

Instauratio, revolutio: docta spes

Maria das Graças de Souza do Nascimento*

Resumo: A Antiguidade não conhecia o conceito de revolução política como irrupção do absolutamente novo. A concepção histórica que foi progressivamente forjada na modernidade considera o curso dos acontecimentos como um processo sem princípio e fim predeterminados. É no interior desta concepção que pode nascer a idéia de revolução como irrupção do novo na história. O artigo organiza-se em torno das expressões *argumenta spes*, de F. Bacon, *les raisons de notre espérance*, de Condorcet, e *docta spes*, de E. Bloch.

Palavras-chave: instauração – revolução – esperança – história – F. Bacon – Condorcet – E. Bloch

É Hannah Arendt quem nos diz que as revoluções, não importa a maneira como as definamos, não são simples mudanças ou reformas. Elas não têm nada, ou têm pouco em comum com a *mutatio rerum* dos romanos, com as lutas civis nas cidades gregas, ou com o ciclo das transformações das formas de governo narradas por Políbio. A Antiguidade conheceu as lutas políticas e a violência, mas não considerava que essas lutas eram capazes de gerar algo inteiramente novo⁽¹⁾.

Isso se explica em parte pela concepção cíclica da história, segundo a qual o tempo traz de novo, e sempre, as mesmas coisas. Além disto, a historiografia clássica procede de modo a assinalar o significado ou a lição de

* Professora livre-docente e chefe do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH-USP.

cada acontecimento particular, dentro dos limites desta sua particularidade. Não é o processo geral que dá significado ao particular. Não há, na Antiguidade, e talvez mesmo na Idade Média, a idéia de história universal. O Renascimento retomou a tradição antiga das histórias particulares. E mesmo o *Discurso sobre a história universal* de Bossuet, já em pleno século XVII, em sua estrutura geral, não deixa de ser uma retomada da teologia da história agostiniana, na medida em que só é universal na perspectiva da consideração do mundo cristão.

O abandono da concepção cíclica da história permitirá atribuir significado à seqüência temporal. Costuma-se associar o aparecimento da concepção linear moderna da história à tradição judaico-cristã, e ao combate de Agostinho contra o modelo pagão. Particularmente no Livro XII da *Cidade de Deus*, Agostinho afasta-se das concepções correntes de seu tempo, refutando sobretudo duas teses fundamentais dos antigos, a da eternidade do mundo e a das revoluções cíclicas. Contra ambas as teses, trata-se de estabelecer a noção de um começo absoluto do mundo, a criação a partir do nada, e a idéia de que o gênero humano representa um começo verdadeiro. A história da humanidade, a partir deste início que representa uma novidade, tem uma orientação linear e precisa, em direção ao final dos tempos e ao juízo final.

Para Agostinho, os sábios antigos, para enfrentar as dificuldades próprias da idéia da eternidade do mundo, não encontraram nada melhor do que “imaginar certos períodos, que trazem de volta na natureza o mesmo círculo de renovações e de reproduções, e pretender que, sem interrupção, cumprir-se-ia assim para sempre estas evoluções dos séculos que vão e vêm, seja que estas evoluções aconteçam sem atingir a permanência do mundo, seja que em certas épocas de ruína ou de renascimento, o mundo reproduza incessantemente, como se fosse um objeto novo, o quadro do passado, que é também o quadro do futuro” (*Cidade de Deus*, Livro XII, Cap. XIII; Agostinho 1, Vol. 2, p. 69-70). Ora, para estes falsos sábios, valem as palavras do salmista: “São os ímpios que ficam dando voltas”. “Pois o Cristo”, diz Agostinho, “morreu uma vez por todas por nossos pecados, e, uma vez resuscitado dentre os mortos, a morte não tem mais sobre ele nenhum impé-

rio; e nós também, depois da ressurreição, estaremos sempre com o Senhor [...]” (*Cidade de Deus*, Livro XII, Cap. XIII; Agostinho 1, Vol. 2, p. 80). Os ciclos da natureza não se aplicam à história dos homens.

Esta associação, contudo, entre a visão cristã da história e o modelo linear moderno, não me parece inteiramente sustentável. Para Agostinho, os acontecimentos seculares, por si sós, não têm unidade ou significado. Eles são apenas a narração dos “males do mundo”. Além disto, na verdade, como bem vê Hannah Arendt, Agostinho de fato se aproxima dos antigos: há na história, para os cristãos, um acontecimento exemplar, único e dotado de significado, que é a vinda do Cristo (Arendt 3, p. 49 e ss.)⁽²⁾.

A concepção histórica que foi progressivamente forjada na modernidade considera o curso dos acontecimentos como um processo sem princípio e fim predeterminados. É no interior desta concepção que pode nascer a idéia de revolução como irrupção do novo na história. De que modo esta idéia do inteiramente novo foi construída no pensamento moderno ocidental? Tentemos apreender as etapas desta construção.

O projeto baconiano da *Instauratio magna*, que, nas palavras de Bacon, tinha o objetivo de “restaurar, aperfeiçoar a relação que a ciência estabelece entre o espírito e as coisas”, aparece, num primeiro momento, como restauração. Entretanto, Bacon insiste em apresentar a *Instauratio* como algo inteiramente novo. Na *Carta dedicatória*, dirá que o livro trata de “coisas novas, absolutamente novas” (Bacon 4, p. 5). Filha do tempo (que é, segundo Bacon, o parteiro da verdade), a *Instauratio magna* instala uma relação com a Antiguidade: tanto a Antiguidade quanto a novidade são filhas do tempo. Assim como o tempo devora seus filhos, estas duas também se devoram. A Antiguidade inveja as descobertas, e a novidade, não contente com o que pôde descobrir, quer ainda excluir e rejeitar tudo que a precedeu. Na verdade, a *Instauratio* é *restauratio*: embora ela pretenda se apresentar como algo inteiramente novo, de fato, ela foi, segundo Bacon, “copiada de um livro muito antigo, que é a própria natureza”. Ela é a novidade do ponto de vista do conhecimento. Na *Carta ao Rei James*, Bacon dirá que se trata de “uma nova lógica, ou arte de fazer descobertas pela via da indução” (*id.*, *ibid.*, p. 6). É o próprio tempo que engendra o novo no conhecimento. Em

carta à Universidade de Cambridge, de 1620, Bacon declara que “o curso das eras e dos séculos deve necessariamente trazer o novo”.

A ilustração que precede o *Novum organum*, como se sabe, representa uma caravela no oceano, atravessando as colunas de Hércules. A metáfora da viagem, como mostra Paolo Rossi num dos seus trabalhos sobre a idéia de progresso, retorna várias vezes nos textos de Bacon: a “nave da filosofia”, na *Redargutio philosophiarum*; os instrumentos de Galileu são comparados, no *Novum organum*, a “barcos e navios” (Rossi 20, p. 24-5). Se a viagem marítima comporta risco de naufrágio, de outro lado, ela encerra a esperança de novas descobertas, como sugere o Aforismo XCII: “Devemos expor agora, publicamente, as conjecturas que tornam razoáveis nossas esperanças: como fez Colombo antes de sua admirável navegação atlântica, quando aduziu as razões de sua confiança de poder descobrir novas terras e novos continentes, além daqueles conhecidos. As suas razões, de início recusadas, foram depois comprovadas pela experiência e se tornaram causa e começo de grandes eventos” (*Instauratio magna*, Aforismo XCII; Bacon 4, p. 103)⁽³⁾.

Galileu também apresentará suas observações astronômicas sob o signo do absolutamente novo. É novo o instrumento, a luneta, são novos os objetos observados, não apenas novos, mas “admiráveis”, e antes totalmente desconhecidos. O *Sidereus nuncius* se propõe a apresentar os astros, “os quais ninguém conhecia antes do autor”: “Grandes, sem dúvida”, diz Galileu, “são as coisas que neste tratado proponho à contemplação dos estudiosos da natureza. Grandes, digo, seja pela sua excelência intrínseca, seja por sua inaudita novidade, seja enfim pelo instrumento por força do qual essas coisas se desvelaram aos nossos sentidos” (Galilei 12, p. 35). É de se lembrar também que Hobbes apresenta o *De cive* como uma ciência política nova, comparada às novidades de Galileu na mecânica e na astronomia.

Christopher Hill, em *As origens intelectuais da revolução inglesa*, mostra que a nova ciência de inspiração baconiana contribuirá para criar uma disposição para inovar que acabou incidindo também sobre o pensamento político. Na *Instauratio*, Bacon teria combinado um ponto de vista conservador e uma perspectiva progressista. A popularização das idéias de

Bacon por volta dos anos 1640-50 se manifesta, por exemplo, por sua presença, ou pela presença de seu nome em almanaques lidos pelo povo. A rejeição baconiana de Aristóteles levava a uma rejeição dos bispos. Hill assinala mesmo a existência de uma relação entre tipos de interesse científico e graus de radicalismo político na Inglaterra dos meados do século XVII. Um dos militantes escrevera na época que “Bacon criara no coração dos ingleses um desejo de inovação tão grande que tocava as raízes do desprezo pela antiga jurisdição eclesiástica e civil e pelo antigo governo, bem como pelos governantes do reino, e as raízes de todas as perturbações foram plantadas por sua mão” (*apud* Hill 15, p. 105 e ss.).

Assim, da idéia do novo no conhecimento se passou à idéia do novo na história. Contudo, sem que eu deva aqui tomar alguma posição sólida com relação à Revolução Inglesa, é certo que aquilo que depois foi chamado de Revolução foi na verdade a restauração, e não o efêmero período republicano. A história da afirmação do conceito moderno de revolução é lenta. No século XVI, Maquiavel usara a expressão *mutatio rerum* de Cícero. O interesse de Maquiavel pelas alterações passa pelo interesse pelo duradouro. A idéia do absolutamente novo lhe era estranha. A perspectiva segundo a qual uma revolução é mais do que uma insurreição bem-sucedida se manifesta num momento vivo, mas fugaz, durante a guerra civil inglesa. Mas deverá adquirir uma nitidez mais forte durante a Revolução Americana.

Diderot, em 1776, havia saudado os americanos e os exortado a manter, sempre, ao lado de seu arado, um fuzil, para guardar a sua liberdade. “Depois de séculos de uma opressão geral”, diz o enciclopedista, “que a revolução que acaba de acontecer para além dos mares possa, oferecendo a todos os habitantes da Europa um asilo contra o fanatismo e a tirania, instruir os que governam os homens acerca do uso legítimo de sua autoridade” (Diderot 11, p. 492). Na verdade, a guerra da independência americana e a Revolução Francesa, diferentes quanto às causas e aos objetos, beberam contudo das mesmas fontes. As duas declarações de direitos são similares. Franklin e Jefferson vieram à França. Lafayette, francês, foi lutar junto aos americanos. A partir de 89, à luz dos acontecimentos e sob seu impacto, os franceses concebem esta semelhança com mais clareza.

Condorcet apresenta a Revolução Americana sob o signo do absolutamente novo: no *Esquisse*, Condorcet dirá que “*pela primeira vez se viu um grande povo, libertado de todas as suas correntes, dar a si mesmo a constituição e as leis que acreditava serem as mais adequadas à sua felicidade*” (Condorcet 9, p. 234). Para Condorcet, o impacto da independência americana atingiu toda a Europa. Os direitos humanos foram sustentados e defendidos de um lado a outro do mundo, penetraram nos lugares mais desconhecidos, e “os homens ficaram espantados ao ouvir dizer que tinham direitos. Aprenderam a conhecer estes direitos, souberam que havia outros homens que ousaram reconquistá-los ou defendê-los” (*id., ibid.*, p. 235).

Assim, parece que, para Condorcet, a Revolução Francesa é considerada como uma extensão da Revolução Americana. Mas por que a França? Porque aí as idéias americanas tinham circulado mais intensamente. Além disto, o povo francês era, na época, o mais esclarecido e o menos livre; na França, os filósofos eram os mais lúcidos da Europa, mas o governo, de uma profunda violência, as leis não respondiam ao espírito público. A falta de habilidade do governo precipitou a revolução, a filosofia dirigiu seus princípios; a força popular destruiu os obstáculos que poderiam paralisar seus movimentos.

Mas, embora inspirada no movimento americano, a Revolução Francesa foi mais completa. Os americanos não precisaram destruir tiranias feudais, nem distinções hereditárias, nem corporações privilegiadas, nem um sistema de intolerância religiosa. Bastava estabelecer o poder novo. Na França, continua Condorcet, a revolução precisou “atingir a economia inteira da sociedade, mudar todas as relações sociais, e penetrar até os últimos elos da corrente política” (*id., ibid.*, p. 236). Os franceses atacaram ao mesmo tempo o despotismo dos reis, a desigualdade política das constituições, o espelho dos nobres, a dominação, a intolerância, as riquezas dos padres, os abusos do feudalismo, os poderes da Europa que se uniram em favor da tirania. E assim o que se viu foi “como uma grande nação ousou, pela primeira vez depositar no povo o direito de soberania” (*id., ibid.*, p. 237).

Pela primeira vez. A Revolução é vista por Condorcet como irrupção do novo. Aliás, Burke, que cedo tinha se posicionado contra o movimento,

dirigindo-se aos franceses, havia dito: “Vós quereis corrigir os abusos de vosso governo, mas por que querer fazer algo novo? Por que não ficar ligados a nossas antigas tradições? Por que não vos limitais a retomar nossas antigas franquias? Ou, se vos era impossível reencontrar a fisionomia apagada da constituição de vossos pais, por que não olhais para o nosso lado? Encontraríeis a antiga lei comum da Europa” (*apud* Tocqueville 22, p. 116)⁽⁴⁾. Muito mais tarde, Tocqueville, apreciando já a certa distância a Revolução Francesa, dirá: “Os franceses fizeram, em 1789, o maior esforço que um povo já fez, a fim de, por assim dizer, cortar o seu destino em duas grandes partes, e de separar, por meio de um abismo, o que haviam sido até então daquilo que doravante queriam ser” (*id.*, *ibid.*).

Cortar seu destino em duas partes, e separar o que haviam sido do que queriam ser exige fazer *tabula rasa* e romper as amarras com o passado. François Chirpaz, num livro recente sobre as utopias, mostra que o projeto utópico clássico tem sempre duas faces: de um lado, promover uma nova sociedade, mas, de outro lado, para isso é necessário não conservar nada do que já foi, edificar um novo edifício social, o que exige destruir o edifício anterior (Chirpaz 8, p. 101). Simbolicamente, Utopus começou cortando a faixa de terra que fazia da região um istmo, transformando-a assim numa ilha. Com seu gesto fundador, diz Chirpaz, Utopus desatou os laços, sem retorno, estabeleceu homens livres, doravante, para uma nova fundação, fê-los entrar numa terra nova, num espaço para sua liberdade.

* * *

Pois a revolução não é apenas a irrupção do novo. Ela é a irrupção da sociedade sonhada. Eugenio Garin, ao fazer um balanço da situação intelectual e cultural dos finais do século XV e início do XVI na Europa, afirma que “toda a catástrofe de uma civilização exprimia-se no desânimo de um Savonarolla e na amargura de um Maquiavel. O século XV revelava a sua ambigüidade: além do anúncio de uma renovação, a tristeza de um ocaso; e enquanto as esplêndidas cidades decaíam, num clima religioso de espera,

desejava-se uma total renovação, uma condição diferente para o homem, e a sua liberação da escravidão à natureza e suas leis. E a este desejo respondiam então, embora de uma maneira um tanto diversa, a *Cidade do sol* de Frei Tommaso de Campanella e a *Nova Atlântida* de Bacon: de um lado a reforma religiosa, de outro a ciência moderna, já então desvinculada de qualquer nostalgia do passado” (Garin 13, p. 80).

Antes de Bacon e Campanella, Morus havia dividido o relato da sua *Utopia* em duas partes. Uma, a crítica ao velho mundo, sobretudo da miséria pública na Inglaterra de seu tempo, na qual, como mostrará Marx no capítulo de *O capital* sobre a acumulação primitiva, o processo de transformação das terras comunais em pastagens levou à expulsão dos agricultores do campo, que, não podendo ser inteiramente absorvidos pela manufatura que ainda era incipiente, converteram-se em mendigos, vagabundos, assaltantes, por força das circunstâncias⁽⁵⁾. Outra, a descrição de Rafael da república erguida sobre o alicerce da comunidade de vida e de bens, e que “transtornava” as idéias de seus interlocutores (*Utopia*, fim do relato de Rafael; More 19, p. 313). Crítica do velho mundo e sonho de um mundo inteiramente outro.

A *Nova Atlântida* é apresentada como um relato por meio do qual Bacon se propôs a pensar “um corpo de leis, ou o melhor dos Estados, ou uma comunidade exemplar” (Bacon 6, p. 241). O texto obedece em linhas gerais às regras dos relatos utópicos: viajantes perdidos acabam encontrando um lugar escondido, onde vivem homens felizes. Trata-se de uma utopia singular: Bacon não se detém na questão das instituições políticas ou das relações sociais do povo que habita a ilha, chamada Bensalém. Os habitantes são cristãos (o cristianismo lhes foi milagrosamente revelado), conhecem os idiomas da Europa, assim como as últimas descobertas dos europeus nas ciências e nas artes, embora seja mantido o isolamento a que se obrigam as comunidades utópicas. Há interdições quanto à entrada de estrangeiros, e, quando a hospitalidade os obriga a receber pessoas que por acaso ali aportam, os chefes do lugar oferecem uma série de vantagens aos hóspedes para que eles decidam permanecer ali para sempre, o que, segundo o relato, sempre acaba acontecendo. Os próprios habitantes também não po-

dem sair do país, exceto alguns homens rigorosamente escolhidos que partem periodicamente para os países da Europa e da Ásia para se informarem das últimas descobertas nas ciências e nas artes, trazerem livros, modelos, informações sobre as instituições e a política de outros países, e que voltam para comunicá-las aos sábios de Bensalém. O que torna então Bensalém um modelo de sociedade? É a existência de uma instituição, chamada “Casa de Salomão”, cujos membros são encarregados da produção e difusão das ciências no reino. O fim da instituição é “o conhecimento das causas e dos segredos dos movimentos das coisas e a ampliação dos limites do império humano na realização de todas as coisas que forem possíveis” (Bacon 6, p. 268). Para isto dispõem de instrumentos e lugares apropriados para a investigação sobre todos os ramos do saber, sobre as artes mecânicas, e sobre os meios de tornar a vida mais cômoda. Os membros da Casa de Salomão realizam um trabalho coletivo, e se dividem segundo suas atividades. Os “mercadores da luz” são os que navegam por países estrangeiros trazendo novas informações; os “depredadores” recolhem os experimentos que se encontram nos livros trazidos; os “homens de mistério” reúnem os experimentos por áreas; os que tentam novos experimentos são chamados “pioneiros”; há ainda os “doadores”, os “lâmpadas”, os “inoculadores”, e, por último, os que sintetizam as descobertas em axiomas, aforismos gerais, e que são chamados “intérpretes da natureza”, além dos aprendizes. São os membros da instituição que decidem quais descobertas devem ser comunicadas ao público, e quais devem permanecer guardadas. A sociedade tem suas cerimônias e ritos, realizados em amplas galerias onde se situam estátuas dos grandes descobridores e inventores de coisas úteis. Recitam hinos religiosos nos quais dão graças a Deus e pedem a bênção para seus trabalhos.

Bensalém inverte o mito platônico: a Atlântida de Platão foi destruída pelos deuses; a nova Atlântida sobreviveu, e, pelo cultivo da ciência, superou as vicissitudes dos impérios. Ao que parece, a sociedade da ilha não está sujeita aos ciclos de ascensão e queda das instituições (Strauss & Cropsey 21, p. 376).

O que se pode dizer é que na utopia de Bacon está manifesta a idéia do conhecimento como poder organizador da sociedade, da natureza coope-

rativa do esforço científico e da orientação das investigações tendo em vista a promoção do bem-estar de todos. Trata-se de uma utopia filosófico-científica: as instâncias políticas, econômicas e sociais são subordinadas à instância do saber. Tudo em Bensalém é melhor do que na Europa. Não por causa da organização política, nem da regulação dos bens, mas por causa da Casa de Salomão.

O tema é também uma das linhas mestras do *Novum organum*. No Aforismo XXXI do Livro I, lemos que “vão seria esperar-se grande aumento das ciências pela superposição ou pelo enxerto do novo sobre o velho. É preciso que se faça uma restauração da empresa a partir do âmago de suas fundações, se não se quiser girar perpetuamente em círculos, com magro e quase desprezível progresso” (Bacon 5, p. 25; ed. inglesa, *idem* 4, p. 51). Este progresso do novo saber é também medido pelos seus efeitos mais amplos. É o que diz o Aforismo LXXII do mesmo Livro I: “Com efeito, os frutos e os inventos são como garantias e fianças da verdade das filosofias. Ora, de toda essa filosofia dos gregos e todas as ciências particulares dela derivadas, durante o espaço de tantos anos, não há um único experimento que se possa dizer que tenha contribuído para aliviar e melhorar a condição humana [...]” (*idem* 5, p. 49; ed. inglesa, *idem* 4, p. 84). Assim, há todo um conjunto de aforismos dedicados a apresentar ao leitor os *argumenta spei*, que depois serão retomados no *De augmentis scientiarum*, publicado algum tempo depois do *Novum organum*.

Condorcet encontra na *Nova Atlântida* de Bacon uma questão que sempre o preocupou, a da organização do saber e do trabalho científico e sua relação com a organização da sociedade. A utopia de Bacon, concebida num tempo “ainda coberto das trevas de uma ignorância supersticiosa”, parece ser apenas um “sonho filosófico”. Mas os progressos rápidos que vêm sendo feitos, continua Condorcet, nos dão a esperança de que este sonho possa se realizar nas próximas gerações (Condorcet 10, p. 302), desde que se combinem algumas condições.

A primeira destas condições se cumpriu na França, e Condorcet julga que progressivamente se cumprirá no resto do mundo: a queda dos reis. Só mesmo no tempo de Bacon se podia pensar que “talvez um dia o acaso ins-

piraria a um monarca a paixão pelas ciências no mesmo grau em que possuíam o furor pela caça e a mania de construções” (Condorcet 10, p. 300). A instituição concebida por Bacon exigiria força de vontade contínua, constância, esforços combinados, visão a longo prazo. “Isto”, diz Condorcet, “o poder dos reis não pode prometer, mas pode ser esperado de um povo, cuja razão forte e pura terá ditado as leis e combinado as instituições” (*id.*, *ibid.*, p. 301). Não há em Condorcet a idéia baconiana de uma supremacia da atividade científica do ponto de vista da organização da sociedade. O bem-estar dos cidadãos depende também de decisões políticas. A “boa” ciência é republicana. Por isto Bacon se iludia na sua Atlântida ao imaginar que um rei teria encontrado na Casa de Salomão os meios para garantir a felicidade do povo.

Para examinar a possibilidade da realização da utopia baconiana, é preciso supor “um país verdadeiramente livre, onde reine uma igualdade real, no qual a simplicidade das leis e da administração dispensem a multiplicação de agentes públicos, e evitem que a eles sejam confiadas funções que possam excitar sua avidez e ambição; [...] onde as leis não sejam unicamente calculadas para oferecer os meios de adquirir opulência e grandes riquezas” (*id.*, *ibid.*, p. 304). Somente num tal país o talento será glorificado. É preciso também que o conhecimento efetivo dos direitos do homem não permita de forma alguma que a felicidade seja fundada na ignorância, e que o charlatanismo seja sempre punido. Em suma: para Condorcet, para que a produção e a difusão dos conhecimentos possam orientar a organização da sociedade, por meio da ação de uma sociedade científica nacional, é preciso supor “uma nação onde não somente a massa inteira dos cidadãos tenha conservado sua soberania, onde os cidadãos exerçam seus direitos políticos em toda a sua extensão, mas onde o sistema inteiro das leis respeite os direitos naturais dos indivíduos, onde não se possa lhe proibir nada além daquilo que fira o direito do outro. Quanto mais um povo se aproximar deste ideal, menos obstáculos deve encontrar a realização do plano que considero aqui” (*id.*, *ibid.*, p. 343).

Com efeito, o projeto de instrução pública que Condorcet apresentou à Assembléia Nacional previa a instituição de uma sociedade nacional en-

carregada de orientar e dirigir todo o processo de instrução no país, de tal modo que pudesse garantir, com absoluta autonomia, que todo cidadão tivesse acesso a todo o conhecimento necessário para a manutenção de sua independência, além do conhecimento da declaração de direitos e da constituição da recém-criada república. Ou seja: parece haver uma determinação recíproca entre a produção de conhecimento e as instituições políticas e sociais. Uma ciência socialmente útil só se efetiva quando há liberdade e igualdade do ponto de vista legal e do ponto de vista do exercício efetivo destes direitos; de outro lado, um sistema nacional de instrução, do qual nenhum cidadão seja excluído, e dirigido por uma sociedade de cientistas politicamente independentes, é o meio para se garantir a efetivação concreta e o gozo destes direitos.

Deste modo, os *Fragments sobre a Atlântida* se associam ao relato da décima época do *Esquisse*, realizando um entrecruzamento entre a questão da utopia e a questão do progresso. A utopia condorcetiana é situada no tempo, na história real futura, e as condições de sua possibilidade, ou da possibilidade de realizá-la estão inscritas na leitura que se pode fazer do passado e nos acontecimentos do tempo presente. O quadro dos progressos futuros é traçado como resultado de uma previsão racional à luz das regularidades históricas observadas, e sobretudo à luz da combinatória dos fatores que entraram em cena no momento da Revolução Francesa. É ela, a Revolução Francesa, o sinal de que o progresso é realizável⁽⁶⁾.

Jean-Marie Goulemot, num estudo sobre as utopias modernas, mostra que a produção de narrativas utópicas aumenta significativamente na Europa à medida que nos aproximamos da Revolução Francesa. Ele recensou, no século XVI, 7 utopias, 24 no século XVII, das quais 8 em francês, e, no século XVIII, até 1789, 64 relatos utópicos, dos quais 51 em francês. Estes relatos refletem a angústia da sociedade clássica e apresentam respostas para os impasses que experimentava. Na sua pluralidade, pensam novas sociabilidades, novas relações de propriedade, novas formas de ordenação política, e, em alguns casos, até uma nova natureza humana. "Este crescimento e esta diversificação da produção utópica", diz Goulemot, "levou a que esta produção fosse considerada, por extrapolação, como a aspiração.

sempre viva e nunca satisfeita, por um mundo mais justo e mais racional. Por intermédio da utopia manifestar-se-ia o desejo de uma transformação política e social, desejo desprezado e até proibido pela sociedade do antigo regime, definida nesta perspectiva como essencialmente desigual” (Goulemot 14, p. 265). Assim, a utopia poderia ser interpretada como prefiguração de lutas futuras, como oposição política e como nova representação do tempo e da história.

Os momentos revolucionários da história moderna encarnam essa esperança da sociedade sonhada. O que se presenciou nestes momentos, como afirma Hannah Arendt, é que as ações revolucionárias, tendo em vista a libertação e o extermínio da opressão, lançaram os homens nos assuntos públicos – lugar em que a liberdade se manifesta e se torna realizável. As revoluções permitem, em seus momentos fugazes, a experiência da liberdade.

É certo que a luta pela libertação não conduz automaticamente ao estabelecimento da liberdade. O verão de 1776 em Filadélfia, o verão de 1789 em Paris, 1917, a primavera de Praga e, por que não dizer, 1968, foram momentos efêmeros nos quais, ou durante os quais, os homens pareciam ter encontrado um tesouro, como diz Hannah Arendt (Arendt 3, p. 77). Um tesouro que, tal como aparece, também desaparece misteriosamente.

Seria inútil e vão pensar o novo possível? Bloch, no primeiro volume de *O princípio esperança*, afirma que, nas sociedades velhas e agonizantes como as do Ocidente de hoje, instala-se uma crise que derruba a máscara subjetivista do medo ou a máscara objetivista do nihilismo. Ora, do seu ponto de vista, é preciso dar uma dimensão filosófica à esperança. A categoria do utópico, ao lado de seu sentido pejorativo de ficção, possui um outro sentido diferente de ser afastado do mundo, e, ao contrário, centralmente preocupado com o mundo: trata-se do sentido da superação da marcha regular dos acontecimentos. Nesta perspectiva, a esperança é *docta spes* (Bloch 7, Vol. I, p. 7). O futuro é espaço não fechado que se abre diante de nós. E acrescenta Bloch: “Ou a filosofia terá a consciência do amanhã, o ‘*parti pris*’ do futuro, o saber da esperança, ou então ela não terá absolutamente nenhum saber” (*id., ibid.*)⁽⁷⁾.

Abstract: The Antiquity knows not the political revolution's concept as irruption of the absolutely new. The historical conception which was progressively made#forged in the Modernity considers the course of the events as a process without predetermined principle and end. It is in this conception that can born the idea of revolution as irruption of the new in History. The paper is organized around the expressions *argumenta spes* of F. Bacon, *les raisons de notre espérance* of Condorcet, and *docta spes* of E. Bloch.

Key-words: instauration – revolution– hope – History – F. Bacon – Condorcet – E. Bloch

Notas

(1) Para H. Arendt, na *Antiguidade*, “as mudanças não interrompiam o curso daquilo que a idade moderna chamou história, que, longe de provocar um novo princípio, era olhada como um retorno a uma fase diferente de seu ciclo, descrevendo um movimento que era determinado pela própria natureza dos problemas humanos, e que portanto era ele próprio imutável” (Arendt 2, p. 21).

(2) A interpretação de Arendt é hábil: embora se considere que a moderna concepção da história tenha suas origens na Cidade de Deus, na verdade o modelo agostiniano repete elementos da tradição greco-romana. “A atitude de Agostinho”, diz a autora, “em relação à história secular não é distinta dos romanos, embora nela esteja invertida a ênfase: a história segue sendo um depósito de exemplos e continua sem ter importância a localização dos acontecimentos no tempo dentro do curso secular da história. Esta última repete-se a si mesma, e o único relato no qual os acontecimentos únicos e irreduzíveis têm lugar acaba com o nascimento de Cristo, depois do qual os poderes seculares surgem e decaem do mesmo modo que no passado surgiam e decaíam, até o fim do mundo, mas nenhuma verdade nova fundamental será revelada” (Arendt 3, p. 50).

- (3) Curiosamente, a expressão “conjeturas razoáveis” é a mesma que será utilizada por Condorcet, no anúncio dos progressos da décima época no Esquisse.
- (4) Tocqueville, comentando Burke, acrescenta: “Burke não percebe que o que tem sob os olhos é a revolução que deve abolir precisamente esta antiga lei comum da Europa; ele não discerne que é disto que se trata propriamente, e não de outra coisa” (Tocqueville 22, p. 116).
- (5) K. Marx, em *O capital*, livro primeiro, Capítulo XXIV (Marx 18, p. 269 e ss.). Os efeitos sociais do cercamento de terras comunais na Inglaterra já a partir dos finais do século XV são longamente analisados a partir de vasta documentação histórica por Christopher Hill, em *O mundo de ponta-cabeça*, sobretudo nos capítulos 2 e 3 (Hill 16).
- (6) I. Kant, em *O conflito das faculdades*, desenvolve um raciocínio análogo: “Deve se produzir na espécie humana alguma experiência que, enquanto acontecimento, indica sua aptidão e seu poder para ser causa de seu progresso [...]. É preciso pois procurar um acontecimento que indique a experiência de uma tal causa e também a ação de sua causalidade no gênero humano de uma maneira indeterminada do ponto de vista do tempo, e que permita concluir pelo progresso como consequência inevitável” (Kant 17, p. 210). Este acontecimento, que também para Kant é a Revolução Francesa, é que serve de “indicação”, “sinal histórico”, que demonstra uma “tendência” (Kant 17, p. 210).
- (7) Nota final – Para uma leitora amante de Espinosa, é quase impossível, ao terminar um artigo que se organizou em torno das expressões *argumenta spes*, de Bacon, *les raisons de notre espérance*, de Condorcet, e *docta spes*, de Bloch, não pensar na definição do afeto da esperança na Parte III da *Ética*: “XII. A esperança (*spes*) é uma alegria instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida”. O escólio da Proposição XVIII da mesma parte diz que “se se retira a dúvida dessas afecções (referindo-se à esperança e ao medo), a esperança transforma-se em segurança [...]”. Enfim, o que me pergunto é se seria possível falar de uma *docta spes* em Espinosa ...

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *Augustin, Saint. La cité de Dieu*. 3 vols. Paris, Seuil, 1982.
2. ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Lisboa, Moraes, 1971.
3. _____. *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995.
4. BACON, F. *The great instauration*. In: *Novum organum*. La Salle (Ill.), Open Court, 1996.
5. _____. *Novum organum*. Col. Os Pensadores. Trad. e notas de J.A.R. de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
6. _____. *A nova Atlântida*. Col. Os Pensadores. Trad. e notas de J.A.R. de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1973.
7. BLOCH, E. *The principle of hope*. Vol. I. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1995.
8. CHIRPAZ, F. *Raison et déraison de l'utopie*. Paris, Harmattan, 1999.
9. CONDORCET, J.A.-N. de C., Marquês de. *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Paris, Flammarion, 1988.
10. _____. *Fragments sur l'Atlantide*. Paris, Garnier, 1988.
11. DIDEROT, D. *Aux insurgents d'Amérique*. In: *Œuvres politiques*. Ed. por P. Vernière. Paris, Garnier, 1963.
12. GALILEI, G. *A mensagem das estrelas*. Trad., intr. e notas de C.Z. Camenietzki. Rio de Janeiro, Museu de Astronomia/Salamandra, 1987.
13. GARIN, E. *Ciência e vida civil no Renascimento*. Trad. de C. Prada; revis. de J.A. Reis de Andrade. São Paulo, Edunesp, 1996.

14. GOULEMOT, J.-M. *Le règne de l'histoire: Discours historiques et révolutions – XVII^e-XVIII^e siècles*. Paris, Albin Michel, 1996.
15. HILL, C. *Intellectual origins of the English Revolution revisited*. Oxford, Clarendon, 1997.
16. _____. *O mundo de ponta-cabeça*. Trad. de R.J. Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
17. KANT, I. *Le conflit des facultés*. In: *Opuscles sur l'histoire*. Paris, Garnier-Flammarion, 1990.
18. MARX, K. *O capital*. 3 tomos em 5 vols. Col. Os Economistas. Apres. de J. Gorender; coord. e revis. de P. Singer; trad. de R. Barbosa e F.R. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1984.
19. MORE, T. *Utopia*. Col. Os Pensadores. Trad. e notas de L. de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1972.
20. ROSSI, P. *Naufrágios sem espectador – A idéia de progresso*. São Paulo, Edunesp, 2000.
21. STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *History of political philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
22. TOCQUEVILLE, C.A. de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris, Garnier-Flammarion, 1988.