

A TRAGÉDIA DA REVOLUÇÃO EM GEORG BÜCHNER

Autor: Pedro Alegre (UFRJ)

Orientador: Ronaldo Lima Lins (UFRJ)

Resumo: O sentido da noção de Revolução funda toda a nossa concepção de tempo e história, de modo que podemos definir nossa modernidade política a partir dos problemas abertos com a crise constante das movimentações políticas concebidas, a partir de então, dentro do amplo horizonte revolucionário. A Revolução, portanto, traz em si uma ruptura com o passado e carrega uma concepção de história altamente incerta cujas bases então em constante transformação. Em *A morte de Danton*, de Georg Büchner, parecem convergir, na forma trágica, os movimentos que colocam, a partir da Revolução Francesa, o drama da História no centro do destino humano. O período moderno, na peça de Büchner, se revela com uma obscura descoberta da política como o universo aterrador do vazio, no qual a Revolução – forma concreta da força e desejo da História – age sobre os homens assim como os deuses antigos: exasperando sua existência e consumando seu destino trágico. Nesse sentido, a modernidade se abre como um teatro trágico no qual a História, finalmente conhecida com a Revolução, define o novo sentido da existência histórica como filosofia da história. Nesse momento crítico, retornam, no declínio da cultura, os velhos embates morais e humanos em choque com a nova realidade política. Nessa curva, entre o passado e o futuro, este trabalho faz parte de uma pesquisa que percorre as origens da época moderna para reconstruir seus conceitos básicos e refazer suas estruturas com as quais ainda hoje procuramos um acerto de contas.

Palavras-chave: Revolução. História. Política. Modernidade. Georg Büchner.

Em *A morte de Danton*, Büchner percebe, talvez primeiro que todos, que a tragédia da época que se chamou moderna aconteceria nos limites da história; mais especificamente, dentro de um mundo inédito, possível apenas a partir da ideia de Revolução. Somente quando o drama da história coincide com a tragédia da revolução é que pode falar em modernidade, no seu sentido histórico. Assim, o percurso iniciado com o fim da Idade Média alcançou uma nova dimensão depois queda da Bastilha. Não se podia voltar atrás, logo se percebeu. Esse destino irreversível aparece na figura de Danton,

no momento crítico do Governo do Terror. É possível dizer que, durante esse período, a revolução francesa passaria, como captou Büchner, pela tensão existencial que lançou o homem na aventura da modernidade e que, por isso, o fez paradoxal, ao mesmo tempo esperançoso e cético diante da vida e da morte. A força da história saiu das sombras e se mostrou muito maior do que os homens, ganhou a dimensão do próprio tempo ou do espírito do tempo.

A ação da peça começa justamente poucos dias antes da execução de Danton, quando algo já parecia estranho e correndo por trás de sua percepção. Contudo, ele mesmo já se encontrava ausente para a política, perdido e longe do que ajudara a criar. “O tempo nos perde”, diz Danton. Existe algo no tempo, entre o passado e o futuro, que constrói na história o sentimento descrito por Danton. Seus dias finais são melancólicos, ausentes de sentido. Aquele que construiu os instrumentos que iriam libertar os homens de toda tirania, acabou por, finalmente, não acreditar mais neles. Danton se apresenta como o caso emblemático da radical perda de sentido de um revolucionário. O mundo que se iniciou através da revolução já, desde o começo sangrento, não escondeu seu lado sombrio e pouco acolhedor. A revolução é um espetáculo cruel e trágico. Algo parece ainda conduzir os destinos rumo a esse fim inevitável. Büchner, enquanto estudava a história da Revolução, compreende seu aspecto aterrorizante, e, em carta a sua noiva em março de 1834, diz sentir-se “como que aniquilado sob o medonho fatalismo da história”. Percebe que “o indivíduo é apenas uma espuma sobre a onda”, e a vida, “um teatro de títeres” (BÜCHNER, 2004, p. 312). O drama de Danton era para Büchner justamente o momento de reconhecer, como revolucionário que também era, a precária condição da luta dentro da história. Acreditou que Danton, perto de morrer, estivesse vivendo como ninguém os golpes do novo tempo através da fúria revolucionária. O herói do povo está prestes a cair em nome do povo, para garantir a vitória do povo, para o qual agora ele era uma ameaça. Danton sonha acordado, delira, sente tremer em si algo muito penetrante como se fossem as vísceras do mundo. Algo silencioso, porém. E tudo, até mesmo o grandioso evento do qual são seus principais atores, na verdade, apesar de todo o tumulto e frêmito constantes, nada mais parece que um tedioso desenlace, uma pantomima descolorida. Os rumos avassaladores dos acontecimentos saem de seus braços, seguem por conta própria. Danton se perde no tempo e na história. Ao longo da ação, presente a terrível ordem do mundo melhor do que ninguém. Na profunda crise anímica, Danton nota aquilo que Büchner havia constatado solitariamente e diz, definindo a natureza daquilo para o qual jogou sua vida: “Somos títeres cujos fios são puxados por poderes

desconhecidos; não somos nada, nada nós mesmos” (BÜCHNER, 2004, p. 120). A história segue um rumo fatal. Os atores da liberdade são, na verdade, os figurantes de um novo destino do mundo. Danton percebeu tarde demais, no momento em que o rumo da revolução apontava para ele sem nenhuma piedade, como havia, através dele, destruído tantos outros, e que, inclusive depois dele, seguiria seu caminho cego até o Incorrupível da mesma maneira, sem nenhum sentido particular.

A revolução come seus próprios filhos. Essa formulação atualizada da mitologia antiga se tornou corrente na época e diz respeito à natureza do sentido da história que acabou por fundar os tempos modernos. A primeira constatação, talvez assustadora, foi que a história enquanto tal era uma categoria que se diferenciava da soma dos relatos dos acontecimentos e, como história, possuía um sentido próprio. Descobrir o sentido da história foi, a partir do século XVIII, a busca fáustica dos homens. Saber que havia nela uma direção tornou-se uma verdadeira revelação da qual não se podia suspeitar. O nascimento da noção moderna de história começa juntamente com o saber inédito da filosofia da história. No momento em que história passou a significar, quase indistintamente, filosofia da história, é que podemos dizer que a modernidade, em seu sentido histórico, se constituiu plenamente e seu conceito se tornou inteligível. Percebeu-se, por fim, que a história era também uma força que agia no mundo e, como tal, também possuía suas leis.

No âmbito da língua alemã, Reinhart Koselleck define a passagem para o conceito moderno de história quando a palavra “*Historie*” passa a ser substituída pela palavra “*Geschichte*”. Enquanto a primeira designa as diversas narrativas de acontecimentos passados, a segunda se afirma, de maneira surpreendente, como um conceito em si. Isto é, não faz referência à soma das causalidades histórias, mas a uma totalidade que possui uma lógica interna, algo que ultrapasse a simples justaposição de fatos. A “*Geschichte*” é a forma reflexiva que subtrai os fatos isolados em um sentido total. O relato dos acontecimentos foi substituído pela crítica dos acontecimentos diante da natureza processual do que se constituiu como História. Mas essa passagem de um conceito a outro, que acarretou a mudança lexical no interior do alemão, foi marcada por um abalo na noção do tempo, algo entre o passado e o futuro. É possível tomar a origem desse abalo como o nascimento da modernidade.

Koselleck, em seu *Futuro Passado*, resgata uma frase de Tocqueville para evidenciar a mudança radical do *topos*: “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, o espírito humano erra nas trevas” (KOSELLECK, 2007, p. 47). O que, em sua

época, Tocqueville pôde compreender foi que todo o terreno da tradição, na nova dimensão política da França e dos Estados Unidos, estava perdendo a estabilidade. A História enquanto tal, seu âmbito específico, surgiu porque uma nova experiência se encarregava de mediar a relação do homem no tempo. Nessa nova configuração, o saber prático penetra o conteúdo da história. Para além das previsões teológicas ou apocalípticas, os homens do Estado e o surgimento da participação política difusa entre a população acabaram por trazer o campo escatológico para o domínio de sua ação. Isso que dizer que o que caracterizou a transformação histórica do conceito de história foi justamente a possibilidade de agir conforme uma previsão – esta não mais profética, mas de ordem política. Quando a história passou a constituir uma tarefa do homem, ou mesmo um dever, a natureza da experiência que se estabelece no tempo se transformou. O futuro passa estar inscrito numa linha de atuação temporal que, ao labor humano, se tornará efetivo. Porém, toda essa mudança se pareceria com uma abstração subjetiva no interior do indivíduo, não fosse o acontecimento objetivo que conduziu a lenta operação já em andamento. O resultado e o evento inaugural da nova consciência se tornou possível a partir da Revolução. Foi através dela que o moderno conceito de história se tornou evidente por si mesmo, e a história, portanto, como algo em si.

Quando a possibilidade revolucionária apareceu em praça pública, reivindicando para si um conceito de homem e pedindo a cabeça dos aristocratas, o futuro surgiu como algo, pela primeira vez, insondável. Tornou-se, portanto, desconhecido. Estava selada a descontinuidade que marcaria a noção do tempo moderno. A ruptura entre o passado e o futuro foi tão drástica que o homem passou a não mais reconhecer sua história como algo seu, isto é, o exemplo do passado tornou-se menor diante das possibilidades supremas que o futuro poderia guardar. Se o que se vive é tido como algo sem paralelo na história da civilização, isso significa que toda a história passada não pode ser comparada com a história porvir; que, se antes o passado guiava o futuro, agora o futuro deixava de vez o passado se perder na história. Nas palavras de Marx, já perfeitamente dentro da nova tradição moderna, é preciso “que os mortos enterrem seus mortos”, porque não se “pode tirar a poesia do passado, e sim do futuro” (MARX, 1997, p. 24).

Somente quando a Revolução esgarça a malha do tempo e produz assim uma fratura entre o passado e o futuro, neste instante, percebemos a natureza oculta da política no seio da metafísica burguesa. A tentativa de se apoderar da história enquanto filosofia da história amarga o paradoxo aberto pelo processo revolucionário. Enquanto a história se abre no vazio, a teoria do progresso procura recrudescer a estrutura aberta do devir. O

fenômeno da filosofia da história nasce de uma crise e busca, ao mesmo tempo, acabar com ela, na medida em que reorganiza o sentido do processo no qual os homens estão inseridos. Quanto mais o afastamento do mundo divino acontece, mais a necessidade da filosofia da história se apresenta para conduzir e guiar os rumos do homem já na desordem iminente. O que os Iluministas escondiam na sua razão crítica era justamente o caráter político de suas verdades. E como todo problema da política se determina também com o problema de legitimidade, não se poderia ingenuamente adotar as formulações arbitrariamente. Isto é, era preciso esconder a realidade obscura da nova constituição política enquanto vivenciada no mundo sem Deus. Não era mais possível garantir a moral no pressuposto divino. Tudo era desmascarado como dominação pelos Iluministas e revolucionários. Porém, ainda não era possível prescindir do lugar de Deus tão rapidamente. Dessa maneira, Robespierre chegou a fomentar o culto ao Ser Supremo durante o período do Terror como maneira secular de garantir uma ordem absoluta no campo da política. O incorruptível possuía um pacto secreto com o Absoluto. Afinal, somente quem tem contas eternas a prestar com o absoluto pode ganhar o epíteto heroico de “o incorruptível”. Em suma, a filosofia da história, que construiu a possibilidade de uma revolução como a francesa, executou de maneira secular o absoluto no curso das atividades humanas, restando, por isso, um substrato metafísico na política, mesmo a revolucionária. O processo que entende a modernidade como secularização da teologia revela muitas nuances. O que se pode dizer, sem prejuízos, é que a Revolução criou efetivamente a realidade da crise que forma a modernidade como um todo.

A política moderna, enquanto sintoma e agravamento da crise, aparece nos iluministas pré-Revolução com a característica marcante de dissimulação de seu poder. Isto é, enquanto já pisavam no território movediço da crise, o ocultamento dessa condição era seu fundamento político. Quando Koselleck diz que “o iluminismo só reina na medida em que obscurece sua própria autoridade” (KOSELLECK, 1999, p. 144), somos levados a crer que o desenvolvimento da política do século XVIII, que culminou no evento revolucionário, foi desde o início o ocultamento de si enquanto poder político. A necessidade de um absoluto para fundar o ato revolucionário tem, nesse contexto, sua necessária ocasião. Porque, justamente na possibilidade de resgatar artificialmente um absoluto na política é que a autoridade do poder revolucionário poderia cumprir seu segredo, isto é: sua efetividade enquanto poder. A realidade da crise é que, na disputa política, não existem mais alicerces metafísicos. Os próprios Iluministas foram os responsáveis por destruir com sua crítica a natureza inexpugnável da base subjetiva do

mundo antigo. No entanto, ao desmascarar o Rei e Deus, coube ainda, para si, uma última máscara – a mais eficaz: a máscara invisível da moral.

Na tragédia histórica de Büchner, quando perguntado por um cidadão o que é a lei, Robespierre responde: “a vontade do povo” (BÜCHNER, 2004, p. 87). Mas, a pergunta fatídica, embora muito freqüentemente ignorada na política, também não poderia deixar de ser a mesma nos primeiros anos após a queda da Bastilha: o que é o povo? Somente após responder a essa questão saberemos dizer a respeito de sua vontade. No curso da revolução, porém, a lei da vontade do povo foi seguida indistintamente sem se responder de maneira satisfatória essa pergunta fundamental aos movimentos políticos da modernidade. A “vontade do povo” foi o novo absoluto de Robespierre para salvar a revolução. E a guilhotina era a máquina de purificação. O cidadão na rua diz: “nós somos o povo e queremos que não haja lei; ergo, esta vontade é a lei, ergo, em nome da lei não há mais lei nenhuma; ergo, mata!” (BÜCHNER, 2004, p. 87). No povo, está o absoluto moral com o qual se pode garantir a legitimidade do curso revolucionário. Desse modo, Robespierre garante na pureza do povo, definitivamente incorruptível, o desenvolvimento da história como cumprimento também de uma moral. Se a virtude está com o povo, também a História está.

Os postulantes ao poder tinham como modo de compreender o mundo a cisão entre a política e a moral. Eles procuravam fazer da luta moral um artifício do político. Nada parecia atingi-los em sua crítica ferrenha ao mundo absolutista porque estavam fora do campo político, falavam em nome da razão ou da natureza, do homem em geral. A isso se pode concluir que, já visto na persona de Robespierre, falavam sobre uma vontade geral que, muito antes da Revolução, Rousseau havia pensado. É deste ponto de vista que o problema político da modernidade começa. No mundo que ficou conhecido por ter a política como a direção da vida, no momento inaugural do fundamento político que é a Revolução, conhecemos um modo de ser avesso, quase uma negação da ação política no interior do pensamento Iluminista que formou a consciência burguesa. Essa tensão contraditória vem de um ocultamento primordial que perpassa a modernidade. A respeito disso, Koselleck percebe que esta

Concepção de mundo dualista [entre moral e política], associada à tomada indireta do poder, repercute até no contorno de frases insignificantes. Ela era uma força invisível, corrosiva, lenta mais letal, pela qual os burgueses – consciente ou inconscientemente – destruíram o sistema absolutista desde dentro (KOSELLECK, 1999, p. 132)

Essa “força invisível” nos parece ser toda a fisionomia de um enigma a ser decifrado. Se pensarmos o fim dos tempos como a luta final que na modernidade se definiu na dilacerante disputa ideológica dos séculos seguintes à Revolução francesa, a contribuição da consciência burguesa seria a de garantir o constante adiamento da percepção dessa luta. Contudo, para que fosse possível uma Revolução e, com isso, a existência das condições políticas e econômicas de desenvolvimento do próprio capitalismo, foi necessário romper, na História, um véu que garantia a ausência de tensão temporal e política. Depois da Revolução, nada mais estaria novamente em seu lugar, abrindo uma nova configuração espiritual na qual tudo estaria em constante transformação, isto é, tudo o que antes possui o caráter duradouro, passou a ser encarado como provisório. E quem atuou para que este novo mundo surgisse, foi o mesmo homem que construiu o aparato subjetivo que dissimulasse essa realidade incerta. Quando o homem burguês percebe a crise, ele desvia o olhar. Quando percebe a história no movimento dialético do real, ele decreta seu fim ou seu progresso infinito. Esse duplo movimento acontece simultaneamente e é, na sua constante negação de si mesmo, o traço marcante da modernidade, que vai do futuro ao passado como um pêndulo, sem sair do lugar. Do ponto de vista psicopatológico, a gênese do mundo burguês está fortemente marcada por uma recusa do olhar, uma perversão da realidade que, pela primeira vez, acontece em termos políticos.

Ao falar do ponto de vista moral, o homem desfere sua crítica racional apagando o lugar de onde profere o discurso. Isto é, ao falar do ponto de vista absoluto, não é mais de um homem que estamos falando, mas sim de uma verdade em si mesma. O enigma que parece estar guardado a sete chaves, como nas maçonarias do século XVIII, é a natureza política do novo mundo e sua profunda carência de fundamentos no passado. Para o mundo anterior à Revolução, “a moralização intencional da política no século XVIII significava *de facto* uma politização total do mundo do espírito, sem, no entanto, fazer com que fosse apreciada enquanto tal” (KOSELLECK, 1999, p. 134). A ideia de um discurso politicamente neutro, baseado fortemente numa moral eterna e na vontade do povo, isto é, do homem em geral, faz com que a existência de uma crise profunda do ser do homem seja dissimulada, ou pior, lentamente agravada. A autoridade absolutista que perdeu suas bases no processo revolucionário, acabou por levar qualquer autoridade segura. E foi isto que a burguesia, com o novo aparato ideológico formado pela razão, tentou esconder com todas as suas forças. Sua saída foi a filosofia da história que escrevia,

com a pena da moral, uma garantia de autoridade no progresso ou, no caso de Hegel, do saber do fim da história. O curso da história, seu sentido inabalável, foi a base e a justificativa das ações na política moderna cujo ápice foi o marxismo. No entanto, a filosofia burguesa da história trazia em seu bojo um ocultamento. A crise na qual os homens estão lançados está resolvida pelo planejamento histórico. No entanto, “pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto” (KOSELLECK, 1999, p. 111). Em suma, o que se pretende dissimular por trás da moral é o caráter político, isto é, criador, da decisão que, no tempo inaugurado pela modernidade, o homem está sendo convocador constantemente a tomar parte. E é isto o que o novo homem também pretende esconder para si mesmo. Porque ele, como um ser ainda atormentado pelo tempo, está intensamente sendo arrastado para o futuro sem tirar os olhos tristes do passado.

O homem apocalíptico tem, na História, o palco para as ações escatológicas da política. A moral é o fetiche do tempo passado que ele carrega, como um primitivo, para esconder de si mesmo sua própria natureza. Segundo Hegel, nas palavras de Kojève, “o homem não é um Ser que é: ele é um nada que nadifica pela negação do Ser” (KOJÈVE, 2002, p 174). A prerrogativa do fim da história tenta atenuar o movimento negativo da realidade moderna. É a crise, esta vida flutuante, que não se pode encarar de olhos abertos. Mas o que não se atenta é que o próprio homem burguês é a crise. É seu autor e seu maior interessado. No *Manifesto do partido comunista*, Marx e Engels dirão que “o revolucionamento permanente da produção, o abalo contínuo de todas as categorias sociais, a insegurança e a agitação sempiternas distinguem a época burguesa de todas as precedentes” (MARX; ENGELS, 2007, p.29). Todo o aparato teórico e discursivo que, como ideologia, penetra nas ações históricas está, mesmo em nome dos mais genéricos conceitos (Liberdade, Revolução, Homem), assentado sobre o vazio. Esta condição crítica não é senão a mais perfeita representação do que Danton, perto de morrer, compreende atônito. Ele foi caçado pelo mecanismo que criou. Robespierre que, nas palavras da personagem Barère, quis “transformar a Revolução num auditório para aulas de moral e usar a guilhotina como cátedra” (BÜCHNER, 2004, p. 145), acabou, por ironia da História, também morto da mesma forma meses depois de Danton. O Incorrupível não atentou para o fato de que, ao se lançar na limpeza moral do mundo, não é possível eliminar cada indivíduo cuja moral é duvidosa. Ao tentar agir dessa maneira, em algum momento, ele teria que cair no juízo infalível que perpetrou violentamente. A diferença

não é evidente por si. O mundo elevado da moral está muito afastado da realidade política que vimos nascer com a Revolução. Essa realidade somente Danton a entendeu, mas na hora da morte, tarde demais. Ao perceber que a História era uma entidade capaz de tornar os homens marionetes de sua força superior, quando todos os slogans se deterioraram num sangrento mecanismo no qual ele mesmo experimentava, não era mais possível fugir da terrível sensação moderna. Ele formula a síntese do novo mundo, somente possível com a Revolução que ele mesmo construiu e que, agora, era devorado por ela. Afinal, ela é o pai que devora seus próprios filhos. Danton diz, em delírio: “O mundo é o caos. O nada é nascituro deus do mundo” (BÜCHNER, 2004, p. 160).

REFERÊNCIAS

- BÜCHNER, Georg. “A morte de Danton” In: *Na pena e na cena*. (Org. e tradução J. Guinsburg e Ingrid Koudela) São Paulo: Perspectiva, 2004.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.
- _____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Contraponto, 2007.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2007.