**Revolução política, instauração estética**

**Aula 1**

Este curso parte de uma tese fundamental que talvez não devesse ser enunciada logo de início. Talvez fosse melhor deixa-la aparecer em filigrana, aos poucos no interior de um debate sobre a arqueologia do conceito moderno de revolução. No entanto, que me perdoem, mas eu gostaria de colocá-la logo no início, mesmo que ela talvez provoque uma sequência grande de mal-entendidos que só serão aos poucos redimidos no período de um semestre. Pois talvez seja o caso de apresenta-la em sua crueza, talvez essa crueza tenha mesmo uma razão de existência. Há coisas que só se mostram em sua crueza e é possível que essa seja uma delas. A tese a ser defendida diz que o conceito político de revolução tal como o entendemos atualmente é, sobretudo, o resultado de um contágio entre política e estética. Nossa ideia de revolução, esta ideia que aparece como tão decisiva para nossas concepções de transformação social e política é, antes de tudo, uma ideia estética.

Uma maneira pouco producente de dizer isto seria afirmar que a revolução é simplesmente um conceito estético, um pouco como alguns que afirmam ser a revolução um conceito teológico, baseados em perspectivas messiânicas e em crenças a respeito da Providência no interior da história. Pois isto poderia parecer que seria o caso de afirmar que a revolução traz no seu bojo a possibilidade de alguma forma de estetização da existência. É certo que a instauração produzida por uma revolução efetiva não é sem consequências na mudança nas estruturas sociais da sensibilidade e da percepção. Há uma mutação das condições do visível e o do sensível, uma reinstauração do espaço e do tempo em toda revolução realiza. Não por acaso, uma das primeiras decisões motivadas pela Revolução Francesa foi a mudança no calendário, na forma de medir o tempo. Não por acaso a modernidade conhecerá aqueles que exigirão uma “revolução total em toda sua maneira de sentir”[[1]](#footnote-1), como diria Schiller em sua exigência de reinstaurar vínculos sociais renovados a partir de uma educação estética do homem.

Mas, na verdade, a questão que gostaria de insistir está em outro lugar. Sabemos que uma revolução não é apenas uma mudança no governo ou na forma de governar. Não se trata de simplesmente descrever a modificação nas figuras que ocupam o poder, mas na própria definição do que “poder” realmente significa. A queda de um rei, a instauração de uma república: nada disto é necessariamente uma revolução. Por outro lado, mesmo que problemas como a pobreza e a radicalização de crises econômicas possam fazer parte das dinâmicas de desencadeamento de uma revolução, há de sempre lembrar que uma revolução não é apenas uma luta por redistribuição de bens e riquezas, ou antes, ela o é apenas na medida em que tal redistribuição aparece, de forma imanente, como a expressão da mutações estruturais na gramática do poder. Podemos pensar em processos bem sucedidos de redistribuição que não representam revolução alguma. Mas pode-se modificar tal gramática do poder a partir de dois eixos fundamentais, a saber, a partir do conceito de *demos* ou do conceito de *kratos.* Ou seja, pode-se pensar revoluções como a emergência do demos à cena do político, a presença, pela primeira vez, daqueles até então não-contados, aqueles aos quais não era dado existência política alguma. Neste sentido, o conceito de “povo” aparece como o conceito político central. Ou pode-se ainda pensar a revolução como a emergência de outro kratos.

Insistamos neste segundo aspecto porque nem todas as formas de emergência do povo no interior da cena do político podem ser descritas como “revoluções”. Para ficarmos em apenas um exemplo, o povo é também o conceito central dentro das dinâmicas de consolidação do populismo em suas múltiplas vertentes. O populismo é a constituição do povo como conceito político fundamental a partir de uma plebe até então invisível no interior das dinâmicas do poder. Da mesma forma, o povo também é o eixo central de todas as lutas por nacionalidade e nacionalismos, pela constituição do Estado-nação em suas definições identitárias. Em nenhum destes casos podemos falar em emergência revolucionária do povo.

Mas há algo que talvez possa servir de primeiro elemento de distinção da revolução como processo político, a saber, toda revolução será a emergência de um outro *kratos,* de uma outra concepção de força. Só uma revolução modifica a força que anima o exercício do poder, não porque ela instaure a força em outros agentes, mas porque ela desconstitui sua gramática. Ao modificar a força que define o exercício do poder, uma revolução abre as possibilidades efetivas para a instauração de novas formas de vida.

Por isto, talvez a melhor maneira de começar um curso sobre o conceito de revolução seja lembrar mais uma vez do contexto do primeiro uso explicitamente moderno do termo. Tudo indica que teria sido na noite de 14 de julho de 1789 quando o duque de La Rochefoucauld-Liancourt informou a Luís XVI sobre queda da Bastilha, a libertação dos prisioneiros e a vitória das forças populares contra as tropas do rei. “É uma revolta!” teria dito o rei. “Não”, diz o duque, “É uma revolução”.

Naquele momento “revolução” significava algo irresistível e para além de toda força humana, um pouco como os movimentos astronômicos. Pois sabemos como “revolução” significava até então o movimento astronômico de corpos celestes que giram em torno de um corpo de massa maior e voltam ao mesmo ponto, tal como em um círculo (para Copernico) ou uma elipse (para Kepler). Copérnico foi o primeiro a nomea-la assim através do seu “Da revolução das esferas celestes”, de 1543. Isto permitira a Hobbes falar da Revolução Inglesa de 1640 a 1660: “I have seen in this revolution a circular motion”. Como se o tempo histórico fosse fechado em si mesmo e passível de repetição.

Mas naquele momento, a metáfora foi utilizada para falar de uma força que a todos tragava, que levava os sujeitos a fazerem ações que eles sequer julgavam capazes até então, que eles sequer haviam projetado como um horizonte próprio às suas representações conscientes. Em uma revolução, as sociedades seriam atravessadas pelo caráter incontrolável da força de algo que será chamado a partir de então de “história” e que não se reduziria à somatória dos sistemas de interesses do indivíduos ou da compreensão das consciência individuais. Tal como a força de atração do Sol colocaria a Terra em movimento, a força de atração da história colocaria os sujeitos em movimento à sua própria revelia. Não por outra razão, alguém para quem a Revolução Francesa será o fenômeno decisivo dirá a respeito do processo histórico:

Na história mundial, através das ações dos homens, é produzido em geral algo outro do que visam e alcançam, do que imediatamente sabem e querem. Eles realizam seus interesses, mas com isto é produzido algo outro que permanece no interior, algo não presente em sua consciência e em sua intenção[[2]](#footnote-2).

Ou seja, a história é feita por ações nas quais os sujeitos não se enxergam, nas quais eles não se compreendem. Há uma dimensão aparentemente involuntária que constitui o campo da história. Ou melhor dizendo, há um motor da história que para a consciência individual aparecerá necessariamente como algo da ordem do inconsciente. É a confiança neste involuntário, neste inconsciente que constitui os “sujeitos históricos”. Algo no mínimo estranho se continuarmos aceitando que há uma espécie de reconciliação entre consciência e tempo rememorado no interior da história. Reconciliação peculiar na qual a consciência deve se reconhecer na dimensão daquilo que ela mesma não enxerga, pois se trata de reconciliação com aquilo com o qual ela não saberia como dispor, não saberia como colocar diante de si em um regime de disponibilidade. De certa forma, sujeitos históricos não estão sob a jurisdição de si mesmos, pois estão continuamente despossuídos por suas próprias ações. Não deveríamos falar de uma “consciência histórica”, mas talvez de um “inconsciente histórico”.

A história seria pois o espaço da manifestação de uma força que destitui os indivíduos de seu próprio domínio e esta destituição se realiza da maneira mais acabada na eclosão de uma revolução. Por isto, esta força transmutaria os agentes, modificaria as estruturas das deliberações, destituiria os lugares do poder. Como dirá Reinhart Koselleck, estamos a falar de um “coletivo singular” que:

Permitiu que se atribuísse à história aquela força que reside no interior de cada acontecimento que afeta a humanidade, aquele poder que a tudo reúne e impulsiona por meio de um plano, oculto ou manifesto, um poder frente ao qual o homem pode acreditar–se responsável ou mesmo em cujo nome pôde acreditar estar agindo[[3]](#footnote-3).

Mas poderíamos nos perguntar o que a noção de “plano” está a fazer aqui. Seria mesmo um plano aquilo que parece muito mais nos abrir à deriva e ao impredicado? Ou que há de plano e o que há de aposta em uma revolução? Se é verdade, como dizia Jules Michelet, que “Toda revolução é um lance de dados”, então o que há exatamente de “plano” em um lance de dados? Não deveríamos repensar os filosofemas da decisão, da agência, por fim, da consciência diante dos processos revolucionários? Neste sentido, é interessante lembrar neste contexto como alguém como Hannah Arendt verá nisto um certo paradoxo:

Era como se uma força maior do que o homem interviesse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e a defender sua honra (...) As várias metáforas que mostram a revolução não como uma obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres[[4]](#footnote-4).

Como se vê, o paradoxo aqui ficaria por conta de um fenômeno, feito em nome da liberdade e da autonomia dos indivíduos, ser pensado como a submissão a uma força incontrolada, comparável a fenômenos naturais como ondas, correntezas e turbilhões. Sim, para Arendt os únicos fenômenos políticos de transformação seriam aqueles que confirmam a forma prévia dos indivíduos portadores de interesses e capazes de deliberar através da consolidação de sua vontade autônoma. Há uma psicologia na base desta avaliação política, há uma antropologia no fundamento normativo desta avaliação de processos históricos. É esta psicologia que talvez decaia quando uma revolução eclode. Por isto, talvez devamos levar a sério a possibilidade de que o espanto de Arendt venha do fato das revoluções serem exatamente a emergência de outra forma de kratos, de outra força cuja matriz mereceria uma análise mais detalhada.

Isto nos coloca questões fundamentais a respeito do que significa, afinal, uma ação revolucionária. Quem age e, principalmente, como se age? Agimos como quem executa um plano a ser realizado ou como quem aceita entrar em um movimento incontrolado de deriva? Aqueles que produzem revoluções sabem que estão a faze-lo e o que estão a faze-lo ou são aqueles que aceitam ser suportes de um processo sem horizonte definido?

Compreendamos a importância decisiva deste ponto. É possível dizer que somos ainda tributários de uma concepção de política na qual a noção mesma de força é indissociável de uma ipse. Trata-se de um *krátos* que é manifestação de uma *ipse,* de uma potência de realizar a condição de ser si mesmo. Poderíamos mesmo sugerir como definição: *a democracia, tal como a conhecemos, procura aparecer como o espaço social de manifestação da força de ser si mesmo*. Sua racionalidade baseia-se na crença de que sujeitos partilham um desejo fundamental: o desejo de dotar-se da força de ser si mesmos. O que é, na verdade, apenas o começo do problema, não sua solução. Pois lembremos esta colocação astuta de Jacques Derrida:

Por ipseidade eu subentendo algo como um ‘Eu posso’ ou ao menos o poder que dá a si mesmo sua lei, sua força de lei, sua representação de si, a reapropriação de si na simultaneidade do estar juntos ou da assembleia, do viver junto, como se diz[[5]](#footnote-5).

Ipseidade, ser si mesmo, aparece aqui em uma declinação bastante significativa. Ela aparece indissociável da capacidade de dar para si mesmo sua própria lei, de representar-se a si mesmo e de estar em assembleia na condição de quem conserva para si sua própria força. O que pressupõe uma identidade fundamental entre a lei e o caso, entre a representação e o representado, entre o estar junto e o estar em seu próprio domínio. Identidade esta que tem uma origem, que se origina na sobreposição não tematizada entre um fundamento metafísico e um exercício político.

Tentemos entender melhor este ponto. Insistir que a democracia é o espaço social de manifestação da força de ser si mesmo significa entre outras coisas que, por mais que uma sociedade democrática seja uma sociedade antagônica, caracterizada pelo reconhecimento da produtividade de conflitos sociais, acreditamos normalmente que a multiplicidade das perspectivas pode se incorporar em um *demos,* em um povo, nem que seja expulsando parte da população da condição de povo. Esta multiplicidade pode se incorporar em um *demos*, porque o desdobramento da multiplicidade é a expressão de uma força que nunca sai de si mesmo. Em democracia, *o povo é o nome deste movimento de atualizar o que nunca sai de si mesmo,* de colocar em assembleia o que conserva sua própria determinação*.* Neste sentido, os conflitos sociais aparecem como modos de desdobramento de uma força convergente própria a sociedades que agem de forma imanente, como se tais sociedades fossem, ao mesmo tempo, causa e efeito, origem e produção. Lembremos, por exemplo, Tocqueville falando da América como uma sociedade democrática por excelência, já que seria uma sociedade que: “acts by itself and for itself. There are no authorities except within itself; one can hardly meet anybody who would dare to conceive, much less to suggest, seeking power elsewhere”. A colocação de Tocqueville é interessante por definir a democracia como um corpo político marcado por certa univocidade potencial imanente, univocidade esta que se manifesta e se atualiza através de uma multiplicidade de vozes.

Neste sentido, dizer que a revolução é a emergência de um kratos, de certa forma, sem ipse, que coloca os sujeitos fora da jurisdição de si mesmos implica aceitar que ela coloca em questão os conceitos políticos reguladores de povo, de identidade, de decisão. Talvez por isto, para o pensamento liberal, uma verdadeira revolução é uma monstruosidade que sempre coloca em risco a democracia. Talvez porque uma verdadeira revolução sempre colocará em questão a metafísica imanente à democracia.

**Tempo em ruptura**

Notemos, antes de discutir diretamente este ponto, como o sentido de movimento do que volta ao mesmo ponto, presente na concepção astronômica de revolução, já se perdeu. O advento de uma força até então impredicada produziria consequências maiores e imprevistas na configuração da vida social. As sociedades ganhariam contornos nunca vistos, ou seja, o tempo entraria em um movimento de produção do novo, ele entraria em progressão e colapso. O tempo deixa em definitivo de ser uma *historia magistra vitae* na qual o presente deveria reproduzir os fatos notáveis do passados, como se estivéssemos em um continuum temporal ininterrupto, para ser um movimento sem modelo existente. Ou seja, um tempo em ruptura.

Podemos seguir certas elaborações de Reinhart Koselleck a fim de lembrar como, a partir da Reforma protestante, o tempo parece entrar em aceleração. Era como se o tempo se acelerasse para encontrar a realização de seu destino. Algo disto estará presente na realização mesma do conceito moderno de revolução:

Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado. Ambas as posições, assim como o fato de que a Revolução derivou da Reforma, marcam o início e fim do período aqui considerado[[6]](#footnote-6).

O tempo rompe com as reproduções do passado, ele se projeta em progressão a fim de realizar aquilo que suspende o próprio tempo. Neste sentido,

notemos como o conceito de Revolução reorganizará a experiência do tempo histórico, do tempo em ruptura. Ele se transformará no eixo fundamental da própria noção de política nos séculos XIX e XX. Mas percebamos a peculiaridade desta progressão. Inexiste revolução que não seja, ao mesmo tempo, um movimento para frente e para trás. Toda revolução é, ao mesmo tempo, um processo de ressonância e repetição. 1789, 1848, 1871, 1917, 1949: todas essas datas entram em profundo processo de ressonância, como se fosse questão de reinscreve-las constantemente. Elas atualizam as outras, ressuscitam seus atores, criando uma outra forma de continuidade processual. E a primeira dessas datas, 1789, só pode existir ao se ver como repetição da antiguidade grega e romana:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’. Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de ‘agoras’, que ele fez explodir do continuum da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma antiga como a moda cita um vestuário antigo[[7]](#footnote-7).

Pode parecer um paradoxo que a produção do novo seja feita sempre com recurso à redenção do passado. Mas isto nos mostra como o tempo em ruptura da revolução não é nem nunca será a anulação do passado. Ele será sua contração, a contração do tempo em um tempo de atualização espectral que dá a cada gesto a densidade de um multiplicidade de momentos.

O que nos permite colocar uma questão importante, a saber, o que significa um tempo, como o nosso, para o qual o conceito de revolução parece ter perdido toda relevância? Que tipo de tempo é o nosso no interior do qual esta contração produzida pelas revoluções parece não ter mais lugar? Pois lembremos como, a partir dos anos oitenta do nosso século, seu lugar central no processo de realização das expectativas de emancipação social será cada vez mais questionado. Este abandono foi feito, muitas vezes, em nome de análises históricas que apontavam para, em larga medida, três fatores, a saber: a transformação dos processos revolucionário do século XX em sociedades burocráticas, a inexistência atual de sujeitos políticos capazes de se colocar como agentes naturais da ação revolucionária desde a integração da classe trabalhadora do proletariado ao estado do bem-estar social; por fim, a dependência do conceito de revolução em relação a uma filosofia da história de cunho teleológico e necessitarista. Como se a revolução, como forma de insurgência, fosse indissociável da perda de seu élan transformador, a partir do momento em que passasse à condição de governo, ou indissociável de uma teleologia que destrói toda possibilidade de acontecimentos em prol de uma filosofia do progresso histórico.

Mas argumentos historicamente situados desta natureza são limitados. Que as primeiras realizações do conceito de revolução tenham se esgotado não implica que estejamos diante de uma limitação imanente à potência do próprio conceito. Da mesma forma que as primeiras atualizações do conceito de república demonstraram-se falhas sem que o próprio conceito de república fosse, por isto, descartado. A revolução é um conceito a ser construído a partir de sua revisão interna. Para além do problema complexo da violência (até porque, há situações nas quais a insurreição revolucionária tem violência direta meramente residual), deveríamos insistir no fato de haver outra força que a revolução permite emergir e é isto que as teorias atuais da democracia tem dificuldade em aceitar, ou seja, que na esfera do político a primeira transformação necessária seja no conceito de “força”.

Não se trata apenas de pensar a revolução como emergência da força de outros agentes que até então estavam em posição subalterna ou não-contada. Trata-se de compreender que a revolução é, inicialmente, processo de destituição da própria noção de agência que até agora imperou. Antes de ser uma ação ou um conjunto coordenado de ações, uma revolução é a destituição de certa agência, ela é o abandono de certa ideia de ação e, assim, o fim de certo conceito de sujeito. Por isto, toda revolução é o campo de emergência de uma força até então impossível de passar a existência e de uma subjetividade até então impredicada.

**O contágio entre estética e política**

É neste ponto que podemos abordar a hipótese da revolução moderna como produção de um contágio entre política e estética. Primeiro, é claro que um dos eixos fundamentais sobre a noção de tempo em ruptura vem inicialmente da estética, em especial, da chamada *Querelle des anciens e des modernes*. É aqui que pela aparece primeira vez a noção de tempos modernos como horizonte de auto-certificação que não apela mais à repetição de tradições e autoridades estabelecidas. À arte cabe a repetição imemorial dos padrões dos antigos ou deve ela saber impor padrões próprios a singularidade do presente? Os padrões antigos são insuperáveis e exemplos sempre a imitar ou há um progresso dos materiais que faria a superioridade da arte do presente? Essas questões inauguravam a consciência da irredutibilidade dos tempos modernos, da ruptura própria ao moderno. Lembremos, por exemplo, de Charles Perrault, representante dos modernos ao dizer, em um texto de 1688-1692:

Não digo que os séculos de Alexandre e de Augusto tenham sido bárbaros, eles foram tão polidos quanto puderam ser, mas pretendo que a vantagem que tem nosso século de ter vindo por último e de ter aproveitado os bons e maus exemplos dos séculos precedentes o fez mais o sábio, o mais polido e o mais delicado de todos. Os Antigos disseram boas coisas misturadas a coisas medíocres e ruins, mas os Modernos tiveram a felicidade de poder escolher, eles imitaram os Antigos no que estes tinham de bom, eles se dispensaram de segui-los no que estes tinham de ruim ou de medíocre[[8]](#footnote-8).

O último século tem a vantagem de progredir em relação aos demais, de aperfeiçoar o que recebe, pois a excelência ainda não foi alcançada em toda sua extensão. As artes nos mostrariam assim a possibilidade de formas em progressão. Como veremos, esta questão foi fundamental para a consolidação da consciência de um tempo histórico em ruptura e em progressão contínua que encontrará sua expressão política privilegiada sob a forma da revolução como destino.

No entanto, há uma dialética que devermos saber como manobrar aqui. Como disse anteriormente, Robespierre via-se como alguém a ressuscitar os antigos:

A revolução francesa não se queria moderna, ao contrário, ela gostaria de restabelecer uma ordem natural na sociedade que teria sido modificada pelos progressos das ciências e das artes. Arriscando confundir o antigo e o original, ela pensava encontrar nos gregos e romanos os exemplos os mais perfeitos[[9]](#footnote-9).

Mais do que simplesmente romper com o passado, a verdadeira questão posta pela revolução é a capacidade de operar em um tempo plástico no qual nada está definitivamente morto. A consciência de modernidade não será apenas a consciência de um tempo que deve encontrar em si mesmo seus próprios critérios de auto-certificação. Ela será o advento da consciência da simultaneidade e da reversibilidade contínua.

No entanto, há um elemento decisivo que fará da estética o campo de uma outra política e ele concerne exatamente o conceito de “força”. É importante insistir na matriz estética, neste contexto, para cortar curto uma forma de deslegitimar as ações revolucionárias como secularizações de pressuposições teológicas e messiânicas. Como se o tempo em ruptura que o conceito de revolução expressa fosse, ao fim e ao cabo, herdeiro direto de um necessitarismo que só se sustenta por basear-se na crença da Providência da história.

Gostaria de mostrar, no entanto, como esta matriz de interpretação é mobilizada para desqualificar a revolução enquanto projeção messiânica. Contra ela, devemos lembrar como, ao contrário, revoluções são processos temporais marcados pela contingência, pela abertura e pela reconfiguração das dinâmicas da ação. Sua matriz não vem da teologia, ela vem da estética. Pois foram as artes que nos ensinaram a incorporar, no interior da vida social, a figura de uma força que é, ao mesmo tempo, produto da ação humana e superação do horizonte da ação guiada pela consciência. Ao que é a realização de nós mesmos para além de nós mesmos.

Esta consciência de uma força que ultrapassa nosso horizonte de controle já estava presente no Ocidente ao menos desde os gregos. Lembremos, por exemplo, como na Grécia Antiga os modos musicais eram estritamente associados à produção de certos afetos. Assim, por exemplo, o modo mixolídio seria associado a afetos lamentosos, da mesma forma que o modo lídio produziria afetos mais próximos da embriaguez, da moleza e da preguiça. Lembremos, neste sentido, da razão pela qual Platão interdita certos modos serem executados no interior da República. Há uma relação profunda entre música e efeito moral que aparece, por exemplo, no seguinte diálogo entre Sócrates e Adimanto :

- Logo o posto de guarda devem eles erigi-lo, ao que parece, nesse lugar : na música / - Não é por aí que a inobservância das leis facilmente se infiltra passando despercebida? / - É – confirmei eu – a modo de brincadeira, e como quem não faz nada de mal. / - Nada mais faz, na realidade, do que introduzir-se aos poucos, deslizando mansamente pelo meio dos costumes e usanças. Daí deriva, já maior, para as convenções sociais; das convenções passa às leis e às constituições com toda a insolência, ó Sócrates, até que, por último, subverte todas as coisas na ordem pública e na particular[[10]](#footnote-10).

Notemos um ponto importante neste trecho. A força dada por Platão à música, sua capacidade de deslizar por meio dos costumes até subverter todas as coisas na ordem pública e particular é indissociável do que poderíamos chamar de sua ação inconsciente. A música tem uma força de παρανομια, de estar fora do nomos, que se desenvolve de maneira λανθανει, sem se fazer perceber, de forma furtiva. Daí porque são as fronteiras da música que a polis deve primeiramente controlar se não quiser ser tomada por subversões. Muito mais do que limitar a circulação de certos efeitos morais na cidade, há um problema mais fundamental vinculado à música enquanto tal. Pois trata-se de impedir que ela se desenvolva como força do que não se controla. Se a educação precisa contrabalançar a música pela ginástica, operando pela neutralização de dois princípios antagônicos é porque, sem o exercício de auto-controle próprio à ginástica a música nos feminiza. Ela feminiza no sentido grego de nos colocar diante de paixões que nos assujeitam, no sentido (expressão da misoginia grega) de sujeitos que não são mais senhores de si. A música não nos leva a ser autônomos pois nos mostra, pelo seu próprio mecanismo, como deixamos de ser senhores de nossos afetos, como somos causados por afetos que nos são externos, como ficamos a mercê da heteronomia. Por isto, a comunidade política exige que a arte mais insidiosa, mais apta a subverter as coisas na ordem pública e particular, seja submetida de forma estrita a uma moral, seja limitada no desenvolvimento imanente de seus materiais, seja submetida a estereotipia de suas reproduções.

Esta associação entre música, moral e política continuará praticamente intocada até Rousseau, um filósofo muitas vezes visto como precursor do romantismo mas com uma teoria musical, em larga medida, paradoxalmente anti-romântica devido ao seu naturalismo extremo. A discussão de Rousseau vincula a expressão musical à “voz da natureza” que se expressa sem afetação através da objetividade própria à entonação e aos acentos da fala comum. O que explica porque Rousseau insistirá no canto (raiz de toda fala) como fundamento da expressão musical. Esta expressão musical próxima da fala instaura, por sua vez, um regime de presença garantido pela partilha de um fundamento ancorado no seio da natureza, pensada aqui como polo positivo doador de sentido, como transparência e proximidade.

Tal proximidade, e este ponto é decisivo, teria a força de instaurar um espaço político comum baseado na autenticidade dos costumes e na limitação da disseminação da representação devido ao ideal estético de clareza e comunicação (o que explica boa parte da luta de Rousseau contra uma música na qual a expressão melódica estaria submetida aos jogos e modulações harmônicas). Esse naturalismo musical, que submete a música ao “prazer moral da imitação”[[11]](#footnote-11) enquanto sonha com o advento de uma comunidade política por vir (ou seja, há uma submissão completa entre música e moral em Rousseau, tal como houvera antes em Platão), faz da expressão do compositor o uso consciente de efeitos objetivamente determinados. Ou seja, faz da expressão do compositor a mera imitação dos afetos objetivamente dispostos. Daí porque o compositor deve: “conhecer ou sentir o efeito de todos os caráteres a fim de levar exatamente este que ele escolheu ao grau que lhe convém”[[12]](#footnote-12). Da mesma forma, os instrumentos terão sua expressão própria: a flauta é tenra, o trompete é guerreiro, a trompa é majestosa, etc. Ou seja, aqui também trata-se muito mais de *representação* de regimes gerais e estáveis de afecção do espírito, de uso objetivo de uma paleta de efeitos disponíveis, do que propriamente de *expressão.*

Notemos como a crítica da alienação em Rousseau serve-se da música como horizonte de reconstrução da capacidade instauradora da linguagem e recuperação de dimensões sociais de autenticidade. Rousseau é consciente de que a alienação social é indissociável da degradação da linguagem no espaço político. Lembremos de como termina seu *Ensaio sobre a origem das línguas*: “toda língua com a qual não nos fazemos escutar pelo povo em assembleia é uma língua servil; é impossível que o povo seja livre e fale uma língua destas”[[13]](#footnote-13). Uma língua que o povo em assembleia não escuta é aquela desprovida de eloquência, afastada da persuasão por separar o povo, por ser apenas uma fala em nome próprio, reduzida a sua condição instrumental de descrição de interesses. “A primeira máxima da política moderna”, dirá Rousseau, é: “os sujeitos devem permanecer separados” e é a língua degradada à sua dimensão instrumental e comunicacional que os separa. A língua do povo em assembleia, ao contrário, é aquela mais próxima do canto e da música. De certa forma, para Rousseau, *não há assembleia sem música.* No entanto, mais uma vez, a força política da música exige a recusa de sua autonomia, a recusa do desenvolvimento imanente de seus materiais. Para preencher sua força política própria, a música deve se submeter a uma moral, ela não deve criar um ethos a partir do desenvolvimento imanente de seus materiais. Por isto, trata-se de exigir a fundamentação dos modos de expressão em um solo natural e originário pensado como horizonte normativo estrito.

Em todos esses casos, fica clara a ideia de que, diante das artes, a sociedade encontra uma força que pode derivar ao descontrole. Por isto, o exercício político de regular através de sua submissão à uma moral que garanta a reprodução material das formas hegemônicas de vida. Uma arte liberada da moral, como a modernidade produzirá de forma paulatina, será a matriz para o redimensionamento da experiência política e sua transformação efetiva. A era das revoluções será também a era do sublime, da expressão desprovida de mimesis, da autonomia da forma estética que aponta para o advento de uma comunidade por vir. Estes dois processos são completamente interligados e incompreensíveis se não aceitamos suas relações.

**Estrutura do curso**

Neste sentido, a fim de levar a cabo o projeto de pensar os processos de contágio entre revolução política e instauração estética, proponho um curso que tem três módulos nos quais será questão de três momentos da relação entre revolução política e instauração estética: o iluminismo francês, o pensamento revolucionário marxista com seus vínculos com o romantismo e a relação entre modernismo e revolução no século XX. Cada um desses módulos deve durar algo em torno de quatro seminários.

No primeiro módulo, será questão da relação entre estética e política no iluminismo francês. Acompanharemos a constituição da noção de “tempos modernos” desde a querela dos antigos e modernos e chegaremos às críticas de Rousseau à alienação da sociedade moderna (“Ensaios sobre a origem das línguas”), assim como a defesa do progresso feita por Condorcet (‘Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano”).

No segundo módulo, será questão das relações entre romantismo e revolução. Começaremos pela consolidação da filosofia da história em Hegel (“Curso sobre a filosofia da história- introdução”) e trabalharemos os Manuscritos econômicos-filosóficos e o 18 do Brumário, de Marx. A ideia fundamental é defender não apenas o paradigma estético como horizonte fundamental de crítica à alienação em Marx, um pouco como já se fez (Habermas, Alfred Schmidt), mas tentar expor as matrizes estéticas do conceito de sujeito revolucionário em Marx. Isto exigirá uma discussão a respeito da constituição da noção de proletariado, para além de sua descrição como classe sociológica dos trabalhadores que não tem nada mais que a possibilidade de venda de sua força de trabalho como mercadoria. Conto fazer isto através da operação a mais improvável possível, ou seja, recuperando o desenvolvimento de certos princípios formais de construção no romantismo musical e em suas categorias de expressão, de sublime e de autonomia.

Por fim, o terceiro módulo será dedicado às relações entre modernismo e Revolução Russa. O texto a ser lido é “Estado e revolução”, de Lenin, além

1. SCHILLER, Friedrich; A educação estética do homem, p. 129 [↑](#footnote-ref-1)
2. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 42 [↑](#footnote-ref-2)
3. KOSELLECK, Reinhart; Futuro passado, p. 51 [↑](#footnote-ref-3)
4. ARENDT, Hannah; Sobre a revolução, p. 81 [↑](#footnote-ref-4)
5. DERRIDA, Jacques; Voyous, p. 30 [↑](#footnote-ref-5)
6. KOSELLECK, Reinhart; Futuro passado, p. 25 [↑](#footnote-ref-6)
7. BENJAMIN, Walter; Sobre o conceito de história, p. 230 [↑](#footnote-ref-7)
8. PERRAULT, Charles; Parallèle des Anciens e des Modernes, p. 367 [↑](#footnote-ref-8)
9. MILNER, Jean-Claude; Relire la révolution, p. 11 [↑](#footnote-ref-9)
10. PLATAO, *A República,* Calouste Gulbenkian : Lisboa, 424c [↑](#footnote-ref-10)
11. ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Dictionnaire de musique*, Paris: Actes Sud, 2007, p. 208 [↑](#footnote-ref-11)
12. Idem, p. 207 [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem, *Essai sur l’origine des langues,* [↑](#footnote-ref-13)