como uma sucessão linear de acontecimentos com uma finalidade. O declínio do moderno conceito de revolução como referência para as lutas sociais no final do século XX aponta para a necessidade de uma revisão do seu significado, assim como do moderno conceito de História. Uma resposta pode ser a formulação de uma concepção de tempo na qual os indivíduos se colocam como os artífices na construção de sua própria história.

Palavras-chave: Revolução. História. Tempo.

A criação do conceito moderno de revolução ocorreu concomitante ao surgimento da concepção moderna de História na Europa, no decorrer da segunda metade do século XVIII. Nesse período, a História passou por um processo de secularização, em que perdeu suas referências religiosas e de tributo ao passado, cristalizada pela utilização do termo *Magistra Vitae*, para ser compreendida como um processo linear e contínuo de realização das ações humanas nas quais o futuro se afigurava como a promessa de concretização de um novo mundo, uma tarefa da revolução.

* Doutor em História pela UFRGS. Professor substituto do Departamento de Metodologia do Ensino da UFSM.

Recebido em 18/12/2014 - Aprovado em 15/08/2014

<http://dx.doi.org/10.5335/hdtv.15n.1.5288>

O significado moderno da palavra revolução surgiu com base em alguns princípios: a ideia de aceleração do tempo, a finalidade social dos movimentos políticos, o caráter universal e de permanência, o surgimento do novo e do inédito e, consequentemente, a rejeição ao passado como valor para o presente. Tais premissas procuraram atribuir um significado para os movimentos políticos e sociais que começaram a ocorrer a partir de fins do século XVIII. No entanto, quando a concepção moderna de História entrou em crise, no final do século XX, especialmente com o declínio do futuro como referência para as lutas sociais, a ideia de revolução se viu, igualmente, abalada. Um caminho para continuarmos com o debate sobre a revolução passa por uma reflexão sobre a concepção de tempo que permita repensar a relação do ser humano com o mundo.

Para apresentar uma reflexão em torno do significado do termo revolução, articulado ao tema da História e do tempo, este artigo foi estruturado do seguinte modo: na primeira parte, destacamos o surgimento e as principais características dos conceitos modernos de revolução e história. Na segunda parte, apresentamos os argumentos para uma resposta à crise do significado moderno de revolução e de história no final do século XX, por meio de uma nova concepção de tempo.

Revolução e História

O surgimento do conceito moderno de revolução ocorreu no mesmo contexto de gênese do sentido moderno da palavra história, entre a segunda metade do século XVIII

e o começo do século XIX, compartilhando de pressupostos em comum. No que se refere à acepção de história, tivemos o início de um processo que se consolidou no século XIX com a Escola História Alemã e a Escola Metódica Francesa, ou seja, a Constituição da História como área de conhecimento autônoma e na condição de uma ciência comprometida com a busca da verdade sobre o passado. Entre as características da concepção de História como ciência, ao longo do século XIX, esteve a preocupação primordial com a realidade histórica por meio do estudo das fontes, um conhecimento produzido predominantemente por historiadores e um espaço de discussão coletiva por parte dos profissionais para aprenderem o ofício de trabalhar com o conhecimento histórico (BARROS, 2011).

Na segunda metade do século XVIII, ganhou força, paralelamente, um processo de temporalização da História. Com isso, queremos dizer que foi se impondo uma compreensão sobre as ações humanas em uma perspectiva que buscou se afastar de pressupostos de caráter religioso. O conceito moderno de revolução nasceu apresentando laços com esse entendimento secular da História. A metamorfose na acepção do que seria a História, se distanciando de premissas religiosas, esteve relacionada com a Modernidade e a nova consciência sobre o sentido histórico que foi aparecendo na Europa Ocidental, desde o fim da Idade Média:

A “modernidade” significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, a Constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não-fraternidade religiosa) (REIS, 2006, p. 22).

A “revolução cultural” da Modernidade representou o desenvolvimento de uma consciência secularizada, distinta da ênfase atribuída ao sagrado pelo pensamento medieval, mais fascinada do que atemorizada pela experiência do tempo mundano, por suas riquezas, glórias e prazeres, emergindo um novo personagem na História: “o homem da cidade, o burguês, o comerciante, que avança pelos oceanos na conquista desse mundo” (REIS, 2006, p. 23).

Um dos desdobramentos do fortalecimento de uma consciência secularizada na Europa foi a gradual formação do “espelho do progresso”, contribuindo para isso os descobrimentos geográficos nos séculos XV e XVI, com a elaboração de um saber sobre o ser humano por meio de uma dinâmica temporal evolutiva. O modelo de desenvolvimento das sociedades em diversas etapas:

Permitia reduzir o conjunto da história em um único esquema universalmente válido, situava as sociedades “mercantis” europeias – que logo se definiriam como “industriais” – no ponto culminante da civilização (o que acabava convertendo a história universal na história da Europa) e dava um caráter “científico” tanto às pretensões de superioridade dos europeus como a suas interferências na vida e na história dos demais (FONTANA, 2005, p. 121).

Essa dinâmica temporal evolutiva se tornou uma das bases da filosofia da história, uma reflexão filosófica produzida em torno da busca de um sentido para a história universal, que fosse dotado de caráter especulativo e teleológico, produzido predominantemente por filósofos. Entre os pensadores que produziram uma reflexão com elementos de uma filosofia da História, podemos citar Voltaire, que cunhou a expressão no século XVIII, período de afirmação das filosofias da história, assim como Condorcet, Kant, Hegel, Auguste Comte e, em parte, Marx (MANIERI, 2013).

No contexto linguístico alemão existiam, até meados do século XVIII, duas palavras para se referir à História. De um lado, havia o termo *Historie*, para designar o relato, a narrativa de algo que aconteceu. De outro, tinha a palavra *Geschichte*, que originalmente remetia ao acontecimento em si ou, então, a uma série de ações cometidas e sofridas. Porém, no decorrer do século XVIII, começou a haver o predomínio da palavra *Geschichte*, em detrimento de *Historie*, designando tanto o acontecimento quanto o relato. Uma mudança semântica que passou a levar em consideração o entendimento de que a História seria um processo evolutivo e universal pela qual passaria o conjunto da humanidade, um elemento em comum com a filosofia da história. Esse é um tema abordado por Reinhart Koselleck (2006), no livro *Futuro passado*, em que se procede uma análise que evidenciou a relação do sentido moderno de História com o conceito moderno de revolução.

Segundo Reinhart Koselleck (2006), até o começo da Idade Moderna prevalecia o entendimento da História por meio da expressão *Magistra Vitae*, cunhada por Cícero para enfatizar a capacidade de o orador emprestar sentido de imortalidade à história como instrução para a vida:

A tarefa principal que Cícero atribui aqui à historiografia é especialmente dirigida à prática, sobre a qual o orador exerce influência. Ele se serve da história como coleção de exemplos – *plena exemplorum est historia* [a história é cheia de exemplos] – a fim de que seja possível instruir por meio dela (KOSELLECK, 2006, p. 43).

Na perspectiva de Cícero, na relação entre as categorias temporais de passado, presente e futuro, havia a predominância do passado, como capaz de ser um guia para orientar as ações dos indivíduos em relação ao futuro. No entanto, a partir da Idade Moderna ocorreu um processo de temporalização da história que se consolidou entre a segunda metade do século XVIII e o começo do século XIX. Um processo favorecido, por um lado, pelo prognóstico racional e, por outro lado, pela filosofia da história. Como conceito antagônico às antigas profecias de caráter salvífico, o prognóstico racional esteve vinculado à situação política, produzindo o tempo que o engendrava e em direção ao qual ele se projetava, ao passo que a profecia apocalíptica destruía o tempo, de cujo fim ela se alimentava. Do ponto de vista da estrutura temporal, “o prognóstico pode ser entendido como um fator de integração do Estado, que ultrapassa, assim, o mundo que lhe foi legado, com um futuro concebido de maneira limitada”

(KOSELLECK, 2006, p. 33). Com as filosofias da história, no século XVIII, uma incipiente modernidade desligou-se do passado, dando ênfase para um futuro inédito. O significado da história acompanhou esse processo de mudança, abandonando a concepção de *Magistra Vitae*.

No livro *Regimes de historicidade*, o historiador francês François Hartog (2013) também apresentou uma reflexão sobre o sentido moderno da palavra história. Nessa obra, foi chamada a atenção para as categorias de “experiência” e de “expectativa”, trabalhadas por Reinhart Koselleck (2006) no livro *Futuro passado*, para pensar as tensões existentes entre campo de experiência e horizonte de expectativa e os modos de articulação do presente, do passado e do futuro, em distintos períodos históricos. Um exemplo seria a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura do futuro e pelo progresso, com a assimetria entre a experiência e a expectativa: “a partir do final do século XVIII, essa história pode esquematizar-se como a de um desequilíbrio que não parou de crescer entre essas duas, sob o efeito da aceleração” (HARTOG, 2013, p. 39). Ingressaríamos, com isso, no moderno regime de historicidade.

O moderno regime de historicidade seria caracterizado, segundo François Hartog (2013), por aquilo que Reinhart Koselleck (2006) analisou na passagem do termo plural alemão *die Geschichten* ao singular *die Geschichte* – de histórias à História. Uma noção compreendida como processo, com a ideia de que os acontecimentos não se produziram mais somente no tempo, mas através dele. O tempo como

ator. No entanto, um elemento que gostaríamos de chamar atenção no estudo de François Hartog (2013), quando esse enfoca o moderno regime de historicidade, se refere ao futurismo:

Futurismo deve ser entendido aqui como a dominação do ponto de vista do futuro. Este é o sentido imperativo da ordem do tempo: uma ordem que continua acelerando ou se apresentando como tal. A história é feita então em nome do futuro e deve ser escrita do mesmo modo (HARTOG, 2013, p. 141).

Esse é um dado importante para os objetivos de nosso trabalho. O surgimento do moderno conceito de história, que Reinhart Koselleck (2006) estudou por meio da preponderância na língua alemã do termo *Geschichte* para designar tanto o relato sobre o acontecimento, quanto o acontecimento em si, se caracterizou pela ênfase do ponto de vista do futuro. Nesse sentido, o moderno regime de historicidade é futurista, ao contrário do antigo regime de historicidade, marcado pelo predomínio do ponto de vista do passado, naquilo que era definido como *Magistra Vitae*. É sob esse ponto de vista futurista, do moderno regime de historicidade, que o sentido da revolução nasceu acoplado.

O conceito moderno da palavra revolução foi concebido no transcurso dos acontecimentos políticos do século XVIII, que levaram à crise e à derrocada da sociedade do Antigo Regime na Europa e esteve associado à experiência da modernidade e sua ênfase na história como um processo com uma finalidade:

Se foi possível caracterizarmos a história moderna [*neuzeitliche Geschichte*] como uma era de revolução, [...], é porque a essas formulações subjaz uma determinada experiência imediata. [...] O conceito de “revolução” é um produto linguístico de nossa modernidade [*Neuzeit*]. Desde o século XIX tornou-se comum distinguir entre uma revolução política, uma revolução social ou uma revolução técnica e industrial (KOSELLECK, 2006, p. 62).

A Revolução Industrial iniciada na Inglaterra, por exemplo, revelou uma intensidade nos poderes de produção econômica até então inéditos e que daí em diante se tornaram capazes de multiplicação rápida e constante. O conjunto de transformações econômicas ocorridas com a preponderância do mundo industrial, possuindo na inovação tecnológica e na implantação do sistema fabril importantes fatores de dinamismo, não foi um episódio com um princípio e um fim, “pois sua essência foi a de que a mudança revolucionária se tornou norma desde então” (HOBBSAWM, 2010, p. 60).

A palavra revolução, originalmente, era um termo da astronomia que ganhou importância nas ciências naturais com o texto *De revolutionibus orbium coelestium* [Sobre as revoluções dos corpos celestes], de Copérnico, publicado em 1543, para designar o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas, ou seja, cíclico e recorrente. A utilização da expressão em assuntos terrenos era, então, uma referência para as poucas formas conhecidas de governo que se repetiam entre os mortais em um ciclo de recorrência eterna e com a mesma força irresistível que fazia os astros seguirem seus caminhos predeterminados no firmamento.

Neste caso, um significado distinto da ideia do fim definitivo de uma ordem antiga e do nascimento de um mundo novo. O vocábulo revolução foi utilizado como termo político no século XVII, porém, seu conteúdo naquele período esteve próximo do significado original do termo, ou seja, designar um movimento de retorno a algum ponto pre-estabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada. O termo foi usado para se referir aos acontecimentos políticos desencadeados na Inglaterra do século XVII. No entanto, seu uso não foi para se referir a Cromwell e a instalação da República, mas para apontar a restauração da monarquia em 1660.

Os embates políticos e sociais que atingiram a Europa, nos séculos XVI e XVII, eram identificados, até então, por meio de expressões que iam desde motim e sublevação, passando por insurreição, tumulto e rebelião. No século XVIII, com os iluministas, o termo revolução se tornou uma “palavra da moda” para denominar tudo que tinha caráter de transformação e comoção, inaugurando um novo horizonte de expectativa que, a partir dos acontecimentos políticos na França, em 1789, não mais conduziam de volta a situações anteriores, mas para um futuro inédito.

Segundo Reinhart Koselleck (2006), o conceito moderno de revolução apresentou algumas características que, de um modo mais amplo, estavam vinculadas ao significado moderno de história que apareceu no mesmo período. Em primeiro lugar, o caráter de um “coletivo singular”. Assim como o conceito alemão *Geschichte*, que como “história em si” [*Geschichte schlechthin*] passou a

abrigar, no decorrer da segunda metade do século XVIII, as possibilidades de todas as histórias singulares, revolução cristalizou-se como um coletivo singular que buscou concentrar em si as trajetórias de todas as revoluções particulares, tornando-se um conceito meta-histórico, “separando-se completamente de sua origem natural e passando a ter por objetivo ordenar historicamente as experiências de convulsão social” (KOSELLECK, 2006, p. 69).

Em segundo lugar, a palavra revolução passou a se referir à experiência de aceleração do tempo. Quando Robespierre, por exemplo, conclamou seus concidadãos a apressar a revolução para trazer a liberdade à força, estava em curso um processo de secularização das expectativas apocalípticas de salvação, ao contrário de períodos anteriores em que a aceleração do tempo era associada à destruição do tempo histórico em face da perspectiva religiosa do Juízo Final. A partir da Revolução Francesa, os prognósticos sobre movimentos políticos passaram a apresentar um coeficiente dinâmico, aos quais se atribuiu um sentido “revolucionário”, independente da origem. Trata-se da terceira característica associada ao significado de revolução.

Em quarto lugar, o termo revolução passou a identificar uma alteração na perspectiva sobre o passado. Abriu-se um novo espaço de experiência cujos pontos de fuga remetiam a diferentes fases da Revolução Francesa. Conforme o interesse do observador, era possível se identificar com uma determinada etapa da revolução e, com base nesse ponto de vista, tirar conclusões aplicáveis ao futuro:

A revolução, desde então, transformou-se para todos em um *conceito perspectivista dentro da história da filosofia*, que apontava para uma direção irreversível. É possível que houvesse ainda discussão sobre um “antes” e um “depois”, sobre retardamento ou aceleração, mas a direção do movimento parecia definitivamente determinada (KOSELLECK, 2006, p. 71, grifo do autor).

Em quinto lugar, o conceito moderno de revolução passou a se distinguir pela passagem do sentido de uma revolução política para uma revolução social. Ainda que os movimentos e as lutas políticas tivessem momentos de instabilidade social, ganhou espaço “a ideia de que o objetivo de uma revolução política seja a emancipação de todos os homens e a transformação da estrutura social” (KOSELLECK, 2006, p. 71). Exemplar nesse caso foi a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, nos momentos iniciais da Revolução Francesa, inaugurando um campo de experiência social no qual os programas lançados posteriormente, em nome da liberdade e/ou da igualdade, passaram a pressionar pelo mesmo objetivo.

Uma sexta característica do conceito moderno de revolução foi seu caráter universal e permanente, que resultou diretamente da passagem de uma revolução política para uma revolução social. A emancipação das antigas colônias inglesas na América do Norte, terminada do ponto de vista político em fins do século XVIII, não escapou à pressão de prosseguir como um processo social. O programa da Independência dos EUA, a Revolução Francesa e a Revolução Russa trouxeram o princípio de que suas realiza-

ções deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras,

[...] todas as variações modernas do termo “evolução” pretenderam, do ponto de vista geográfico, uma *revolução universal* e, do ponto de vista temporal, uma *revolução permanente*, até que seus objetivos fossem cumpridos (KOSELLECK, 2006, p. 72, grifo do autor).

O sentido da revolução como algo que se via continuamente obrigado a se reproduzir, permite apontar uma sétima característica. Se, por um lado, a revolução foi constituída como uma categoria meta-histórica que ajudou a determinar os sucessos industriais e sociais como um processo de aceleração, por outro, essa intervenção mostrou-se como uma reivindicação consciente por parte daqueles que se viam iniciados nas leis de progressividade de uma revolução entendida como tal:

Emerge então o termo revolucionamento [*Revolutionierung*] e o verbo dele derivado, *revolucionar*. Já desde 1789 junta-se ao nosso campo semântico mais um dos inúmeros neologismos, o substantivo “revolucionário” [*Revolutionär*]. É um conceito obrigatório para o atavismo [...] Necessariamente associada a essa ideia está também a concepção, outrora da mesma forma impensável, de que os homens podem fazer revoluções (KOSELLECK, 2006, p. 74-75, grifo do autor).

Diante de tais características que permitiram definir o conceito moderno de revolução, os diversos movimentos revolucionários, que nasceram e se desenvolveram entre fins do século XVIII e, pelo menos, até meados do século XX, passaram a

encontrar em si mesmo legitimidade para suas ações:

[...] ao passo que a legitimidade da Restauração permanecia atada à noção de tradição, a legitimidade revolucionária tornava-se um coeficiente dinâmico, que direcionava a história a partir de determinadas perspectivas do futuro (KOSEL-LECK, 2006, p. 75).

Hannah Arendt (2011), por sua vez, destacou que o fundamental para a compreensão do conceito moderno de revolução foi a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início:

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, [...]. E essa experiência [...] era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. [...] Apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revoluções (ARENDR, 2011, p. 62-63).

Assim, teria sido somente no curso dos processos políticos do final do século XVIII que os indivíduos começaram a ter consciência de que “um novo início poderia ser um fenômeno político, poderia ser o resultado do que os homens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer” (ARENDR, 2011, p. 77-78). A novidade, o início e a violência, elementos associados ao conceito de revolução que passou a vigorar a partir do século XVIII, estavam ausentes do significado original da palavra, bem como do seu emprego inicial na linguagem política. Para Hannah Arendt (2011), porém, uma conotação da origem astronômica se manteve muito marcada no conceito moderno de revolução, qual seja, a ideia de ir-

resistibilidade, “o fato de que o movimento cíclico dos astros segue um caminho predefinido e está fora do alcance de qualquer influência humana” (ARENDR, 2011, p. 78). A noção de um movimento irresistível teria ressoado de forma emblemática na Revolução Francesa:

É “a majestosa corrente de lava da revolução que não poupa nada e ninguém pode deter”, como testemunhou Georg Forster em 1793; é o espetáculo que recai sob o signo de Saturno: “a revolução devorando os próprios filhos”, como colocou Vergniaud, o grande orador da Gironda. [...] Era como se uma força maior do que o homem intervisse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e defender sua honra (ARENDR, 2011, p. 80-81).

A Revolução Francesa tem três características importantes que podem ser úteis para tentarmos compreender sua relação com o significado moderno de revolução. Em primeiro lugar, ela se deu no mais populoso Estado da Europa, com exceção da Rússia. Em segundo lugar, foi uma revolução social de massa. Em terceiro, e gostaríamos de destacar esse ponto, “a Revolução Francesa foi a única ecumênica. Seus exércitos partiram para revolucionar o mundo” (HOBSBAWM, 2010, p. 99). Ou seja, os acontecimentos políticos que ocorreram em solo francês a partir de 1789, sob o ponto de vista dos revolucionários, em especial dos jacobinos, politicamente os mais radicais, foram interpretados como sendo parte da marcha inexorável da história em direção ao futuro, que deveria ser compartilhado por toda a humanidade:

Isto se devia, em parte, ao fato de que toda revolução genuína tende a ser ecumênica. Para os franceses, bem como para os seus numerosos simpatizantes no exterior, a libertação da França era simplesmente o primeiro passo para o triunfo universal da liberdade, uma atitude que levou facilmente à convicção de que era dever da pátria, da revolução, libertar todos os povos que gemiam debaixo da opressão e da tirania (HOBSBAWM, 2010, p. 115-116).

Um exemplo notório desse tipo de postura foi a do jacobino Robespierre, membro destacado do Comitê de Salvação Pública, órgão responsável por identificar os “traidores da revolução”. Isso porque, “para ele, como para a história, a República Jacobina não era um instrumento para ganhar guerras, mas, sim, um ideal: o terrível e glorioso reino da justiça e da virtude, quando todos os bons cidadãos fossem iguais perante a nação” (HOBSBAWM, 2010, p. 123). Nesse caso, a revolução era compreendida como um processo que não deveria ser interrompido, de forma que sua concretização representava o triunfo das promessas contidas no sentido moderno de revolução, de construção de uma nova sociedade. Até mesmo as mudanças econômicas na Inglaterra do final do século XVIII passaram a ser designadas como uma “revolução”, por volta da década de 1820, por socialistas ingleses e franceses, quando seu impacto passou a ser mais visível no continente europeu e, conforme Eric Hobsbawm, provavelmente em analogia com os acontecimentos da Revolução Francesa.

A partir da reflexão apresentada, procuramos demonstrar como o significado atribuído à palavra revolução, a partir do

século XVIII, surgiu relacionado ao processo de Constituição do significado moderno de história, com base em uma concepção secularizada sobre a trajetória das sociedades humanas, e em uma perspectiva cronológica e linear de tempo em que o futuro aparecia como realização das promessas do novo e, em última instância, da própria história.

Revolução, História e tempo

O conceito moderno de revolução, parte do vocabulário político dos participantes das lutas sociais desde fins do século XVIII, entrou em declínio com a crise do sentido moderno da história, ou, para utilizarmos o termo de François Hartog, com a crise do moderno regime de historicidade.

Para François Hartog (2013), a crise da ideia de futurismo e, portanto, do moderno regime de historicidade, foi potencializada pela queda do muro de Berlim, em 1989, e pela derrocada dos regimes comunistas no Leste Europeu e na Rússia, ainda que o século XX tenha produzido diversos acontecimentos que contribuíram para questionar o moderno regime de historicidade, como a deflagração de duas guerras mundiais, a ascensão do nazismo e do fascismo e o holocausto. No entanto, mesmo que o século XX tenha sido palco de acontecimentos trágicos, uma série de fatores contribuíram para manter o ideal de que o futuro marcaria um progresso em relação ao presente:

Mesmo que o futurismo, tendo perdido o seu lirismo, tivesse que se adaptar à ameaça nuclear e dedicar-se a responder a ela. Na Europa, foram assim brandidos os imperativos da reconstrução e da modernização, acompanhados pelo planejamento, enquanto em nível mundial impunham-se as exigências da competição econômica, tendo como pano de fundo a Guerra Fria e a corrida armamentista, cada vez mais rápida (HARTOG, 2013, p. 142).

A permanência do moderno regime de historicidade no século XX, e do sentido de revolução forjado na segunda metade do século XVIII, deveu-se em grande medida à força do ideal da Revolução Russa para diversos movimentos sociais e políticos. Os acontecimentos políticos ocorridos na Rússia a partir de 1917, os quais possibilitaram a vitória efetiva da primeira revolução socialista da história, produziram um dos mais representativos movimentos revolucionários organizados na história moderna. Segundo Eric Hobsbawm (1995), se as ideias da Revolução Francesa duraram mais que o bolchevismo dos revolucionários russos, as consequências práticas de 1917 foram maiores e mais duradouras que as consequências de 1789. Apenas quarenta anos após a chegada de Lênin à Estação Finlândia, em Petrogrado, para tomar parte no movimento revolucionário do qual se tornaria expoente liderança, um terço da humanidade se achava vivendo em regimes diretamente derivados da vitória dos bolcheviques e do modelo organizacional de Lênin, o Partido Comunista. Para isso contribuiu o caráter ecumênico da revolução:

Pois, mais completa e inflexivelmente até mesmo que a Revolução Francesa em seus dias jacobinos, a Revolução de Outubro se via menos como um acontecimento nacional que ecumênico. Foi feita não para proporcionar a liberdade e socialismo à Rússia, mas para trazer a revolução do proletariado mundial (HOBSBAWM, 1995, p. 63).

A trajetória da revolução comunista na Rússia, no século XX, acabou sendo marcada pela preponderância dos interesses de Estado da União Soviética sobre os interesses revolucionários mundiais capitaneados pela Internacional Comunista, organizada na década de 1920, justamente para auxiliar no desenvolvimento de processos revolucionários comunistas em outras partes do mundo. Apesar disso, a Rússia soviética continuou sendo, até o fim, mais do que apenas outra grande potência: “a emancipação universal, a construção de uma alternativa melhor para a sociedade capitalista eram, afinal, sua razão fundamental de existir” (HOBSBAWM, 1995, p. 78).

Com o término da Segunda Guerra Mundial, em 1945, os países da América Latina e as colônias na África e na Ásia que conquistaram a independência, designados no período como Terceiro Mundo, se tornaram um dos pilares de esperança e fé dos que ainda acreditavam na revolução social, em face dos movimentos políticos e sociais que agitaram a região, como a Revolução Chinesa e a Revolução Cubana, para citar apenas dois exemplos. Além disso, o Terceiro Mundo foi importante para os revolucionários da tradição de 1917 que queriam fugir da prosperidade econômica dos países capitalistas mais ricos nos anos 1950 que anesteasiava o desejo de luta:

Toda a esquerda, incluindo humanitários liberais e social-democratas moderados, precisava de algo mais que legislação de seguridade social e salários reais crescentes. O Terceiro Mundo podia preservar seus ideais; e os partidos pertencentes à grande tradição do Iluminismo precisam de ideais, além de políticas práticas (HOBSBAWM, 1995, p. 424).

No entanto, Eric Hobsbawm (1995) situou a década de 1960, com destaque para a revolta estudantil na França, em maio de 1968, como a última arremetida do sonho da revolução mundial. A revolta estudantil em Paris

[...] foi revolucionária tanto no antigo sentido utópico de buscar uma inversão permanente de valores, uma sociedade nova e perfeita, quanto no sentido operacional de procurar realizá-la pela ação nas ruas e barricadas (HOBSBAWM, 1995, p. 433).

No decorrer da década de 1970, o sonho da revolução mundial foi perdendo força no mundo ocidental. A classe operária industrial foi deixando de ser encarada como fundamentalmente revolucionária por grupos sociais de esquerda, a não ser por lealdade à doutrina ortodoxa, como entre membros de partidos comunistas, em que muitos dos trabalhadores dos países capitalistas ricos da Europa Ocidental e dos EUA encarados como uma “aristocracia operária” beneficiada pelo estado de bem-estar social. De outro modo, os movimentos revolucionários da década de 1960 não tiveram como característica definidora o vetor ecumênico: “os vietnamitas, os palestinos, os vários movimentos de guerrilha pela libertação colonial só se interessavam por seus assuntos nacionais” (HOBSBAWM, 1995, p. 434).

Segundo François Hartog (2013), no decorrer da segunda metade do século XX, em especial após os anos 1960, as utopias revolucionárias, com feição progressista e futurista, passaram a operar em um horizonte que não transcendia muito o círculo do presente. Nos anos 1970, se acentuou a desagregação da ideia de revolução, no contexto da crise econômica do petróleo em 1974, da escalada do desemprego em massa e do enfraquecimento do estado de bem-estar social, “construído em torno da solidariedade e a partir da ideia de que amanhã será melhor que hoje” (HARTOG, 2013, p. 147). Com a progressiva percepção de um presente cada vez mais hipertrofiado:

É bem claro que o papel motriz foi desempenhado pelo desenvolvimento rápido e pelas exigências cada vez maiores de uma sociedade de consumo, na qual as inovações tecnológicas e a busca de benefícios cada vez mais rápidos tornam obsoletos as coisas e os homens, cada vez mais depressa. Produtividade, flexibilidade, mobilidade tornam-se as palavras-chave dos novos administradores. Se o tempo é, há muito, uma mercadoria, o consumo atual valoriza o efêmero (HARTOG, 2013, p. 147-148).

O futurismo, aspecto fundamental na definição do moderno regime de historicidade, deteriorou-se sob o horizonte desse novo contexto e o presentismo o substituiu: “o presente tornou-se o horizonte. Sem futuro e sem passado, ele produz diariamente o passado e o futuro de que sempre precisa, um dia após o outro, e valoriza o imediato” (HARTOG, 2013, p. 148). A ascensão do presentismo definiria o regime de historicidade de fins do século XX e começo do século XXI, em que o presente se encontra marcado pela

experiência de crise da ideia de futuro, dúvidas sobre o progresso e um porvir percebido como ameaça: “o futuro não desaparece, de forma alguma, mas parece obscuro e ameaçador” (HARTOG, 2013, p. 250).

O colapso da União Soviética seria exemplar para se pensar na crise da ideia do futuro como esperança de um mundo melhor. Para Hobsbawm (1995), o rápido declínio do comunismo na União Soviética e nos países do leste europeu tinha que ser compreendido como decorrência do fato deste ideal ter sido muito mais uma fé de quadros do que uma conversão em massa:

A aceitação do comunismo pelas “massas” dependia não de convicções ideológicas ou outras semelhantes, mas de como julgavam o que a vida sob regimes comunistas fazia por elas, e como comparavam sua situação com a de outros. Assim que não foi mais possível isolar essas populações do contato e conhecimento com outros países, seus julgamentos foram céticos (HOBSBAWM, 1995, p. 480).

Sob esse ponto de vista, o comunismo tornou-se uma fé instrumental, ou seja, o valor do presente estava na possibilidade de alcançar um futuro em que a vida das pessoas seria melhor que a vida presente. Porém, exceto em raros casos, como guerras patrióticas, em que a vitória justificaria grandes sacrifícios, essa crença se adequaria melhor a seitas do que a regimes políticos, cujo campo de operação, sejam quais forem suas promessas de salvação é, e tem de ser, o alcance diário da vida humana:

[...] os próprios quadros de partidos comunistas começaram a concentrar-se nas satisfações comuns da vida assim que o objetivo milenar de salvação terrestre, ao qual dedicaram suas vidas, passou para um futuro indefinido (HOBSBAWM, 1995, p. 480).

A crise do moderno regime de historicidade representa uma possibilidade de leitura para pensarmos na crise da concepção de revolução, que surgiu imbricado ao conceito de história que passou a preponderar a partir da segunda metade do século XVIII. No entanto, gostaríamos de direcionar nossa análise para um aspecto subjacente nas leituras que apresentamos até agora sobre o moderno conceito de revolução e que consideramos fundamental para refletirmos não apenas sobre a crise da ideia de revolução, mas sobre a sua própria operacionalidade no contexto de declínio do sentido moderno de história: a concepção sobre o tempo.

Segundo Giorgio Agamben (2005), toda concepção de história possui conjuntamente certa experiência do tempo que lhe é implícita e que a condiciona. Nesse caso, a concepção sobre revolução, tal como surgiu no século XVIII, deve ser balizada por esta relação entre história e tempo:

A tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”. O pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo. [...] Em virtude dessa omissão, ele foi inconscientemente forçado a recorrer a uma concepção do tempo que domina há séculos a cultura ocidental, e a fazer então conviver, lado a lado, em seu próprio âmago, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo (2005, p. 109).

A concepção tradicional de tempo, a que se refere Giorgio Agamben (2005), diz respeito à representação do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo, com

origem na Grécia Antiga, local e período em que foi desenvolvida a noção sobre o tempo como algo fundamentalmente circular e contínuo, ou seja, dominado por uma ideia de inteligibilidade que assimilaria o ser autêntico e pleno àquilo que é em si e permanece idêntico a si mesmo, ao eterno e ao imutável. O grego considerava o movimento e o devir como graus inferiores da realidade. O movimento circular, por sua vez, asseguraria a manutenção das mesmas coisas por meio da repetição e do seu contínuo retorno e seria a expressão mais perfeita da absoluta imobilidade:

A primeira consequência desta concepção é a de que o tempo, sendo essencialmente circular, não tem direção. Em sentido próprio, não tem início, nem centro, nem fim, ou melhor, ele os tem somente na medida em que, em seu movimento circular, retorna incessantemente sobre si mesmo (AGAMBEN, 2005, p. 110).

Contudo, o caráter fundamental da experiência grega do tempo, que determinou por dois mil anos a representação do tempo no Ocidente, foi apresentado por meio da obra de Aristóteles, chamada *Física*, na qual o tempo apareceu como um *continuum* pontual, infinito e quantificado:

O tempo é assim definido por Aristóteles como “número do movimento conforme o antes e o depois”, e a sua continuidade é garantida pela sua divisão em instantes (*tò nyn*, o agora) inextensivos, análogos ao ponto geométrico (*stigmè*). O instante, em si, nada mais é que a continuidade do tempo (*synécheia chrónou*), um puro limite que conjunge e, simultaneamente, divide passado e futuro (AGAMBEN, 2005, p. 111).

Enquanto a representação do tempo que predominou na Antiguidade foi circular, a imagem que guiou a conceitualização cristã do tempo foi o de uma linha reta. Ao contrário do helenismo, o mundo, para o cristão, foi criado no tempo e deveria acabar no tempo. De um lado, a narrativa do Gênesis, de outro, a perspectiva escatológica do Apocalipse. A Criação, o Juízo Final e o período intermediário que se desdobraria entre esses dois eventos seriam únicos. Giorgio Agamben chama a atenção para o fato de que o tempo cristão, ao contrário do tempo sem direção do mundo clássico, tinha uma direção e um sentido: “ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial à redenção final” (2005, p. 113).

A concepção de tempo da Idade Moderna foi uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não fosse o de um processo estruturado conforme o antes e o depois. Essa representação do tempo como homogêneo, retilíneo e vazio “nasce da experiência do trabalho nas manufaturas e é sancionada pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo uniforme sobre o movimento circular” (AGAMBEN, 2005, p. 115). O antes e o depois, noções que para o cristianismo tinham sentido apenas em vista do fim do tempo, na Idade Moderna se tornaram em si e por si o *sentido*, apresentado como o único verdadeiramente histórico:

O sentido pertence apenas ao processo em seu conjunto e jamais ao *agora* pontual e inapreensível; porém, visto que este processo não é, na realidade, mais do que uma simples sucessão de *agoras* conforme o antes e o depois, e a história da salvação tendo-se tornado neste ínterim uma pura cronologia, um resquício de sentido pode ser salvo apenas com a introdução da ideia, em si desprovida de qualquer fundamento racional, de um progresso contínuo e infinito (AGAMBEN, 2005, p. 115-116, grifo do autor).

Segundo Giorgio Agamben (2005), o materialismo histórico, importante referencial teórico que fundamentou a ação de diversos movimentos revolucionários ao longo do século XX, não elaborou uma concepção de tempo à altura de sua concepção de história, convivendo com uma experiência tradicional de tempo. No *Manifesto Comunista*, por exemplo, de Karl Marx e Friedrich Engels, publicado originalmente em 1848, encontramos uma perspectiva teleológica na análise da história europeia de meados do século XIX que, sob o prisma da luta de classes, levaria ao sucesso do proletariado: “a burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (MARX; ENGELS, 2010, p. 50).

Contudo, Agamben realça, na obra de Marx e Engels, aspectos que permitem pensar uma perspectiva de história como a “dimensão geral do homem enquanto *Gattungswesen*, enquanto ser capaz de um gênero, isto é, de produzir-se originalmente não como mero indivíduo nem como generalidade abstrata, mas como indivíduo universal” (2005, p. 118-119). Na obra *Ideologia alemã*, encontramos a referência de que o indivíduo seria responsável por suas próprias circuns-

tâncias e, portanto, por sua própria história: “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX; ENGELS, 2011, p. 43). Nessa situação, a história passa a ser determinada pela *praxis*, e pelo o que seria também o primeiro ato histórico, “compreendida como o tornar-se natureza, para o homem, da essência humana e o tornar-se homem da natureza” (AGAMBEN, 2005, p. 119).

Conforme Agamben, o dilema presente na concepção materialista da história é um caso que nos leva a pensar que a reflexão sobre o tema da revolução, no começo do século XXI, deve estar associada ao debate sobre a discussão de uma nova concepção de tempo, pois:

Enquanto nos movemos no horizonte desta experiência nulificada do tempo, não é possível alcançar uma história autêntica, pois a verdade caberá sempre ao processo como um todo, e jamais o homem poderá apropriar-se concretamente, ou melhor, praticamente, da própria história (2005, p. 115-116).

Para Agamben, nas dobras da tradição cultural do Ocidente, existiriam elementos para pensarmos em uma concepção diferente do tempo. Os estoicos, na Antiguidade, por exemplo, ao contrário de um tempo homogêneo, infinito e quantificado, colocavam a experiência liberadora de um tempo que não seria algo de objetivo e subtraído ao nosso controle, mas que brotaria da ação e da decisão do homem: “o seu modelo é o *cairós*, a coincidência brusca e improvisada na qual a decisão colhe a ocasião e realiza no átimo a própria vida” (2005, p. 121-122).

Martin Heidegger, no começo do século XX, submeteu a concepção do tempo pontual e contínuo a uma crítica radical. Ainda, segun-

do Agamben, no século XX Martin Heidegger submeteu a concepção do tempo pontual e contínuo a uma crítica radical. Em *Ser e tempo*, obra publicada em 1927, o filósofo alemão colocou o foco da experiência não no *instante* pontual e inaferrável em fuga ao longo do tempo linear, “mas o *átimo* da decisão autêntica em que o Ser-aí experimenta a própria finitude, que a cada momento se estende do nascimento à morte” (HEIDEGGER, 1927 apud AGAMBEN, 2005, p. 123-124, grifo do autor).

Uma possibilidade da liberação da sujeição do ser humano ao tempo linear e contínuo se encontraria, assim, em uma nova concepção do tempo. Aqui, concordamos com a posição de Giorgio Agamben de que o tempo da história, desvinculado da tradicional concepção linear, poderia ser “o *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no *átimo* a própria liberdade” (2005, p. 126). No caso:

É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, as quais, [...], sempre foram vividas como uma suspensão do tempo e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*) seria a mais grávida de consequências e a única que não poderia ser absorvida no refluxo da restauração (AGAMBEN, 2005, p. 126, grifo do autor).

Uma concepção de tempo distinta da cronologia representaria um novo patamar para refletirmos sobre os impasses enfrentados por todos aqueles que se engajam, ainda hoje, em processos de cunho revolucionário, possibilitando repensarmos conjuntamente a concepção de história forjada entre a segunda metade do século XVIII e o começo do século XIX, e que entrou em crise no final

do século XX. Assim, ao se falar em crise da história, das utopias e das revoluções, não significa que “tudo acabou” e que devemos nos conformar com o mundo que existe, mas que necessitamos repensar o nosso horizonte de reflexões para continuarmos na luta.

Considerações finais

O uso da palavra revolução como referência aos movimentos políticos que objetivavam a construção de uma nova sociedade diferente da, então existente ganhou força na segunda metade do século XVIII, e só foi possível com o surgimento do conceito moderno de história, com gênese no mesmo período. A mudança no significado das palavras, que Reinhart Koselleck destacou com o exemplo do termo história no idioma alemão, permitiu se pensar a trajetória da humanidade como um movimento linear de acontecimentos, por meio dos quais os indivíduos acreditaram estar agindo, o que podemos aferir pelo caráter ecumênico da revolução e de sua irresistibilidade, um atributo da origem astronômica da utilização do termo. O significado dessas palavras, tão importantes no vocabulário político moderno, esteve calcado em uma concepção de tempo como uma sucessão de instantes que furtou dos indivíduos o poder de decisão sobre seus próprios atos, com esses acreditando agir em nome de um dado *a priori*.

A história do século XX acabou sendo palco de diversos acontecimentos que abalaram a confiança no moderno regime de historicidade, fazendo referência ao trabalho de François Hartog, com base no ideal de futurismo existente tanto na concepção

de história quanto na concepção de revolução, criadas entre fins do século XVIII e começo do século XIX. Entre os fatos do século XX que abalaram essa confiança, citamos as duas guerras mundiais, o fascismo, o holocausto e a dissolução da União Soviética (atual Rússia) e dos regimes socialistas no Leste Europeu. Conforme Giorgio Agamben, a concepção de tempo como um *continguum* pontual e infinito contribuiu para que persistisse no moderno conceito de história um caráter teleológico, já existente na visão cristã de história, agora secularizado, por meio da qual os indivíduos pensaram que agiam no mundo em nome “de”, e não que eram os responsáveis diretos pelo desenvolvimento e as consequências das suas ações. Uma vez que os acontecimentos do século XX não realizaram as promessas do “futurismo”, declinou a crença na capacidade do ser humano realizar mudanças significativas na sociedade. No entanto, a concepção de tempo cairológica, como frisado por Giorgio Agamben, proporciona pensar-se o tempo fruto das decisões tomadas no instante, tendo a própria história como fruto das decisões de homens e mulheres em que, se o futuro não se apresenta determinado, está aberto ao imponderável.

Abstract

The article analyzes the emergence and characteristics of the modern concept of revolution, related to the design of story that appeared in the eighteenth century. Both concepts share a conception of time as a linear sequence of events with

a purpose. The decline of the modern concept of revolution as a reference for social struggles in the late twentieth century points to the need for a revision of its meaning, as well as the modern concept of history. One answer may be to formulate a conception of time where individuals posing as the craftsmen in the construction of their own history.

Keywords: Revolution. History. Time.

Resumen

El artículo analiza el surgimiento y las características del concepto moderno de la revolución, en relación con el diseño de historia que apareció en el siglo XVIII. Ambos conceptos comparten una concepción del tiempo como una secuencia lineal de eventos con un propósito. El declive de la concepción moderna de la revolución como una referencia para las luchas sociales a finales de los puntos del siglo XX a la necesidad de una revisión de su significado, así como el concepto moderno de la historia. Una respuesta puede ser la de formular una concepción del tiempo en que las personas se hacen pasar por los artesanos en la construcción de su propia historia.

Palabras clave: Revolución. Historia. Tiempo.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BARROS, José D'Assunção. *Teoria da história*. Princípios e conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2011. v. 1.

FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho*. Bauru: Edusc, 2005.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HOBBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX. 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *A era das revoluções. 1789-1848*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

MANIERI, Dagmar. *Teoria da história: a gênese dos conceitos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2011.

REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.