

A REVOLUÇÃO, SEU MITO E A DEMOCRACIA

Alberto Aggio

Alberto Aggio tráz à discussão uma questão polêmica que é o conceito de revolução. Pretende, com este texto, refletir em torno desse conceito, da mitologia que se formou em torno dele, e da relação que teve com o tema da democracia



O tempo dos contemporâneos construiu-se atravessado pela idéia de revolução. Ao lado de outros temas, a revolução representa nessa história algo expressivo e acabou ganhando feições mundiais. Mas foi, sem dúvida, o Ocidente a matriz original desse percurso. Além do seu lugar marcadamente histórico, é como conceito político, contudo, que a revolução aparece como referente cultural. E como todo conceito político, também o de revolução, não possui uma leitura unívoca e, por ser histórico, é profundamente polêmico. O que pretendemos aqui é realizar uma reflexão em torno do conceito de revolução, da mitologia que se formou em torno dele, e da relação nem sempre sincrônica que teve com o tema da democracia. Não é nosso propósito, obviamente, esgotar aqui o tema. Mais do que tudo, a nossa intenção é levan-

tar para discussão os elementos novos que a literatura a respeito dessa problemática nos tem apresentado.

Inicialmente penso ser importante indicar, como já o fizeram diversos analistas do tema, que o termo revolução deriva das ciências naturais¹ e a sua primeira utilização para qualificar um acontecimento político ocorre precisamente na Inglaterra, em 1600, para identificar um processo de restauração política com o fechamento do Parlamento pela Monarquia. Outros processos de restauração política na Inglaterra até o estabelecimento da Monarquia Constitucional em 1689 foram ainda qualificados de revolução. Mas somente com a Revolução Francesa de 1789 é que o termo passou a adquirir o sentido e as conotações que lhe atribuímos hoje².

Inscrita na história política e social que abre as portas da modernidade no Ocidente, o conceito de revolução passou a ser objeto de muitas definições. As tentativas, no entanto, de precisar definições acerca da revolução apontou resultados bastante discrepantes. Podemos recolher dessas tentativas definições descritivas do "fenômeno" que falam em "mudanças violentas", em "guerra interna", ou definições mais negativas que visam definir a revolução como o contrário de "evolução" ou "regressão" histórica. A retomada do

¹ O termo revolução foi trabalhado por Copérnico para identificar o movimento circular dos corpos celestes.

² Para uma descrição do percurso do termo revolução na história contemporânea ver especialmente Hannah Arendt, *Sobre a Revolução*, Lisboa, Moraes Editores, 1971 principalmente o cap. 1.

Alberto Aggio é professor de História Contemporânea e História da América Latina Independente da UNESP-Franca-SP.

monopólio do poder sob novas formas, como resultado da fratura das instituições estatais, ou a noção de uma "etapa superior" do desenvolvimento social, conforme uma visão progressiva da história, são caracterizações mais precisas, mas não por isso deixam de ser bastante abrangentes.

Em virtude da dificuldade de se encontrar uma definição consensual sobre o conceito é importante ter em mente que principalmente os mais notórios defensores da revolução na história contemporânea buscaram uma definição axiológica, dentre eles, Karl Marx, nunca, preferindo descrever e compreender os seus traços históricos mais importantes. Para a discussão que pretendemos fazer aqui uma outra coisa importante que se deve ter em vista é que a discussão em torno da revolução marcou profundamente a esquerda ocidental precisamente porque todos os seus horizontes estiveram ancorados na perspectiva de buscar uma nova sociedade tendo como seu paradigma fundante a noção de revolução. Mas, ainda assim, é preciso admitir mais amplamente, como o faz F. Furet, que a idéia de revolução passou a estar no "centro das nossas representações políticas" e, por isso, acabou por fixar no pensamento ocidental uma visão mitológica da revolução e do que ela mais se propunha, ou seja, a transformação histórica³.

A Revolução Francesa de 1789 foi, sem dúvida, aquela que forneceu modelarmente à cultura do Ocidente por 200 anos o combustível imaginário e prático do que é ou deveria ser uma revolução. A profunda ruptura histórica que ela gerou ou significou para os homens de fins do século XVIII e início do século XIX acabou cristalizando a idéia de que toda *mudança radical* — e é esse o sentido essencial que *revolução* passa a ter na história moderna — só poderia ser entendida como tal se percorresse o traçado desenhado pelo processo que havia sido aberto na França em 1789 e que, em algum momento, dependendo da

leitura daquele processo, havia também se concluído.

Assim, a partir do discurso vocalizado pelos protagonistas mais eminentes do 89 francês, a revolução pôde construir *in acto* a sua leitura da história, de si mesma e do futuro. Esse discurso auto-referente e legitimador do *fato revolucionário* acabou por circunscrever, então, a revolução numa representação mitológica de si mesma. Toda a vida, desde os seus aspectos mais cotidianos, a vida vivida e o futuro passam a ficar retidos no interior dessa representação: só se vê o passado pela ótica do fato revolucionário, só se vê o futuro através dos ditames da consciência revolucionária, elemento que ordena e governa o presente.

É incontestável que o século XIX e mesmo o século XX, e em especial, as suas esquerdas, viveram imersos nesse paradigma. Podemos derivar daí, conclusivamente, que foram as leituras da Revolução Francesa de 1789, a partir mesmo dos seus protagonistas, que produziram a matriz do mito da revolução no mundo contemporâneo. As revoluções que se seguiram, vitoriosas ou fracasadas, buscaram ou realizaram uma sua atualização. A Revolução Russa de 1917, por exemplo, em outro tempo e contexto históricos, também o refez e conservou profundamente a sua energia, repondo a fratura do tempo histórico que a visão mitológica da revolução carregava. Pode-se dizer, assim, que, no nosso tempo, é o mito que informa a noção de revolução no imaginário das esquerdas. Não por outra razão o 89 francês e os processos políticos que ele desencadeou não foram percebidos como o momento fundador da democracia dos contemporâneos. Aquele momento que, na política, estabeleceu aquela vocação ao excesso e a sua permanente neutralização que viriam a marcar a democracia dos contemporâneos de que nos fala Pietro Barcelona⁴.

Investigar e refletir sobre esse mito parece-me importante não apenas do ponto de vista histórico como também em virtude das alterações profundas que se processam mais atualmente nos referenciais gerais da cultura política da esquerda.

Investigar e refletir sobre esse mito parece-me importante não apenas do ponto de vista histórico como também em virtude das alterações profundas que se processam mais atualmente nos referenciais gerais da cultura política da esquerda. Agnes Heller e Ferenc Feher, preocupados em desvendar a "anatomia" da esquerda no Ocidente, empreenderam uma estimulante análise da morfologia do mito da revolução⁵. O seu princípio central, afirmam esses autores, estrutura-se em torno da afirmação de que a revolução constituiu-se numa "linha divisória entre o presente (mau) e o futuro (bom)". A revolução passa a ser entendida como "um simples ato de máxima decisão" onde "os poderes de dominação serão destruídos e o 'poder' será tomado por seus atores". Abre-se, assim, uma nova fase, "uma corrente de desenvolvimento histórico radicalmente nova, diametralmente oposta à anterior".

Esta visão mitológica da revolução, que se reproduziu historicamente, acabou por atingir o coração das construções mais amplas do tempo da história e também do

3 Cf. F. Furet, "No centro das nossas representações" in Furet, F., *Ensaio sobre a Revolução Francesa*, Lisboa, Regra do Jogo, 1978.

4 Barcelona, Pietro, "O tempo da democracia" in *Sophia*, n. 01, UNESP-Franca, Nov. 1989.

5 Cf. Heller, A. e Feher F., *Anatomia de la Izquierda Occidental*, Barcelona, Peninsula, 1985; as citações nesse ensaio foram retiradas principalmente da parte II do trabalho indicado.

Quando nos voltamos para o tempo da política, isto é, o tempo da ação política que os atores sociais definem e vivenciam na sua ação, a visão mitológica da revolução consegue imprimir um sentido fortemente restritivo — e, por isso, politicamente bastante complicador — ao conceito da revolução.

tempo da política. Em relação ao primeiro, processou-se o nascimento de uma historiografia (também mitológica) que passou a ler nos acontecimentos do passado o que mais se aproximava da revolução conformada em mito⁶, deixando de relevar acontecimentos ou processos “revolucionários” que alteraram profundamente a história, mas que não podiam ser inteiramente descritos ou tomados como “revoluções”. De outro lado, abordando a revolução pela ótica do mito — e esta supõe uma ruptura visceral da trama da história pelo fato revolucionário — tal historiografia também deixou de relevar o movimento real das próprias revoluções que, em geral, também apresentavam elementos de continuidade histórica. Alex de Tocqueville, a despeito das suas origens aristocráticas e do seu liberalismo antijacobino, observou, com bastante razão, que a Revolução Francesa de 1789 completava, na verdade, a obra de centralização do Estado francês⁷, uma anotação também feita por Marx e que, em geral, alguns marxistas demonstraram-se inclinados a esquecer-la quando buscaram definir o conceito de revolução.

Quando nos voltamos para o tempo da política, isto é, o tempo da ação política que os atores sociais definem e vivenciam na sua ação, a visão mitológica da revolução consegue imprimir um

sentido fortemente restritivo — e, por isso, politicamente bastante complicador — ao conceito de revolução. Na ação política daqueles que almejam a revolução, invariavelmente, a própria noção de revolução passa a ganhar uma definição anterior ao real na medida em que ela aparece como um elemento projetual de caráter central. As definições projetuais de revolução certamente querem dar conta de aspectos gerais da realidade histórica e por isso apresentam-se como visões totalizantes. Invariavelmente, o tempo político aparece, nesta visão, submerso na fratura do tempo histórico que o mito da revolução impõe.

Vejamus um exemplo eloqüente disso. O marxista inglês, Perry Anderson, polemizando com Marshall Berman sobre as questões da modernidade, procurou deixar claro a sua definição de revolução⁸. Diz Anderson: “Revolução é um termo com sentido preciso: a destruição política, de baixo para cima, de uma ordem estatal, e sua substituição por outra”. Qualquer ampliação dessa definição, segundo ele, configuraria uma “desvalorização irresponsável do termo”, levando à incompreensões da história, do presente e a incorreções políticas. A revolução, diz Anderson, é um processo “pontual” e não “permanente”: “um episódio de transformação política convulsiva, comprimido no tempo e concentrado no alvo, que tem um início determinado — quando o antigo aparelho de Estado ainda está intacto — e um final limitado, quando o antigo aparelho é decisivamente destruído e um outro ergue-se em seu lugar”. Anderson pretende com essa definição expressar a necessidade de distinção entre a “revolução permanente” do capitalismo em que, como diz Berman, recorrendo a Marx, “tudo que é sólido desmancha no ar”, e uma revolução política do socialismo. No entanto, como poderá ser possível pensar atualmente uma revolução política do socialismo — uma revolução

que, de acordo com os socialistas, abriria as portas do futuro — carregando consigo uma definição basicamente oitocentista da revolução? Prisioneiro, como está, da visão mitológica da revolução, Anderson irá advogar a idéia de que a “vocaçao de uma revolução socialista não seria nem a de prolongar nem a de realizar a modernidade, mas sim a de aboli-la”. Ora, precisamente num contexto de modernização vivido pelo Ocidente — do qual a Revolução Francesa foi, sem dúvida, um fato decisivo, mas também o foram (e o são) o capitalismo, a industrialização e a democracia política, todos, marcas indelévels da modernidade — seria possível a vigência de uma revolução nos moldes do paradigma oitocentista? Hoje, ao nosso ver, tal paradigma aparece como absolutamente desprovido de sentido em relação aos países que viveram e vivem no percurso da modernidade. E representa até mesmo uma restrição à noção mais básica de revolução como *mudança radical*. O mito dificulta a compreensão do que, de fato, pode ser revolucionário, dependendo do contexto, das determinações e da vontade na ação política transformadora. Ele *formaliza* a discussão e não dá conta das profundas alterações por que passaram as sociedades contemporâneas, precisamente nas três dimensões básicas da modernidade sumariadas acima. Em relação ao tema do Estado e da democracia, por exemplo, ainda se permanece trabalhando com sua noção estrita de aparelho de coerção e a sua “quebra”, pelos “de baixo” é, *em si*, vista como “boa”. Voltaremos a isso mais adiante.

É um dado da história, no entanto, que tal revolução — a

6 Não é por outra razão, observa Furet, que os acontecimentos ingleses de 1689 serão também descritos como revolução, e mais precisamente, como a “revolução burguesa” na Inglaterra.

7 Cf. Tocqueville, Alex de, *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília, Ed. UNB, 1979.

8 Cf. Anderson, Perry, “Modernidade e Revolução” in *Novos Estudos Cebrap*, n. 14, - 1986. A resposta de M. Berman, “Os sinais das ruas: uma resposta a Perry Anderson”, está em *Presença*, n. 09, 1987.

revolução da abolição da modernidade — não ocorreu após a definitiva instalação do moderno no Ocidente. A revolução russa de 1917, por exemplo, como nos chama atenção Vitorio Strada, representa em certa medida “uma antítese da revolução francesa e com relação às revoluções democráticas traça uma parábola que há muito tempo tocou seu apogeu”⁹. Constatada esta situação e, por conseguinte constatada a impossibilidade de “abolir” a modernidade pela “revolução”, onde buscar, como pensavam Marx e também Gramsci, a inspiração para a paixão revolucionária? Onde buscar a poesia do novo século?

Qual o problema real que está por trás destas perguntas? Tanto para o analista quanto para o ator, o problema crucial reside em definir o tempo em que se vive. Tempo do moderno, do pré-moderno ou do “pós-moderno”? Esta definição do tempo passou a ser crucial para o pensamento ocidental e até mesmo para os projetos de revolução, a partir da hipertrofia da modernização e dos desafios da modernidade para os homens do final do século XIX e do século XX, antepondo as representações de uma realidade novíssima que se formava à noção de revolução oitocentista. Mas, como veremos em seguida, invertidamente, o mito da revolução permaneceu ainda como uma referência forte.

Com a afirmação da modernidade, dirá Adorno¹⁰, a revolução perdeu o seu momento no Ocidente. Escapou-lhe o seu momento maduro, as suas circunstâncias, dirá ele. Sobrevém, então, dessa constatação, uma imagem de *desesperança* motivada pela condenação ao mundo da modernidade. Este é visto quase que exclusivamente como barbárie e desilusão. Conseqüentemente, se a revolução não conseguiu “impedir” a modernidade, e esta — como também se desvendou — carrega consigo a marca da fragmentação da realidade, passa-se ao diagnóstico de que não há possibilidades de se recompor um projeto de revolução

que altere o curso da história... mesmo porque o seu sentido se esfumava ante os olhos dos homens fraturados pelo moderno. Exaurida, para o pensamento, a possibilidade da totalidade, ou a revolução se afirma como mito ou ela também estará exaurida. O resultado que daí se deriva — isto é, desse pensamento também prisioneiro do mito da revolução — é uma visão do mundo concebida através da formalização de oposições escatológicas: revolução/redenção *versus* barbárie/desesperança.

No Ocidente, a visão mitológica da revolução, diante, então, da hipertrofia do moderno, encontra-se sem muitas alternativas e vai buscar no “*Oriente*” a hipótese da sua realização. Heller e Feher, descrevendo a morfologia dessa visão mitológica, sintetizam essa busca na suposição de que se a revolução havia se tornado impossível a Ocidente, só lhe restaria, então, os ventos “do Leste”. Aqui, a geografia ganha um sentido metafórico, literal apenas quando nos reportamos à Europa. É a relação entre *atraso* e *moderno* que está em questão¹¹. O primeiro como o *portador* da revolução, já que o moderno encontra-se pervertido, degenerado. A única viabilidade da revolução advém, portanto, dos setores não corrompidos do planeta e, caso estes se potencializassem em revolução, poderiam gerar, em processo, a possibilidade de regeneração dos setores modernos — o tema da revolução vinda do Terceiro Mundo e, antiteticamente, a temática da aristocracia operária estão aí presentes.

Diante da complexidade do moderno e do verdadeiro enigma que passou a ser a elaboração e prática de uma teoria da transformação radical das circunstâncias que ele introduz, governa e permanentemente atualiza, o mito lança mão do “povo sagrado”, puro, valorizado no comunitarismo da sua cultura frente aos processos de individualização que a vida moderna ensinou. O atraso seria, então, a única possibilidade de re-

Com a afirmação da modernidade, dirá Adorno, a revolução perdeu o seu momento no Ocidente. Escapou-lhe o seu momento maduro, as suas circunstâncias, dirá ele. Sobrevém, então, dessa constatação, uma imagem de desesperança motivada pela condenação ao mundo da modernidade.

denção da humanidade. Mas, como reivindicar a potencialidade do atraso em realidades onde o moderno se instalava? Como fazer isso sem colocar como pauta uma sua interpelação típica, ou seja, uma “revolução explosiva”? É bastante claro, portanto, que diante do moderno uma tal visão de revolução só pode ser posta de maneira a ceder ao mito, deslocando os temas complexos derivados da hipertrofia do moderno que, aliás, gradativa e intensivamente passou a se configurar como processo mundial.

⁹ Cf. Strada, V., “Francia e Russia: analogie rivoluzionare” in Furet, F. (org.), *L'Eredità della Rivoluzione Francese*, Milano, Laterza, 1989. É bastante interessante a observação de Strada sobre o que, de fato, se apresenta como problema aberto na relação entre a revolução soviética e o Ocidente: “Se, e como, ocorrerá a reabsorção deste desvio parabólico, num novo arranjo planetário, sem que se anulem efeitos e resultados, é o segredo de uma história onde toda ‘anomalia’ existe somente em relação a uma ‘norma’ puramente hipotética e relativa. Ninguém pode dizer, racionalmente, se as mais elevadas idéias da civilização européia — Fraternidade cristã, Liberdade burguesa, Igualdade socialista — pertencem à ordem de uma ‘norma’ para o futuro ou ao contrário, elas pertencem àquela de uma ‘anomalia’ incomparável”.

¹⁰ Cf. Adorno, T., *La Dialectica Negativa*, Barcelona, Taurus.

¹¹ Esta problemática da relação atraso/moderno nas estratégias revolucionárias foi trabalhada no Brasil por Luis Werneck Vianna em *Vantagens do Moderno, Vantagens do Atraso in Presença*, n. 12, julho de 1988. Para uma discussão mais historiográfica deste problema ver também Strada, V., *Lenin e Trotski e Knei-Paz, Baruch, Trotski: revolução permanente e revolução do atraso in Hobsbawm, E. J. (org.), História do Marxismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, vol. 15, 1985.

A passagem ao Estado Democrático, embora recente, ocorreu, no Ocidente, através de um processo longo e denso de contradições, e não foi assegurada sem que a revolução aparecesse como um dos seus componentes — é possível, mesmo, identificá-la, como indicamos acima acerca do processo da Revolução Francesa, como parte integrante dos momentos iniciais desde grande movimento histórico.

Ocorre que, de toda forma, o moderno também potencializava revoluções que não eram percebidas inclusive pelos olhos mais atentos. O reconhecimento desse fato não foi algo garantido frente ao mito da revolução. Por isso, é preciso enfatizar, como fazem Heller e Feher, que “não há nenhuma razão para crer, nem nada que apóie a tese de que as revoluções que *estalam* mudam mais a vida e a sociedade humanas e de um modo mais radical (e para melhor) que as revoluções que *ocorrem*”¹². Não resta dúvida que esta última abordagem altera profundamente a forma de ver o “fenômeno revolucionário” pois que estrutura-se numa outra noção de tempo histórico inteiramente distinto daquele que o mito da revolução impôs. Ela estrutura-se de forma a anular integralmente também dois outros elementos da visão mitológica da revolução, quais sejam, o da *luta final* e o da *violência*. Em relação ao primeiro porque cancela a noção de tempo exautado na ação política como aquele proposto a realizar um processo redentorista, numa visão apocalíptica da história. Quanto ao segundo, porque retira

do tema da dominação política a noção de que ela existe única e exclusivamente através da violência, noção que legitima a idéia de que toda revolução só pode eclodir e se realizar através da violência.

Com esta abordagem, desmonta-se, da mesma forma, a fixação mental que estabeleceu a justaposição entre reformismo e revolução. Umberto Cerroni¹³, também examinando esta cristalização conceitual que opôs no universo da esquerda reforma e revolução, vai além do tema da violência, afirmando que a tradição “revolucionária”, de modo similar à liberal — e é preciso que se frise isso —, “vê na força a solução fundamental da política”. Em ambas as tradições, diz Cerroni — indicando por “revolucionária” a tradição socialista do século XIX —, a *centralidade da força* demonstra tanto uma “substancial convergência conceitual” como uma “comum inadequação para explicar teoricamente e para enfrentar praticamente os problemas novos levantados pela introdução do sufrágio universal, isto é, a passagem ao Estado Democrático”. A justaposição entre reformismo e revolução representa, então, uma resistência conceitual a esta tendência forte principalmente onde o moderno se instalou, revelando-se impregnada de um tempo pretérito, não exercendo senão uma “função poluidora” na teoria política¹⁴.

A passagem ao Estado Democrático, embora recente, ocorreu, no Ocidente, através de um processo longo e denso de contradições, e não foi assegurada sem que a revolução aparecesse como um dos seus componentes — é possível, mesmo, identificá-la, como indicamos acima acerca do processo da Revolução Francesa, como parte integrante dos momentos iniciais desde grande movimento histórico. No entanto, como nos ensina Norberto Bobbio, nenhuma revolução — e aqui falamos dos momentos revolucionários explosivos —, por mais democráticas que tenham sido suas tarefas, realizou-se através de institutos democrá-

ticos¹⁵. A visão mitológica que se estruturou a partir da compreensão deste momento inicial de luta contra um Estado desprovido de elementos de soberania popular trabalha, portanto, com a idéia de que toda luta insurgente contra o Estado é, por si e independente do caráter desse Estado, *legítima*. A ação revolucionária, portanto, e em contraposição à proposição de reformas, é concebida como ação ilegal.

Novamente queremos nos reportar a Heller e Feher para algumas observações sobre este ponto. Segundo eles, o mito da ilegitimidade que conforme a visão mitológica da revolução pode ser entendido a partir da noção de contrato social e do momento de ruptura desse contrato entre soberanos e súditos. Estamos aqui, evidentemente, no contexto do pensamento político moderno que subsidiou a ação revolucionária do 89 francês. Esse elemento do mito recoloca o tema da lei natural nos seguintes termos. O contexto da revolução é precedido pela quebra do contrato social, por um estado de ilegitimidade, por um estado de guerra. “A revolução”, dizem Heller e Feher, “é ilegítima do ponto de vista da lei positiva, mas extrai sua legitimidade da *lei natural* (dos direitos naturais)”. No ato da revolução, o “povo” visa restabelecer a soberania (o contrato), “naturalmente” desfigurada pelo *antigo regime*, em soberania popular. Pois bem, ao longo daquele processo de lutas sociais e políticas que possibilitou a passagem a um Estado Democrático a que nos referimos acima, realizou-se, em grande medida, a soberania popular com legitimação normativa em instituições demo-

12 Cf. Heller, A. e Feher, F., *op. cit.*

13 Cf. Cerroni, U., “Verso un nuovo pensiero politico” in Bosetti, Giancarlo (org.), *Socialismo Liberale: il diálogo con Bobbio oggi*, Roma, Ed. L’Unità, 1989 (tradução brasileira: “Liberalismo e Socialismo” in *Novos Rumos*, 18/19, São Paulo, Novos Rumos, 1990).

14 Idem, *ibidem*.

15 Cf. Bobbio, N., *O futuro da democracia*, RJ, Paz e Terra.

cráticas. Foi um longo processo de participação cada vez mais acentuada de massas e de socialização da política e que, de forma alguma, representa uma ilusão ou algo inautêntico. Sendo assim, poderíamos perguntar: com a soberania popular estruturada em norma compartilhada por massas de milhões, como pode obter legitimidade revolucionária uma ação política que se quer ilegítima? Conformada no mito, uma revolução concebida na ilegitimidade passa a ser, então, em países de democracia política consolidada, ou uma idéia sem sentido ou uma idéia reacionária, porque antidemocrática. Obviamente que, onde houver soberania instituída como norma compartilhada, a possibilidade dela se transformar em "real" representará algo verdadeiramente radical (revolucionário), mas isso não pode ocorrer através de uma ação ilegítima. Não é difícil perceber que em países democráticos

a soberania já não pode ser amputada ou, indo mais além, ampliada do ponto de vista apenas normativo. A sua transformação ou radicalização, contemplando-se nesse processo a possibilidade da superação das desigualdades sociais e a expansão do arco das liberdades, aprofundando o percurso da individualização aberta com o mundo da modernidade, pode resultar na emergência de um novo tipo histórico de democracia. Uma democracia, como diz Cerroni, como um Estado de Cultura, "na qual a construção de uma comunidade torna-se um objetivo realista e até necessário"¹⁶. Em outros termos, uma nova *civiltà* que consiga superar a fratura de uma visão de comunidade onde o Nós é concebido como externo ao Eu, bem como a fratura construída no percurso da modernidade de um Eu sem Nós. Esta sim seria a maior revolução que a era da moderni-

dade poderia conhecer. Mas para isso é certamente necessário esquecer o mito da revolução.

Os desafios da modernidade, portanto, ainda estão postos para o tempo dos contemporâneos. Se a revolução no Ocidente é igual a mudança radical, é preciso perguntar sobre o seu conteúdo, valorar as análises e os projetos para que possamos conseguir dar um passo nesta encruzilhada da história. Não é difícil admitir que *liberdade e vida, progresso e democracia* sejam ainda valores referentes e decisivos para que a humanidade, como advertia Marx, não esteja condenada à "mediocridade universal" ou não se enterre na barbárie.

16 Cf. Cerroni, U., op. cit., Ver também do mesmo autor *Regole e valore nella democrazia — Stato di diritto, Stato Sociale, Stato di Cultura*, Roma, Riuniti, 1989. A última parte deste livro tem uma tradução brasileira em *Presença*, n. 13, 1989, sob o título "Discurso sobre a moral e o direito."