

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Lucas Pereira Novaes

O ESQUECIMENTO DA REVOLUÇÃO AMERICANA EM
THE EDUCATION OF HENRY ADAMS

Vitória da Conquista
fevereiro de 2015

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

Lucas Pereira Novaes

O ESQUECIMENTO DA REVOLUÇÃO AMERICANA EM
THE EDUCATION OF HENRY ADAMS

Lucas Pereira Novaes

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração : Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ramos Dolabela Chagas

Vitória da Conquista
Fevereiro de 2015

Novaes, Lucas Pereira
N8566e **O esquecimento da revolução americana em *The Education Of Henry Adams* .**
orientador Pedro Ramos Dolabela Chagas - Vitória da Conquista, 2015.
f.103

Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2015.

1 Henry Adams. 2. Esquecimento. 3. Memória. 4. Revolução Americana.
5. Hannah Arendt. I. Chagas Pedro Ramos Dolabela. II. Universidade
Estadual do Sudoeste da Bahia. III. Título.

Título em Inglês: Forgetting the American Revolution in The Education Of Henry Adams

Palavras-chaves em inglês: Henry Adams. Forgetting. Memory. American Revolution. Hannah Arendt.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

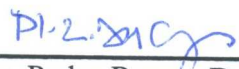
Banca Examinadora: Prof. Dr. Pedro Dolabela Chagas (presidente), Prof. Dr. Nilton Milanez (membro titular), Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo (membro titular), Prof^a Dr^a Edvania Gomes da Silva (membro suplente), Prof^a Dr^a Sandra Mara Sroparo (membro suplente).

Data da Defesa: 27 de fevereiro de 2015.

Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Pedro Ramos Dolabela Chagas (UESB)
(Orientador)


Prof. Dr. Nilton Milanez (UESB)


Prof. Dr. Caetano Waldrigues Galindo (UFPR)

Suplentes

Prof^a. Dr^a. Edvânia Gomes da Silva (UESB)

Prof^a. Dr^a. Sandra Mara Stroparo (UFPR)

Local e Data: Vitória da Conquista, 27 de fevereiro de 2015.

Resultado: APROVADO

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela concessão da bolsa durante esse tempo de pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pedro Ramos Dolabela Chagas, pelos anos de paciência e tolerância, de convivência e de auxílio no campo da pesquisa.

Aos membros das bancas de qualificação e de defesa da dissertação, pelas contribuições.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade; aos professores do programa, especialmente ao Prof. Dr. Jorge Miranda, ao Prof. Dr. Edson Silva de Farias, às Prof^{as}. Dr^{as}. Maria da Conceição Fonseca Silva e Prof^{as}. Dr^{as}. Lívia Diana Rocha Magalhães; aos funcionários do colegiado, nas pessoas de Giselle, Milena e Andréia; ao Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas e ao Prof. Dr. Nilton Milanez, pela colaboração e pelas contribuições no exame de qualificação.

À minha família, nas pessoas de meus pais, Uiraçu e Ester, e meus irmãos, Daniel, Marcos, Paula, Priscilla e Carol, pelo seu amparo, consolo e colaboração sem medida.

A Gabi, pela convivência, pela amizade e afeição especiais, a seus pais, Sérgio e Cláudia, pela compreensão e pela benevolência com que sempre me acolheram, à sua irmã, Isa, também pelo hospitalidade e simpatia, e a seus familiares; às amigas, Paulinha e Laila, pela indulgência e pelo desvelo com que – apesar de mim – sempre trataram nossa amizade; aos amigos, Alan, Bruno, Ivan, José Carlos, Fábio, Gabriel, Karleandro, Tony, pela irmandade – todos vocês fizeram estes quase dois anos menos vazios (e a solidão do estudo menos solitária...).

Aos colegas de mestrado, especialmente a André e Antônio, pela assistência e pelo companheirismo. A Danilo e a Franklin, pela companhia e pela colaboração em um importante ano de pesquisa que antecedeu o mestrado.

Aos meus padrinhos, Elton e Rita; aos amigos, Kathleen, Elton Becker, Maria do Carmo, Marquinhos, Milton, Nilma, Marília, Cristiane, Bel.

À Irmã Cristina Freitas, à prof^a. Rosi Ávila, aos colegas e funcionários do Colégio Nossa Senhora de Fátima; a Renata e Roberta; a Bite e Sílvia.

Ao Monsenhor Carvalho, pela diligência e sabedoria; ao Pe. Gérson, pela alegria.

A todos aqueles que me esqueci de nomear aqui, mas que, ainda assim, não precisam ser nomeados para ser lembrados.

RESUMO

Esta dissertação tem como principal objetivo investigar de que maneira a proposição do *esquecimento* da Revolução Americana e de seu legado político e filosófico, tal como é veiculada pela filósofa política Hannah Arendt, é tratada em uma obra autobiográfica do historiador e intelectual americano Henry Adams, *The education of Henry Adams*, publicada no início do século XX. O texto aborda, também, a existência da diferenciação entre dois padrões revolucionários, importantes tanto para o entendimento antigo sobre o fenômeno *revolução*, quanto para a definição moderna do termo e suas implicações para a interpretação sobre os acontecimentos da Revolução Americana. Para além da discussão sobre a Revolução Americana, a autobiografia de Henry Adams é abordada no intuito de averiguar como Adams reage ao que compreende como esquecimento do legado revolucionário, como afirma a ineficiência do legado para a orientação da política no século XIX e como prediz as consequências para o homem despreparado para lidar com desconhecidas e novas “forças” que estão a surgir na sociedade moderna do século XX.

PALAVRAS-CHAVE

Henry Adams. Esquecimento. Memória. Revolução Americana. Hannah Arendt.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to study how the proposition of the *forgetting* of the American Revolution and its political legacy – as it is formulated by the political philosopher Hannah Arendt – is considered in an autobiographical work by the American historian and intellectual Henry Adams, that is *The education of Henry Adams*, published in the beginning of twentieth-century. This dissertation also approaches the difference between two revolutionary patterns, which are relevant both to the ancient understanding of the *revolution* phenomenon, and the modern definition of the concept, also their implications towards an interpretation about the events of the American Revolution. In addition to the American Revolution debate, Henry Adams' autobiography is discussed with a purpose in mind: to comprehend how Adams reacts towards what he understands as the forgetting of revolutionary legacy, how he ratifies the inefficiency of this legacy for the political life in the nineteenth-century and how he foretells the consequences for the unprepared man to deal with unknown and upcoming new “forces” in the twentieth-century's modern society.

KEYWORDS:

Henry Adams. Forgetting. Memory. American Revolution. Hannah Arendt.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	8
2 A “EDUCAÇÃO” POLÍTICA AMERICANA	12
2.1 A importância dos “inícios”: a configuração dos Estados Unidos	12
2.2 A experiência de <i>Fundação</i> nas colônias americanas – e consequências.....	15
2.3 <i>Novus Ordo Seclorum</i> : uma nova ordem?	22
2.4 Harmonia e ordem políticas	29
2.5 Estabilidade e continuidade: o legado para a posteridade	35
3 REVOLUÇÃO	40
3.1 O que é <i>revolução</i> ?	40
3.2 As distintas (e antagônicas) ambições revolucionárias: <i>practical politics</i> vs. <i>metaphysical abstractions</i>	50
3.3 O <i>fruto</i> de uma revolução: a estabilidade regida por uma Constituição	57
4 THE EDUCATION OF HENRY ADAMS E O ESQUECIMENTO DA REVOLUÇÃO AMERICANA	72
4.1 O(s) propósito(s): a “educação” e <i>A Study of Twentieth-Century Multiplicity</i>	72
4.2 O “diagnóstico” de Adams: fracasso e frustrações.....	75
4.3 O dínamo e a Virgem.....	85
4.4 As “respostas” de Adams: predições, receios e temores	92
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS.....	99

1 APRESENTAÇÃO

Este texto tem como principal preocupação a investigação sobre a natureza da Revolução Americana, sucedida no último quarto do século XVIII, e suas implicações para a vida política dos Estados Unidos, mas mais especificamente o exame sobre a veiculação da ideia de *esquecimento* de uma natureza “original” da Revolução tal como é tratada na mais conhecida obra do ensaísta, intelectual e historiador Henry Adams, a sua autobiografia, *The education of Henry Adams*, idealizada e escrita no início do século XX.

A Revolução Americana foi o acontecimento essencial para o estabelecimento de uma nova nação na América, os Estados Unidos, no fim do século XVIII; foi ela, talvez, a principal responsável pela moldagem dos governos republicanos na era moderna, com a criação e organização das instituições democráticas tal como as conhecemos hoje, como a fundação de um aparato governamental responsável pela estabilidade política e administrativa e, ao mesmo tempo, renovação no interior das sociedades, utilizando-se, principalmente, da aplicação e efetivação do equilíbrio entre os chamados “três poderes” – o Executivo, o Legislativo e o Judiciário, inexistentes como hoje o conhecemos até o advento da Revolução Americana –, da utilização das eleições, do sufrágio e da representação política em um Congresso, do conceito federativo para a organização da administração pública, princípios todos previstos e amparados por um documento escrito, acordado pelos representantes do povo (idealmente, pelo próprio “povo”), uma Constituição.

A república, por ser idealizada e imaginada pelos Fundadores na nação americana, os responsáveis pelo advento do movimento revolucionário naquele país, ancorava-se em certos princípios fixos, que, radicados na *fundação* dos Estados Unidos – nessa mesma origem das instituições políticas surgidas na conclusão do processo revolucionário –, seriam vistos como recursos políticos e morais perenes para as gerações que seguissem à Revolução, o lugar para onde olhariam os homens de qualquer tempo, de qualquer “presente”, pois o passado lhes fornecia o guia e as direções apropriadas para orientar suas ações que diziam respeito ao campo político, mas, sobretudo, ao próprio destino da sociedade. O retorno ao passado revolucionário se tornaria não somente o refúgio, mas o remédio para os problemas que inevitavelmente surgissem no seio da república.

É por esse motivo que a Revolução Americana desenvolve uma contínua necessidade de *lembrança* e *rememoração*, de recordação da obra e práticas políticas

efetivadas para salvaguardar o bem-estar comum, a segurança e a paz, a prosperidade, a “busca da felicidade” por parte dos cidadãos e o espaço para o exercício das liberdades, tal como os revolucionários compreendiam ser sua tarefa ao empreender uma Revolução. Essa lembrança se localiza, está claro, no próprio ato da Revolução – ou como os americanos tendem a denominar, da Fundação – e é por meio dela que se desenvolvem e se emendam as novas práticas, as práticas do presente, porque no recurso ao conhecido e ao experimentado pelo tempo está a relevância do empreendimento concretizado pelos homens da Revolução.

A filósofa política Hannah Arendt, ao estudar a ocorrência das *revoluções* no século XVIII, designa o legado do empreendimento político dos revolucionários americanos de “tesouro” da Revolução, mas, igualmente, chama a atenção para um fenômeno moderno sobre o olhar da historiografia e o olhar dos próprios americanos sobre a Fundação de seu país: o fenômeno do *esquecimento* da “tradição revolucionária” americana, ou seja, o esquecimento das realizações da Revolução e o conseqüente abandono do recurso ao passado revolucionário como criador e formador das instituições republicanas, como amparo para o presente, como expediente para os problemas que surgem com o tempo no interior ou no exterior do âmbito político. O “tesouro” revolucionário havia-se tornado, para Arendt, um “tesouro perdido”.

Mas Hannah Arendt não fora a única a destacar a existência de uma “intenção original” dos revolucionários, tal como a denomina Russell Kirk, e o seu abandono e esquecimento. No decorrer do século XIX e início do século XX, o intelectual Henry Adams, membro de uma notória família que teve participação ativa na vida política americana por mais de um século, identificaria, de maneira semelhante, o abandono dos princípios republicanos que remontavam à Fundação dos Estados Unidos por meio do esquecimento do “espírito revolucionário”, que passou a não mais conduzir a vida política americana, mas a pertencer somente ao passado, sem ligação com o presente.

Henry Adams se torna a testemunha de um processo que ele mesmo denomina “degradação”. O ideal republicano do século XVIII e da Revolução fora colocado de lado, ou por conta do desprezo daqueles que deveriam sustentá-lo por meio da memória do espírito da Revolução (a própria classe política, herdeira do pensamento que se desenvolveu entre os revolucionários da América), ou porque o próprio ideal sucumbira diante das transformações por que passaram os Estados Unidos no século XIX, seja por meio do surgimento de uma sociedade industrial (ao contrário da sociedade majoritariamente rural do tempo colonial e da época da Revolução), seja pela própria modificação das relações democráticas e das esferas de governo e da administração pública.

Para melhor compreender esse “esquecimento”, foi necessário, primeiramente, examinar de que maneira a Revolução Americana desenvolveu e moldou um pensamento que lhe é específico, uma “educação” americana, conforme expressaram as reivindicações realizadas pelos colonos ainda na América inglesa colonial (preocupação apontada pelo primeiro capítulo desta dissertação), para, em seguida, afirmar de que maneira esse pensamento é originário de uma ideia também característica que os americanos possuíam do fenômeno da revolução, distante, por exemplo, da compreensão derivada dos propositores de uma outra revolução, a Francesa, também do fim do século XVIII (como fica demonstrado no segundo capítulo) e de como a confusão com os dois fenômenos revolucionários revela o esquecimento da proposta ou “tradição revolucionária”, como Arendt a chama, dos colonos americanos. A obra de Henry Adams, *The education of Henry Adams*, matéria do último capítulo, tratará, basicamente, da distância entre a formação que a Revolução Americana legou às gerações que a sucederam e o presente (do século XIX em que viveu) que não sofre influência dela, pois a esqueceu, além da ineficiência de uma “educação do século XVIII”, em suas palavras, para um mundo completamente transformado e diferente do mundo em que essa “educação” fora gerada.

Por fim, para tratar de algo que não se relaciona diretamente com o conteúdo, é útil destacar duas notas importantes sobre aspectos do texto. Uma delas diz respeito às traduções das citações, pois a maior parte das fontes se encontra em inglês (mesmo a obra de Tocqueville, que escreveu, originalmente, em francês), mas a opção, em benefício da leitura, foi por traduzir todas as citações em inglês, *exceto* as citações da obra estudada aqui, *The education of Henry Adams* (as dúvidas a respeito de termos se encontram ou em notas, ou em menções à língua de origem); a outra nota diz respeito às dúvidas que podem surgir quando algum membro da família de Henry Adams – seus antepassados ou contemporâneos – é citado. A alusão repetida a Henry Adams (1838-1918) é feita para evitar confusão com alguns dos “Adams” citados ou mencionados aqui, ainda que de passagem, nomeadamente: 1) John Adams (1735-1826), segundo presidente dos Estados Unidos, bisavô de Henry; 2) Samuel Adams (1722-1803), primo segundo de John Adams; 3) John Quincy Adams (1767-1848), sexto presidente dos Estados Unidos, avô de Henry e filho do primeiro; 4) Charles Francis Adams, Sr. (1807-1886), congressista, diplomata e embaixador americano, pai de Henry; 5) Charles Francis Adams, Jr. (1835-1915), militar na Guerra Civil americana e, logo após, executivo de uma empresa, irmão de Henry; 6) Brooks Adams (1848-1927), historiador e cientista político, irmão mais novo de Henry. As citações dos membros da família Adams

podem ser identificadas pelo contexto ou com o auxílio de abreviaturas ao lado do sobrenome; a referência a todas as citações de Henry Adams é feita somente pelo sobrenome: ADAMS.

2 A “EDUCAÇÃO” POLÍTICA AMERICANA

2.1 A importância dos “inícios”: a configuração dos Estados Unidos

A historiografia de uma nação se constitui, também, como a história de uma origem – ou uma busca pela origem e pelos “inícios”. Para a história das nações do continente americano (o *NovoMundo*, que fora descoberto pelo *Velho Mundo*), as “origens” ocupam lugar preponderante, pois é a sua compreensão essencial para o entendimento da formação dessas nações modernas. Se o processo de formação de cada nação guarda consigo características muito peculiares, é a investigação dos “inícios” que está presente, por exemplo, na historiografia de inúmeros países, como é o caso dos Estados Unidos, quando se deseja chegar às razões para a consolidação dessa “grande nação”, o lugar “onde os homens civilizados escolheram para tentar construir uma sociedade sobre novas fundações” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 44).

As “novas fundações” na América inglesa (isto é, as colônias que se tornariam os Estados Unidos) – as “teorias até então desconhecidas ou consideradas inaplicáveis”, que comporiam um “espetáculo para o qual a história passada não preparou o mundo” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 44) – eram assim consideradas por corresponderem ao surgimento de “um organismo político inteiramente novo” (ARENDDT, 2011a, p. 185), a república, cujas consequências imediatas dificilmente poderiam ser previstas.

É precisamente pelas consequências advindas do processo de colonização inglesa no continente americano, pela introdução do “experimento” republicano, que os “inícios” adquirem relevância. Os motivos pelos quais também o viajante Tocqueville tentou compreender a sociedade americana do século XIX passam pela observação daquelas “novas fundações”, porque estão mais estritamente relacionadas ao acontecimento ultimamente responsável pelo futuro surgimento de um novo país: a Revolução Americana.

Em meio a este acontecimento¹, os americanos proclamaram, em 1776, a separação das colônias – que futuramente formariam um país – de sua metrópole, a Inglaterra, por meio de uma *Declaração de Independência*, que apartaria o destino político dos colonos da pátria da qual procederam. Depois da ratificação da independência por meio de um documento, é natural questionar como os antigos colonos agora se comportariam no intuito de ordenar

¹ Como veremos no decorrer do capítulo.

politicamente os territórios que pertenceram outrora aos britânicos, ou como melhor disporiam as instituições de governo em favor da organização que almejavam alcançar para os Estados “livres e independentes”² (as antigas colônias) que surgiram após a independência.

A organização dos novos “Estados” americanos dizia respeito à sanção de instituições de governo que já vigoravam no período colonial, mas, igualmente, à instituição do organismo republicano “com o auxílio de uma Constituição” (ARENDR, 2011a, p. 185), cuja elaboração foi consequência tardia dos acontecimentos revolucionários na América inglesa. A Constituição americana corroboraria as ambições dos representantes dos Estados de estabelecer, juntamente com uma república, a “fundação da liberdade” (BRACON apud ARENDR, 2011b, p. 203), o espaço público e político para o exercício da(s) liberdade(s). Nesse sentido, as ações dos cidadãos ingleses responsáveis pela Revolução e pela composição da Constituição se confunde com o estabelecimento – ou fundação – da própria nação americana.

Mesmo no século XX, mais de cem anos depois de concluído o processo revolucionário no Estados Unidos, o historiador e intelectual Henry Adams ecoaria essa percepção do significado da fundação de um país unida ao desenvolvimento de uma constituição e de uma ordem institucional que lhe são próprias. Falando de si mesmo, Adams enumera, ao fim da vida, princípios em que acreditara, pois ele “had stood up for his eighteenth century, his Constitution of 1789, his George Washington, [...] and his Plymouth Pilgrims [...]” (ADAMS, 2002, p. 259). Na citação de Adams, estão reunidos os princípios, segundo ele, representativos da Revolução Americana e da Fundação da República, figurados pelo “século XVIII”, pela Constituição, pelo primeiro presidente americano, George Washington, e pelos “Peregrinos”, os ingleses que primeiramente habitaram a América e fundaram as colônias em Plymouth.

Mas o que pode significar a “defesa” dos princípios incorporados pela Constituição ou simbolizados pelo “século XVIII”? Ou em que medida a história colonial americana (ou uma origem, os “Plymouth Pilgrims”) pode ser “defendida”, como Henry Adams a defende? (e de quê?). Por que, na verdade, Adams, ao lembrar do passado nacional, fala dele em termos de “princípios” ou “convicções”?

A passagem alerta para a associação no imaginário político americano de uma *Fundação* quase mítica, a ser explorada pela historiografia como responsável pelo desenvolvimento e orientação das instituições que passaram a existir na América, e também

² O termo é da *Declaração de Independência* americana.

parece obedecer àquele convite que fizera Tocqueville se referindo ao modo como se deve comportar o estudioso da sociedade americana – “Retorna ao início”:

O homem por inteiro está lá, por assim dizer, na criança ainda em fraldas em seu berço. Algo similar acontece entre as nações. Povos sempre sentem os efeitos de suas origens. As circunstâncias que acompanharam seu nascimento e foram úteis ao seu desenvolvimento influenciam todo o resto de seu curso. Se fosse possível para nós voltar aos elementos das sociedades e examinar as primeiras lembranças [*memorials*] de sua história, estou certo de que nós seríamos capazes de [no passado] descobrir a primeira causa de preconceitos, hábitos, paixões dominantes, de tudo o que ultimamente compõe o que é chamado caráter nacional [*national character*] (TOCQUEVILLE, 2010, p. 46).

A referência ao “natural e tranquilo desenvolvimento de uma sociedade” a partir de um “ponto de partida” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 47) é útil à compreensão da relevância da ideia de *Fundação* para a história americana. Por essa razão, importa mais entender que, no pensamento político americano, a *fundação* não diz respeito simplesmente às primeiras migrações da Europa ao novo continente, mas constitui, mais amplamente, o próprio estabelecimento da nova ordem republicana, da independência das colônias inglesas, do rearranjo ou mesmo formação e criação das instituições, como a consolidação da divisão de poderes ou o surgimento de assembleias ou de um Supremo Tribunal.

Esse raciocínio da *Fundação* sempre pareceu funcionar para os americanos que mantiveram firme a “crença” revolucionária³ no respeito aos contratos, especialmente o maior deles, a Constituição, como fundamento para a preservação das liberdades que reclamavam dos britânicos e para a conservação da ordem, tão necessária para o exercício do poder político pelos cidadãos, o povo que habitava as colônias, ou mesmo o combate à tirania que enxergaram os colonos nas ações do governo monárquico de seus colonizadores. Henry Adams, contudo, tendo nascido em 1838, viveria o suficiente para acreditar e “defender” o “século XVIII”, a “Constituição”, “George Washington”, ou seja, a própria *Fundação*, que julgava uma “herança” [*inheritance*] (ADAMS, 2002, p. 4) a ser cuidada, preservada, transmitida, mas, igualmente, para desapontar-se com as transformações que o fizeram testemunhar o “velho mundo” que conhecia (e “defendera”) ser decomposto em “fragmentos” (ADAMS, 2002, p. 2). Como Adams se pronunciará, portanto, desde o século XX, em relação ao revolucionário “século XVIII” dos colonos rebeldes, que formou a consciência política

³ Mais detalhes sobre o que se tornou uma espécie de “credo revolucionário” a ser repetido e transmitido pelas gerações serão dados neste capítulo e no decorrer da dissertação, quando fica clara a ideia de *autoridade*.

americana e também conduziu por muito tempo a sociedade (ADAMS, 2002, p. 11), mas que, a certa altura, sucumbiu aos “undetermined values of twentieth-century thought” (ADAMS, 2002, p. 36).

2.2 A experiência de *Fundações* nas colônias americanas – e consequências

“The moral law had expired – like the Constitution” (ADAMS, 2002, p. 211). A constatação, bem como todo o conteúdo de severa e pessimista frustração que a acompanha, talvez não causem tanto sobressalto quanto o conhecimento de sua autoria. A Constituição a que essas palavras se referem é a Constituição da primeira república do continente americano, inicialmente subscrita, em 1787, por doze das treze colônias que haviam declarado independência de sua metrópole, o Reino Unido, e formado, alguns anos antes, uma confederação, os Estados Unidos da América; o autor da afirmação é Henry Adams, que, mais de um século depois da promulgação da Constituição, em 1907, publicaria, privadamente, sua autobiografia, *The education of Henry Adams*, escrita em terceira pessoa e definida, pelo próprio Adams, como “a Study of Twentieth-Century Multiplicity” (ADAMS, 2002, p. 328). Falar do desvanecimento da Constituição e da lei moral – mais do que isso, de sua “expiração” – talvez não provocasse tanta surpresa se seu autor fosse um “Henry” qualquer, mas a atenção se modifica quando se percebe que se trata de um “Adams”, família que é “a coisa mais próxima a uma dinastia política nos nascentes Estados Unidos” (SIMPSON, 1996, p. 1).

A vida do autor de *The education* é indissociável de seu passado familiar, afinal Henry Adams “representa o zênite da civilização americana”, ele é o “produto final de quatro gerações de excepcional retidão e notável inteligência, muito provavelmente [...] o homem mais culto que a sociedade americana já produziu” (KIRK, 2001, p. 357). A “linhagem” de Henry possui, entre outros nomes, o de seu bisavô, John Adams, um dos *Founding Fathers* da nação americana, que publicara, no mesmo ano da Convenção Constitucional, a que ansiava por influenciar, *Uma Defesa das Constituições de Governo dos Estados Unidos da América*, extenso tratado que procurava servir de refutação frente a teorias francesas sobre a natureza do governo (KIRK, 2001, p. 87). A crença de John Adams no “princípio federal como o melhor governo possível para a América” (KIRK, 2001, p. 109) talvez seja um dos sinais de sua aprovação do modelo reconhecido pelos estados que ratificaram o texto da constituição federal. Mais evidentes sinais do apreço de J. Adams por certo ordenamento constitucional podem ser encontrados em algumas de suas opiniões acerca da “peculiar ‘constituição’

britânica”, definida por ele como “a mais perfeita combinação de poderes humanos em sociedade que a sabedoria finita pôde, até o momento, projetar e pôr em prática para a preservação da liberdade e a produção de felicidade” (apud BAILYN, 1982, p. 67) ou mesmo a equiparação que faz Adams de uma constituição política à “constituição do corpo humano”

“[em que] certas estruturas dos nervos, filamentos e músculos, ou certas qualidades do sangue e fluidos” algumas das quais “podem, apropriadamente, ser chamadas *stamina vitae*, ou partes essenciais e fundamentais das constituições [do corpo]; partes sem as quais a vida mesma não pode ser preservada por um momento [sequer]”. Uma constituição de governo, analogamente, escreve Adams, é “uma construção[*frame*], um esquema, um sistema, uma combinação de poderes para uma certa finalidade, nomeadamente, o bem de toda a comunidade” (ADAMS apud BAILYN, 1982, p. 68).

Semelhante apologia de John Adams à constituição em geral – que corresponde à defesa das constituições em particular que fez em sua obra – encontraria não pouco contraste com o lamento de seu bisneto Henry. O pessimista Henry Adams de *The education* poderia, no entanto, diferenciar-se por algumas de suas próprias opiniões – ou o “Adams de 1907” seria capaz de concordar com o “Adams de 1869”, em *Civil Service Reform*, que afirmava que “dentre as precauções absolutamente necessárias para a manutenção de um governo livre está uma recorrência frequente aos princípios fundamentais da Constituição” no intuito de assegurar que o “*governo fosse [constituído] de leis, não de homens*” (apud SIMPSON, 1996, p. 49-50) (itálico no original)? Não se coloca este Henry Adams mais jovem “firmemente na tradição familiar” (SIMPSON, 1996, p. 50), que “abjuraria” anos mais tarde?

“Nunca as tradições ancestrais de H. Adams foram mais evidentes que em ‘Civil Service Reform’” (SIMPSON, 1996, p. 53). É útil, portanto, estabelecer essa grande diferença entre o Adams que é fiel às “tradições ancestrais”, que remontam ao passado político americano e ao passado da própria família – dos próprios ancestrais – e o Adams cujo “profundo e inclemente [*unsparing*] pessimismo, como o de Schopenhauer” seria uma marca distinta daquele que se tornaria, também por sua personalidade, a “pessoa mais irritante das letras americanas” (KIRK, 2001, p. 357; 356). As “tradições ancestrais” podem servir, no caso particular de Adams, para se referir, de outra forma, a seus antepassados, notadamente John Adams, mas, mais amplamente, podem aludir a toda uma geração precedente. É precisamente essa acepção mais ampla que nos serve para compreender a formação da nação americana, o

“grande experimento [americano]”⁴, como denominaria Tocqueville, a descrever a criação de uma república de relativa extensão no Novo Mundo em tempos modernos.

Não é possível, no entanto, falar em “experimento” sem falar naqueles que a ele deram origem, ou seja, em seus criadores. É pensando na criação do experimento político dos Estados Unidos que encontramos, em meio ao vocabulário da historiografia política americana, a expressão que define a geração dos cidadãos ingleses que se tornaram responsáveis pelas ações que deram origem à nova nação: os “Pais Fundadores”, ou *Founding Fathers*. Se os americanos adotam o adjetivo “fundadores” para designar todo o célebre conjunto de cidadãos comuns que, no curso dos acontecimentos, assumiram papel preponderante na condução dos assuntos políticos e de Estado, é por terem uma ideia específica de *fundação*, do que ela significa e representa.

A ideia de *fundação* da república americana não somente passou a estar presente na historiografia americana moderna, como já existia no período revolucionário americano, pois os próprios *Fundadores* se viam como *fundadores* (ARENDETT, 2011b, p. 260-261), no sentido de estarem iniciando algo novo, isto é, a própria experiência republicana, em um território extenso como era o conjunto das colônias americanas (treze no total, à época da Independência) no fim do século XVIII.

Os *Fundadores* tinham consciência de que, ao pensarem no regime republicano como ideal para as colônias após a independência, tentavam fundar algo novo, pois a república só havia existido – e de forma duradoura – em cidades ou regiões muito pequenas na Europa. O estabelecimento de uma república em regiões mais extensas era pouco concebível, pelas razões que apontara, por exemplo, Montesquieu, por ser

[...] da natureza de uma república que seu território seja pequeno; [pois] sem isso, ela dificilmente pode subsistir. Numa grande república, há grandes fortunas e, conseqüentemente, pouca moderação nos espíritos; há enormes depósitos a se colocar nas mãos de um cidadão; os interesses individualizam-se; um homem sente, em primeiro lugar, que poderá ser feliz, poderoso, sem sua pátria; e, logo, que só poderá ser poderoso sobre as ruínas de sua pátria.

Numa grande república, o bem comum é sacrificado a mil considerações, é subordinado às exceções, depende dos acidentes. Numa

⁴“the great experiment”. A expressão é mantida na tradução inglesa de Henry Heeve, de 1835 (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*, Volume 1. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/815/815-h/815-h.htm>>. Acesso em: 14 de jan de 2015), mas desaparece na tradução de James T. Schleifer, presente na edição histórico-crítica de Eduardo Nolla citada no restante deste texto (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique*, ed. Eduardo Nolla, translated from the French by James T. Schleifer. A Bilingual French-English edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2010. 4 vols.). Ela só é utilizada aqui para exemplificar o caráter inovador da “formação” da primeira república do Novo Continente.

república pequena, o bem comum é mais bem percebido, mais próximo de cada cidadão; os abusos são menos amplos e, conseqüentemente, menos protegidos (MONTESQUIEU, 1973, p. 128)

É por esta razão, principalmente, que o processo político que levou as colônias à independência (também à consolidação como “Estados livres e independentes”) pode ser visto como uma experiência, um empreendimento de homens livres, que visava ao fim republicano da “devoção ao bem-estar comum, ou *res publica*” (WOOD, 2013, p. 122). O alcance desse fim seria prejudicado, segundo Montesquieu, se não existisse a educação para a virtude, princípio dos governos republicanos – a virtude sendo “o amor pelas leis e pela pátria”⁵ e, mais do que isso, em um regime popular, o “amor pela igualdade” (MONTESQUIEU, 1973, p. 62; 69). Em grandes repúblicas, o senso de comunidade e a própria comunhão de interesses são feridos, perturbando, em consequência, a educação para a “virtudes republicanas”, sustentáculo do mesmo regime republicano e preventivo de sua corrupção⁶. A corrupção do regime republicano (democrático) ocorre, então,

[...] não somente quando se perde o espírito de igualdade, mas ainda quando se quer levar o espírito de igualdade ao extremo, procurando cada um ser igual àquele que escolheu para comandá-lo. Então o povo [...] quer fazer tudo por si só: deliberar pelo senado, executar pelos magistrados e destituir todos os juízes.

[Dessa forma] Não pode mais haver virtude na república. [...] Os costumes, o amor pela ordem, desaparecerão. Enfim, não existirá mais a virtude (MONTESQUIEU, 1973, p. 121).

Tais eram, por exemplo, algumas das dificuldades de ordem teórica que se opunham à consolidação de uma república em continente americano. Sabemos, contudo, que uma Revolução⁷ – um processo revolucionário – levada a cabo pelos cidadãos ingleses que habitavam a América consolidou esse regime, por meio da *fundação* de um “organismo [político que] durou pelo menos até o dia de hoje” (ARENDRT, 2011a, p. 185). Essa verificação, ademais, leva ao questionamento de como os colonos concretizaram o ideal republicano, “materializando” o “amor pela ordem” em instituições políticas estáveis que deveriam facilitar a busca pelo “bem comum”, a “busca da felicidade” por parte dos cidadãos.

⁵ “O amor pela pátria acarreta a pureza dos costumes, e a pureza dos costumes acarreta o amor pela pátria” (MONTESQUIEU, 1973, p. 69)

⁶ A corrupção do regime republicano democrático ocorre “não somente quando se perde o espírito de igualdade, mas ainda quando se quer leva-lo ao espírito de igualdade ao extremo, procurando cada um ser igual àquele que escolheu para comandá-lo” (MONTESQUIEU, 1973, p. 121).

⁷ A temática da Revolução Americana será tratada mais à frente, no capítulo 3.

A resposta a este problema traz, inevitavelmente, de volta a percepção que possuíam os *Fundadores* do que estavam a empreender.

O sentimento de alguns desses participantes das decisões que interferiram nos momentos cruciais do processo da Revolução – como são a *Declaração de Independência* e os *Congressos Continentais*, com a adoção da *Constituição* – era o de que eles próprios estavam agindo “para a posteridade”, de que, pela própria natureza de sua empresa, faziam parte de uma geração guiada para realizar algo não visto, tanto no continente quanto na história das constituições de governos ou nações, a criação de “um refúgio para a humanidade oprimida, um modelo de conhecimento e benevolência” (apud ARMITAGE, 2011, p. 56), uma “soberania” a ser “notada e contemplada por todas as nações” (STILES, apud ARMITAGE, 2011, p. 56).

Mas em que, afinal, consistiu essa empresa? Como se “*funda*” uma nação? A esta pergunta se debruçaram os cidadãos ingleses, cujos antepassados haviam, primeiramente, emigrado do Reino Unido para a América, e procuraram, de início, responder: estariam os Peregrinos *fundando* uma nova nação no ato da migração?

Uma parte da resposta nos deve levar à conclusão de que havia, no julgamento primordial dos ingleses que primeiramente puseram os pés na América, o projeto da continuidade, da permanência de relações entre aqueles que se estabeleceram na América e a Coroa Inglesa, que se ilustra pela noção (também pelo ato) da *colonização*. A “aventura” a que se prestaram muitos cidadãos ingleses, que possuíam, primordialmente, motivações econômicas⁸ para tanto, culminou na ocupação das terras americanas e, é claro, nas primeiras formas de organização dessa ocupação por parte dos fundadores das primeiras cidades.

É por esse motivo que encontramos, em meio a alguns dos primeiros viajantes, a preocupação em consolidar algo que fosse próximo a uma instituição de governo, na ausência completa de um governo instituído, em uma terra “sem lei”, porque afastada da Coroa. O estabelecimento de uma Assembleia Geral, sob o patrocínio da Companhia da Virgínia, que

⁸ Nisso concordam ao menos Kirk (1992) e Brogan (1990). Kirk (1992, p. 304) afirma, no entanto, que apesar de que “quase todos os colonizadores permanentes começaram [a vida na América] como relativa ou absolutamente pobres imigrantes da Grã-Bretanha ou da Europa, que esperavam se sair materialmente melhor no Novo Mundo do que poderiam se sair no Velho” e, por isso, a “Vantagem econômica, em lugar da liberdade política, [ser] [...] o primeiro objetivo [dos colonos]”, a exceção era feita a “uma parte dos Puritanos e Quakers”, além de “seitas menores”, que “vieram para a América por causa da liberdade religiosa”. Já Brogan (1990, p. 16; 17) destaca, de modo muito similar, que, ao mesmo tempo em que o “Infortúnio humano em uma escala nacional e continental foi uma das mais constantes forças por trás da emigração [da Inglaterra e da Europa] para a América desde o século XVII até [o século] XX”, é verdade “que outro motivo, o religioso, representou um importante, [e] mesmo heroico, papel no estímulo à colonização inglesa na América”.

levava os ingleses para o Novo mundo, em 1619, buscava criar uma instância para possibilitar “discutir e deliberar sobre [...] assuntos comuns”, visto que “seria impossível governar a colônia [...] sem um mecanismo para consultar os colonos e obter seu consentimento a medidas propostas” (BROGAN, 1990, p. 24; p. 24-25). Um ano depois, antes mesmo de desembarcarem do *Mayflower*, navio que trazia novos detentores de títulos da Companhia, que possuíam, então, o direito de habitar o continente, os ocupantes se desempenharam em elaborar um *pacto*, “em nome” e “para a glória de Deus”, “para a promoção da fé Cristã” e “honra do nosso Rei e País”, por meio do qual se consolidava uma “aliança [...] uns com os outros”, que buscava a associação “em um corpo político civil” [*civil body politic*], para melhor “ordenamento e preservação e consecução” dos fins a que se propunham⁹. Já em 1620, portanto, encontramos a constituição de um “corpo político”, que intentava estabelecer um “governo” em um “estado de natureza” estranho aos que nele viviam.

Talvez por receio desse “estado”, os colonos atentavam para a necessidade premente do próprio controle de cada homem por meio da mútua obrigação dos signatários, que prometiam ao pacto “submissão e obediência”, para o “bem geral da Colônia”. Essa organização espontânea que se deu no desembarque do *Mayflower*, alheia ao governo da metrópole, caracterizaria o período inicial das nascentes colônias. Na “ausência de lei”, isto é, de governo instituído, os colonos *fundaram* um “corpo político” para “decretar, constituir e moldar [...] justas e iguais leis, regulamentos, atos, constituições e ofícios”, quando fosse julgado necessário, e fizeram isso estando cientes da inevitabilidade do consentimento e da obrigação em que estavam envolvidas muitas pessoas, posto que

[O] Governo, na verdade [a própria] sobrevivência, era possível [...] somente com o consentimento dos governados; as instituições políticas, portanto, se tornaram, em primeira instância, instrumentos para assegurar esse consentimento. O Pacto de *Mayflower* foi o primeiro de numerosos acordos a que chegaram os americanos assim que fundavam novas localidades. Seu exemplo foi inconscientemente, mas precisamente, seguido [...] por toda parte na América revolucionária [...]. Esses acordos possibilitaram a gerações de colonizadores sentir que suas vidas, propriedade e perspectivas estavam seguras sob o império da lei [*rule of law*] e [...] condicionaram as pretensões políticas americanas [...]. Tudo isso preparou o caminho para o maior pacto de todos, a Constituição dos Estados Unidos (BROGAN, 1990, p. 39-40).

⁹ LUTZ, Donald (ed.). 1620: The Mayflower Compact. In: *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/pages/1620-the-mayflower-compact?q=mayflower+compact>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

O Pacto de Mayflower é útil para ilustrar o estado inicial daquelas colônias americanas, que, segundo a célebre frase de Lincoln, foram “concebida[s] na liberdade” – não é possível deixar de afirmar a autonomia das colônias para guiar os próprios assuntos. A negligência com que a Coroa inglesa lidou com as nascentes cidades no novo continente teve como consequência não só ações como a redação de um pacto, mas o próprio desejo por parte dos colonos de ditar os próprios assuntos porque, “desde o início [acostumados] com [uma] autonomia virtual, [...] desenvolveram seu caráter como povo e suas instituições sociais sob a proteção da Inglaterra, mas sem [su]a direção expressa” (KIRK, 1992, p. 303). Ainda assim, a grande força do pacto, como afirma Brogan, reside no apreço dos colonos em viver *sob a lei*, sob um regime estável de leis que desse a eles segurança e lhes proporcionasse, igualmente, usufruir das liberdades que desejavam para si.

Viver sob a proteção da lei, segundo Montesquieu, é natural para o homem (KIRK, 1992, p. 352). O estabelecimento das leis entre os homens quer dizer, para ele, o estabelecimento de uma ordem, capaz de prevenir os contratemplos da vida em sociedade. O desejo dos colonos de estabelecer um “corpo político” não era outro senão o de criar um ambiente favorável a certa ordem e à conservação da própria sociedade, pois “Sem um governo, nenhuma sociedade poderia subsistir” (MONTESQUIEU, 1973, p. 35). A consciência da necessidade da lei (e de um corpo político que a sustentasse) para garantir as liberdades por parte dos novos habitantes do Novo Mundo é a responsável por fazer da América colonial “[apenas outra] sociedade inglesa [...] transplantada [*transplanted*]”, para a qual se transplantaram, principalmente, a cultura e a lei inglesas (KIRK, 1992, p. 311; 317).

A *transplantação* da sociedade inglesa não é apenas uma maneira simplória de explicar o que se passou na América. Ocorre que, sendo cidadãos ingleses – logo, súditos de um Rei e, por isso, sujeitos a uma ordem jurídica, social, política e governamental constitutiva de uma monarquia parlamentarista –, os colonos não eram capazes de fugir a esse passado próprio. “A ordem do Novo Mundo não era”, por consequência, “conscientemente ou propositadamente nova: ela é originada da experiência (incluindo a experiência de seus ancestrais [dos colonos] do Velho Mundo) e da necessidade prática” (KIRK, 1992, p. 332). É o que acontece quando a filiação à monarquia e à origem inglesa permanece não somente na precoce declaração de *Mayflower*, mas igualmente no tempo que decorre a partir das primeiras colônias até o período pré-revolucionário e revolucionário. É evidente que a exigência que faz George Mason, em 1775, em nome de seus compatriotas, “[de] nada, exceto a liberdade e os privilégios dos cidadãos ingleses [*Englishmen*] [...] no mesmo grau, do mesmo modo como se ainda estivéssemos entre os nossos irmãos na Grã-Bretanha” (apud MILLER, 1959, p. 168) é

sinal desse pertencimento. Da mesma forma, um ano antes, em outubro de 1774, os delegados presentes no chamado Congresso Continental, o primeiro congresso geral das colônias, “como cidadãos ingleses” [*as Englishmen*], haviam declarado que “nossos ancestrais, que primeiramente habitaram essas colônias, possuíam, naquele tempo da imigração de sua pátria-mãe, todos os direitos, liberdades e isenções de súditos livres e nascidos [*natural-born*] no reino da Inglaterra” e proclamado os direitos dos “habitantes das colônias inglesas na América do Norte” não somente em nome das “imutáveis leis da natureza”, mas também da “constituição inglesa e os vários títulos [*charters*] e pactos”¹⁰ (BECKER, 1922, p. 122) – própria *Declaração de Independência* acusará o rei George III de “retirar [...] os títulos [*Charters*] [dos colonos]” e abolir o “livre Sistema de Leis Inglesas”, “nossas leis mais valiosas”¹¹.

O apelo aos “antigos direitos”, aos direitos dos *Englishmen*, por parte dos americanos demonstra o espírito pouco “inovador” que pairava entre os publicistas do Novo Mundo. Essa ausência nos leva a questionar se tanto os Peregrinos e colonos americanos, como – principalmente – os *Founding Fathers*, “os atores da Revolução Americana”, estavam mesmo preocupados em fundar “um organismo político inteiramente novo” (ARENDDT, 2011a, p. 186; 185), deslocado de toda a tradição legal e constitucional inglesa.

2.3 *Novus Ordo Seclorum*: uma nova ordem?

A Revolução Americana pode ser pensada como um fenômeno sem precedentes na história moderna. Pensar assim se justifica por conta de os acontecimentos que se desenrolaram nas treze colônias no período final do século XVIII terem repercutido não só no próprio continente americano como no Velho Mundo, pois suas consequências “solaparam a velha ordem [*old order*]¹² por todo o Ocidente” (BROGAN, 1990, p. 75).

Como se deve, à vista disso, conceber a ocorrência de uma revolução na América? O intuito dos Fundadores era realmente o de solapar a “velha ordem” e, como anunciara

¹⁰DECLARATION AND RESOLVES OF THE FIRST CONTINENTAL CONGRESS. Disponível em <<http://www.history.org/almanack/life/politics/resolves.cfm>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

¹¹ “[...] our most valuable Laws” – DOCUMENTS FROM THE CONTINENTAL CONGRESS AND THE CONSTITUTIONAL CONVENTION, 1774-1789. Disponível em: <[¹²A “velha ordem” a que Brogan faz referência é a ordem do Antigo Regime \(cf. BROGAN, 1990, p. 71 ss.\), a ordem das monarquias europeias, que também haviam passado, no caso britânico, e passariam, no caso francês, por períodos de agitação revolucionária.](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/bdsdcc:@field(DOCID+@lit(bdsdcc02101))>>. Acesso em: 14 de jan de 2015. A expressão é suprimida na tradução da <i>Declaração</i> presente em <i>Declaração de Independência: uma história global</i> (São Paulo: Companhia das Letras, 2011), edição citada em outros pontos deste texto.</p>
</div>
<div data-bbox=)

entusiasticamente Thomas Paine, em seu popular panfleto *Common Sense*, “começar o mundo outra vez”? O “nascimento de um novo mundo” estava mesmo “próximo” para os colonos (PAINE apud WOOD, 2013, p. 85)? Como entender que “os atores da Revolução americana pouparam-se o esforço de ‘iniciar uma nova ordem das coisas’ de alto a baixo” (ARENDDT, 2011a, p. 186)? Não é esta a ideia expressa e anunciada no *novus ordo seclorum*, a “nova ordem dos séculos”, lema adotado ainda em 1782, no período revolucionário, para o selo nacional?

Já se observou que é preciso entender o período revolucionário americano à luz do desenvolvimento político das colônias e, mais ainda, da própria história da metrópole, a Inglaterra, de seu pensamento, do aperfeiçoamento e crescente sofisticação de suas instituições, de seu legado político, legal e constitucional. Se os colonos buscavam defender seus direitos clamando por direitos iguais aos de “cidadãos ingleses” que eram, isso acontecia menos por desprezo manifesto pelo passado britânico que pelos interesses de momento influírem no sentimento da opinião pública em relação aos objetivos – imediatos ou não – das ações revolucionárias.

A insatisfação dos habitantes era crescente em relação às ações governamentais sobre as colônias. Eram os interesses notadamente econômicos e políticos feridos pelo governo, por agir este no intuito de instituir novas taxas e impostos e de regular o comércio:

As reformas promovidas pela coroa, que ameaçavam romper o delicado equilíbrio dos padrões de comércio construídos pelas gerações anteriores, poderiam ser consideradas mais um episódio da tradicional ingerência britânica sobre o comércio colonial. O passo seguinte do novo programa britânico, no entanto, não se encaixava nesse entendimento, pois era radicalmente novo (WOOD, 2013, p. 48).

O “passo seguinte” era, precisamente, a atitude temerosa da Coroa em agir mais intensamente sobre o governo das colônias, ação que os americanos consideravam sem precedentes e que os fazia delegar às autoridades britânicas a culpa pelas consequências sobre a administração e comércio locais. Contudo, as inúmeras acusações futuramente destinadas a George III na *Declaração*, por exemplo, que definiam a “absoluta tirania” que lhe era imputada, contrastam violentamente com um dos textos conclusivos aprovados pelos delegados do Primeiro Congresso Continental, que, em outubro de 1774, “[rogavam] vossa Majestade como o afetuoso pai de todo o povo [...] ligada a vós pelas amarras de sangue, pelas leis e afeição e fidelidade”,

[que não permitisse,] na expectativa incerta de um resultado, que nunca pode ser compensado pela desgraça pela qual ele deve ser atingido, nenhuma futura violação desses laços sagrados. Assim possa vossa Majestade, em um longo e glorioso reino, gozar de cada alegriaterrena, e [que] esta alegria, e vossa completa autoridade, seja legada a vossos herdeiros – e seus sucessores – até que o tempo não exista mais¹³ (apud GENTZ, 2009, p. 58)

A petição ao rei, que, entre outras coisas, procurava pedir “somente paz, liberdade e segurança” e não desejava “nenhuma diminuição das prerrogativas reais”, nem exigia “novos direitos” (*Idem, ibidem*), foi assinada por futuros signatários da própria *Declaração de Independência*, como John Adams e Samuel Adams, e por outros *fundadores*, como Patrick Henry, John Dickinson ou mesmo George Washington, que chefiaria o exército revolucionário pouco depois. Após a primeira petição, os delegados do novo Congresso Continental, o Segundo, a julho de 1775, escreveram uma nova petição, a *Olive Branch*, apesar de já iniciados os conflitos militares, em que se endereçavam ao “Mais Benevolente Soberano” desejando “ardentemente não mais que a restauração da antiga harmonia entre a Inglaterra e as colônias” (GENTZ, 2009, p. 61) em uma última tentativa de reconciliação.

Os documentos e as decisões dos Congressos, fruto da discussão dos representantes das colônias, são indicativos de que não havia um projeto deliberado de mudança no governo das colônias, de que a hostilidade ao rei e à metrópole não era um sentimento geral nas colônias – nãoantes, ao menos, de iniciados os conflitos – e de que, se os americanos, como afirma Jay, formavam “o primeiro povo a quem os Céus favoreceram com a oportunidade de deliberar sobre e escolher as formas de governo conformeas quais eles deverão viver”¹⁴, não o fizeram possuindo, desde o início, um projeto prévio de inovação, por meio da implantação de um governo republicano ou da “subversão da monarquia”, mas sim por conta da situação em que se encontraram, pois o povo que habitava as colônias, ao fim e ao cabo, “confirmou e legalizou um organismo político já existente mais do que o refez de novo” (ARENDDT, 2011a, p. 186).

Não é de se espantar, portanto, que existisse o sentimento entre os colonos de que eles não estavam à procura de modificações ou alterações radicais em suas formas de governo, mas, como aponta John Allen, um ministro batista de Massachusetts, em 1774, demandavam

¹³ “[...] till time shall be no more”. A conclusão do parágrafo é muito similar ao versículo bíblico do Apocalipse (10, 6), que em uma antiga tradução inglesa aparece, em quase total correspondência, como “that time schal[1] no more be”, reforçando a hipótese dessa origem. Se assim for, a “alegria” desejada ao Rei George III e a seus sucessores é também de caráter religioso e sobrenatural. WYCLIFFE BIBLE. Disponível em: <http://www.kingjamesbibleonline.org/1611_Revelation-10-6/>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

¹⁴ JAY, John. Charge to the Grand Jury of Ulster County. Disponível em: <<http://www.johnjayinstitute.org/resources/publications/john-jays-charge-to-the-grand-jury-of-ulster-county-1777-and-charge-to-the/>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

“a restauração de seus direitos constitucionais [*charter rights*]”¹⁵ (apud BAILYN, 1982, p. 241). A presença das reivindicações dos “*free-born Englishmen*” não é nada mais que outra forma de reclamar esses direitos, pois os colonos se viam como partícipes dos “benefícios da constituição inglesa e do sistema jurídico inglês, como aquelas instituições que se tinham desenvolvido na pátria-mãe no decorrer de séculos” (KIRK, 1992, p. 310).

Essa herança é a principal responsável pelas consequências sobre as formas de organização nas colônias. A “negligência” da Coroa britânica para com as colônias era “salutar”, na expressão do estadista inglês Edmund Burke, porque, com o tempo, além do florescimento comercial, do crescimento das cidades, do cultivo crescente de produtos nas terras americanas voltados para exportação, foi possível o desenvolvimento de uma “democracia política prática” (KIRK, 1992, p. 306), dada a ausência de interferência britânica, o que fez dos colonos americanos “um povo vigoroso, afortunado, de mente independente [*independent-minded*]”, pois “havia gozado daquilo que é essencial para o autogoverno [*self-government*] desde a época dos primeiros assentamentos e estavam bem cientes de seus benefícios” (BROGAN, 1990, p. 117-8). Deixados, de certa maneira, à própria sorte, dada a “profunda indiferença” ou mesmo “ignorância da existência das colônias”, que eram “a postura mais comum entre os ingleses” (BROGAN, 1990, p. 79), os americanos se viram forçados a viver conforme a organização que eles propriamente criavam na América, a exemplo dos contratos iniciais e das primeiras experiências constitucionalistas e parlamentares. A tarefa que empreenderam era a de criar “uma versão modificada da sociedade inglesa” (KIRK, 1992, p. 305), que encontra uma metáfora apropriada no nome por que passou a ser conhecida a região localizada no extremo nordeste da nação americana, a Nova Inglaterra (*New England*).

Logo, nasceram governos representativos na América, inspirados no já existente “modelo inglês de governo representativo”, tanto por meio de “assembleias representativas” formalmente previstas nos documentos da Coroa, quanto por outras organizadas pelos

¹⁵*Charter* pode ser definido, em inglês, como “um contrato escrito pelo poder legislativo ou soberano de um país, pelo qual uma instituição, como uma companhia, uma universidade ou uma cidade, é criada e seus direitos e privilégios, definidos”, mas também como “uma constituição escrita ou descrição das funções de uma organização” (cf. OXFORD DICTIONARIES. Charter. Disponível em: <http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/charter>. Acesso em: 25 de mar de 2015). Aqui, como em outras menções no texto, o sentido *charter rights* está mais próximo de direitos garantidos por acordos escritos, por isso a preferência por “constitucionais”. A tradução de Angela Pessoa da *Declaração de Independência* (in ARMITAGE, David. *Declaração de Independência: uma história global*. São Paulo: Cia das Letras, 2011), muitas vezes citada neste texto, também prefere o uso do termo “constituições” (cf. citação na página 65). Como o termo é recorrente em documentos e textos da época da Revolução Americana, a tradução pode variar conforme o sentido mais aproximado, o que leva este texto a apresentar variações para *charter(s)*, como as traduções “títulos” (p. 22) e “cartas” (no sentido de documentos que conferiam direitos – p. 33).

próprios colonos, “sem autorização expressa da Inglaterra” (KIRK, 1992, p. 324). Apesar da existência de governadores em cada colônia, designados pela autoridade real, “para restringir as exigências das assembleias coloniais” (KIRK, 1992, p. 325), as “sementes de uma sociedade democrática” já haviam sido plantadas, e produziam como fruto a distância das determinações do governo central, pois os colonos se voltavam para uma outra instituição de origem britânica que remontava a padrões medievais Anglo-saxões, o “governo local” (KIRK, 1992, p. 330).

O destino das colônias era determinado quase que exclusivamente no âmbito local, ao menos até surgirem as primeiras interferências sistemáticas oriundas do Reino Unido – mesmo impostos eram “interesses políticos domésticos” (KIRK, 1992, p. 311), ou seja, restritos ao ambiente da colônia, sofrendo, portanto, alterações das assembleias constituídas pelos próprios americanos, pelas próprias assembleias, com o “consentimento” das populações que habitavam a América. Não só o crescimento da população, mas o próprio “súbito fluxo populacional”, a expansão para regiões distantes dos grandes centros das colônias, serviram também para “[enfraquecer] a legitimidade das autoridades constituídas”, uma vez que era, no mínimo, improvável que a Coroa tivesse consciência de toda “célula de governo” formada em “sociedades incipientes” de regiões interioranas ou de grupos criados aleatoriamente que serviam como “polícia” para estabelecer a ordem e coibir, por exemplo, a ação de “ganges [...] de ladrões” (WOOD, 2013, p. 33).

A situação na América levou “várias autoridades britânicas” a perceber, por fim, que, na década de 1760, “só a presença regular de tropas do Exército seria capaz de manter a paz nas Fronteiras americanas do império” (WOOD, 2013, p. 32-3), que as “decisões reais ou parlamentares [britânicas] [que fossem] contrárias à vontade de [uma] assembleia [colonial] não poderiam ser executadas sem o despacho de forças navais ou militares da Inglaterra” e que “mesmo essa medida extrema [...] não anularia o poder das assembleias” (KIRK, 1992, p. 326).

A Coroa britânica passaria a instituir, a partir de 1764, inúmeras taxas principalmente sobre produtos que circulavam pelas colônias. Esse interesse da Coroa pelas colônias anteriormente “negligenciadas” se justificava, principalmente, pela necessidade de receita do império inglês¹⁶, que coincidia com o “ápice da prosperidade” colonial, por volta de 1760 (WOOD, 2013, p. 35). No decorrer dessa década, “o governo britânico teve de encarar a

¹⁶A Lei do Açúcar – ou *Sugar Act* – de 1764, em seu preâmbulo, afirmava “[ser] conveniente que novas provisões e [novos] regulamentos devam ser estabelecidos para a ampliação da receita deste Reino [...] e [...] é justo e necessário que uma receita deva ser elevada [...] para custear as despesas de defesa, proteção e segurança do mesmo [Reino]” (apud MILLER, 1959, p. 101).

necessidade de reformar o império e aumentar as receitas obtidas com as colônias” (WOOD, 2013, p. 45), principalmente após o custoso conflito da Guerra dos Sete Anos, que findara em 1763 e que deixara “os governos da velha ordem” em uma “situação impossível” (BROGAN, 1990, p. 112).

A resposta de um governo que necessitava de receita não poderia ser outra que não a de fixar novas taxas. Foi ainda com esse propósito que a Lei do Selo (*Stamp Act*) foi aprovada majoritariamente pelo Parlamento inglês em 1765, medida responsável pelo desencadeamento de “uma enorme onda de revolta que varreu as colônias com toda a força”¹⁷(WOOD, 2013, p. 50). A reação provocada pela lei não era somente pontual ou localizada, pois sua aprovação havia excitado os ânimos dos colonos e teve como consequência a criação de um Congresso, o primeiro a nível “continental”, o *Stamp Act Congress*, “o primeiro corpo intercolonial [...] cuja autoridade era aceita, não rejeitada, por todas as colônias” (BROGAN, 1990, p. 134).

Apesar de revogada pelo Parlamento no início do ano seguinte, em fevereiro de 1766, a Lei do Selo só serviu para alimentar “o questionamento da relação constitucional entre a Grã-Bretanha e as colônias” (WOOD, 2013, p. 51). Os colonos, que haviam sofrido as primeiras intervenções em matéria de impostos em muitos anos, suscitaramo debate acerca da legalidade (e autoridade) das resoluções do Parlamento inglês à revelia dos colonos ou mesmo dos “parlamentos” ou assembleias coloniais particulares. Começava a se configurar, dessa forma, o que Bailyn denomina, muito apropriadamente, “a lógica da rebelião” (BAILYN, 1982, p. 94). Essa lógica se desenvolvia, para os colonos, de maneira a tornar manifesta a injustiça causada pelo governo inglês contra os americanos, como também a denunciar as arbitrariedades do Parlamento para com os cidadãos ingleses na América. A reprovação da imposição de novos impostos pelo Parlamento britânico sobre a colônia, principalmente após tentativas notadamente impopulares, culminou na desaprovação de qualquer medida externa – do exterior das colônias, isto é, do Parlamento – que ferisse (ou interferisse em) liberdades e interesses internos – isto é, que se colocasse como obstáculo em relação a decisões autônomas das colônias, principalmente as que diziam respeito a novos impostos. Essa discussão, central para a compreensão dos acontecimentos seguintes às primeiras desavenças entre a Coroa britânica e suas colônias, passou a ser conhecida pela expressão que os próprios americanos utilizaram para exprimir o desacordo para coma política imperial e a desaprovação de qualquer “taxação” ou “tributação” sobre as colônias inglesas na América sem o consentimento dos

¹⁷Brogan afirma que “a Revolução Americana começou” quando, em março de 1765, “A Lei do Selo entrou em vigor” (cf. BROGAN, 1990, p. 117). Ademais, “depois de 1765 [com a Lei do Selo] as relações imperiais e o respeito americano pela autoridade britânica – na verdade, por qualquer autoridade – nunca mais seriam os mesmos” (WOOD, 2013, p. 53)

cidadãos ingleses que viviam na América, sem a “representação” política real (não virtual) dos colonos no Parlamento inglês: “*no taxation without representation*”.

O lema “nenhuma taxaço sem representação” – ou “representatividade” – e a questão a ele relacionada dizia mais respeito ao consentimento dos colonos a novos impostos que à exigência pela presença de representantes no Parlamento da metrópole¹⁸. O raciocínio desenvolvido pela população das colônias com referência à taxaço asseverava que, sem a representação dos colonos, “o Parlamento não podia legalmente taxá-los” (BROGAN, 1990, p. 118), porque constituíam como que um poder exterior agindo contra as preocupações e interesses americanos e mesmo contra as decisões dos governos instituídos e reconhecidos localmente.

A “lógica” da Revolução versava sobre o prenúncio de mais interferências, pois a própria Lei do Selo guardava consigo “um perigoso sinal indicando que uma ameaça mais geral existia” (BAILY, 1982, p. 99). Logo, a ação dos colonos no sentido de impedir que essas ameaças fossem levadas a cabo é o principal ponto da primeira “fase” da Revolução Americana, em que são tratadas as diferenças entre a Coroa e os habitantes da América (BAILY, 1982, p. 21). A reação americana frente a qualquer medida administrativa que partia da metrópole, especialmente com respeito a novos tributos, se tornava ainda mais hostil após as primeiras medidas aprovadas pelo Parlamento, e só concordava com a conclusão do Congresso da lei do Selo, que sustentara que “[era] um direito inequívoco dos cidadãos ingleses [...] que nenhuma taxa lhes seja imposta sem seu consentimento” (WOOD, 2013, p. 63).

Mas que ligação os acontecimentos que antecederam a independência e o conflito armado mantêm, afinal, com a instituição de uma “nova ordem” em território americano? Era esse o objetivo visado pelos cidadãos ingleses da América? As reivindicações dos colonos não pareciam as de rebeldes interessados em “começar o mundo outra vez”. Com o aprofundamento da crise e o não reconhecimento da soberania das assembleias coloniais pelos britânicos, além das medidas subseqüentes passadas pelo Parlamento inglês, crescia o número de violações que os colonos creditavam à Inglaterra. Porém, se eles não preferiram, inicialmente, exigir o que acreditavam que lhes era de direito por meio de insurreição aberta e violenta era por desejarem, como desejara Edmund Randolph, uma revolução “sem opressão imediata, sem uma causa que dependesse mais de impetuosidade que de argumentação

¹⁸ Isso é o que, por exemplo, atesta Kirk, quando afirma que “a oposição americana a George III não faria nenhuma tentativa séria de obter o direito de enviar representantes à Câmara dos Comuns britânica: o que eles queriam dizer, na verdade, [era] ‘nenhuma taxaço pelo Parlamento’” (KIRK, 1992, p. 324) – a presença de representantes americanos no Parlamento seria insignificante para fazer frente aos interesses da Coroa.

teórica” (apud WOOD, 2013, p. 84). Não é possível deixar de notar que é dessa forma que a própria “lógica da rebelião” era abraçada pelos “líderes patrióticos americanos”, sem o ímpeto sedicioso, pois não formavam uma população desordenada de amotinados e insurretos, uma vez que “não se rebelavam contra os princípios da Constituição inglesa, mas em nome deles” e agiam “não para criar novas liberdades, mas para preservar as antigas” (*Idem, ibidem*).

Esse esforço argumentativo dos revolucionários se definia basicamente em assumir como principal motivo – “a questão verdadeiramente fundamental” – para toda discordância e desaprovação das medidas provenientes da metrópole: aquele que contestava “se a Coroa [representada] no Parlamento deveria cobrar impostos dos americanos sem o consentimento das assembleias coloniais” (KIRK, 1992, p. 395). A postura dos patriotas estava voltada para a prevenção do que eles próprios consideravam abusos e violações do governo sob o qual viviam; não se viam como inovadores, mas, ao contrário, agiam contra o que consideravam uma “inovação real” (KIRK, 2001, p. 6), o fato de um soberano agir arbitrariamente contra seus próprios súditos, sem respeitar o seu passado de “autogoverno” (no caso dos americanos) ou mesmo os ditames da Constituição – o que explica, em parte, as tentativas de reconciliação com o reino britânico, a admiração pelo sistema inglês de governo, o sentimento de pertença à “herança” inglesa etc.. Tais aspectos estão presentes mesmo em documentos “radicais” como a *Declaração*, em que, finalmente, se decidiu pela completa separação da metrópole. Um pouco antes de listar as inúmeras acusações ao rei George III, a justificativa para a separação e independência afirma, entre outras coisas, que os colonos “[estavam] mais dispostos a sofrer, enquanto os males são suportáveis, do que a se desagrar, abolindo as formas às quais se acostumaram” – e só preferiam “alterar seus antigos sistemas de governo” por uma “necessidade”¹⁹ que os “obrigava” a um ato tão extremo (ARMITAGE, 2011, p. 140).

O principal objetivo da Revolução Americana, destarte, “não foi a destruição ou mesmo a alteração da ordem social constituída, mas a preservação da liberdade política ameaçada pela aparente corrupção da constituição e o estabelecimento, em princípio, das condições de liberdade existentes” (BAILYN, 1982, p. 19). Os argumentos para a separação não se estendiam a nenhum pretexto para uma “revolução social” (KIRK, 1992, p. 390) e, pela adoção do *novus ordo seclorum*, não significavam os revolucionários a instituição de “uma ordem inteiramente nova”, mas estariam buscando a refundação – ou seja, a nova fundação – de uma ordem perdida.

¹⁹Gentz, em sua obra comparativa entre as Revoluções Americana e Francesa, classifica a primeira como uma “revolução de necessidade” (GENTZ, 2009, p. 62).

2.4 Harmonia e ordem políticas

Quando Patrick Henry afirmou, em 1775, que não conhecia “nenhuma maneira de julgar o futuro, exceto pelo passado” dizia muito do que seus compatriotas buscavam ao se voltarem para as antigas formas de governo e ao não desejarem abolir a ligação histórica e cultural que possuíam com os britânicos, o que quer dizer que os americanos deveriam guiar-se pela “lâmpada da experiência” (apud KIRK, 1992, p. 401). Também na *Declaração* se pode ver um “chamado à experiência”, quando se diz que é a “experiência” que tem demonstrado que é preferível sofrer alguns males a mudar as formas de vida e é a “prudência” que “determina que governos há muito estabelecidos não sejam mudados por razões levianas e transitórias” (ARMITAGE, 2011, p. 139-140). A prudência ditou a Jefferson, principal autor da *Declaração*, “que os colonos não eram rebeldes [lutando] contra uma autoridade política estabelecida, mas um povo livre preservando direitos há muito estabelecidos e imprescritíveis contra um rei usurpador” (BECKER, 1922, p. 203). A percepção de que governos estabelecidos favorecem a continuidade e a defesa de direitos já estabelecidos de longa data é a principal responsável pelo desenvolvimento desse pensamento. A *Declaração*, a última medida adotada por um povo que, em sua maioria, “aguardava com apreensão uma ruptura permanente com o império britânico” (BECKER, 1922, p. 127), desenvolve uma “teoria” para a separação que não desconsidera esses sentimentos:

Ao se estabelecerem na América, o povo das colônias exercia seus direitos naturais de construir[*frame*] governos que melhorseajustassem a suas ideias e condições; mas, ao mesmo tempo, eles [os colonos] voluntariamente mantinham uma união com o povo da Grã-Bretanha por meio de uma profissãode fidelidade ao mesmo rei. Dessa [profissão de] fidelidade eles podiam, a qualquer tempo, ter-se retirado; se eles não se tinham retirado era por conta das vantagens em ser associados ao povo da Grã-Bretanha; se eles agora propunham [com a *Declaração*] se retirar, não era porque eles, nesse tempo mais do que antes, desejavam sustentar a antiga associação, mas porque o rei, por meio de deliberadas e repetidas ações, se empenhou em usurpar a autoridade absoluta sobre eles, [o que era] contrário a todo direito natural e costume longamente estabelecido (BECKER, 1922, p. 204).

A *Declaração*, vista como uma alternativa extrema para frear o que eram considerados abusos do governo britânico, significava a rupturadessa união. A “apreensão” era justificada por conta da “tradicional [...] concepção” de os colonos verem “a si mesmos como um povo partilhando da rica herança da história inglesa e livremente contribuindo para o seu alargamento e perpetuação” (BECKER, 1922, p. 128). Porém o que chamava o povo

americano à separação definitiva era o ato de testemunhar aqueles direitos considerado “imprescritíveis” sendo continuamente colocados em questão ou abertamente violados.

O direito adquirido pelo tempo que os colonos reclamavam era o responsável por ditar a vida política nas colônias. Os “governos há muito estabelecidos” [*Governments long established*] mencionados no texto da *Declaração* são as formas práticas que os Peregrinos adotaram e sob as quais seus descendentes viveram durante a história da ocupação da América. É preciso notar, assim, que as formas de governo estão relacionadas com os primeiros pactos e documentos, inspirados pela própria história inglesa, mas, igualmente, são enraizadas no costume, no uso, na convenção, na prática continuada. O apreço pelas formas “às quais [os colonos] se acostumaram” nasce não do apego aos contratos ou pactos escritos, mas pela vivência em certa organização política, pelo hábito de viver sob uma ordenação específica, pelos procedimentos que adotam os habitantes de uma sociedade que fornecem a esta ordenação continuidade e permanência no tempo.

O raciocínio consuetudinário considerava, então, o alcance dos “costumes e preconceitos imemoriais”, da “moral tradicional e organizações sociais”, no interior de uma comunidade e na constituição de suas leis e de sua administração política – os americanos, de alguma maneira, também compreendiam, com isso, que

Os seres humanos [...] participam da experiência acumulada de seus inumeráveis ancestrais; muito pouco é completamente esquecido. Somente uma parcela de seu conhecimento, contudo, é formalizada em literatura e instrução deliberada; a maior parte permanece incrustada no instinto, no costume comum, no preconceito e no[s] antigo[s] hábito[s] (KIRK, 2001, p. 38).

A compreensão de uma “sabedoria imemorial e coletiva”, composta pelo “preconceito, tradição, [e a] moralidade advinda dos costumes [*customary morality*]” é suficiente para entender o comportamento adverso dos colonos em relação a alterações radicais nas formas de governo e no campo político (KIRK, 2001, p. 44).

É difícil mensurar o alcance que possuíram o costume e a convenção na vida política inglesa, tanto no Reino Unido, quanto nas colônias na América. A argumentação em prol dos “direitos” dos colonos além de se basear, como na *Declaração*, na “lei natural” (nos “direitos inalienáveis” e nas verdades “autoevidentes”) também era um raciocínio fundamentado no costume, como os muitos documentos que serviam para orientar o comportamento dos “corpos políticos” das colônias. Os “corpos políticos”, no entanto, não eram exclusivamente regulados por tratados ou acordos escritos. As *constituições* – como eram chamados, já no

tempo em que foram formulados e adotados, os documentos dos futuros estados que integrariam a nação americana – não se resumiam ao texto expresso e restrito a um número de páginas, mas configuravam, como entendia “a maioria dos ingleses do século XVIII”, um “arranjo governamental existente – seja de leis, costumes e instituições, e os princípios que encarnavam” (WOOD, 2013, p. 91). Ao menos é esse entendimento que possui Charles Inglis, em 1776, quando, buscando replicar o panfleto de Thomas Paine, define “aquela palavra tão frequentemente usada – tão pouco compreendida – tão pervertida”:

[Constituição] [...] é [...] *aquele conjunto de leis, costumes e instituições que formam o sistema geral de acordo com o qual os vários poderes do Estado são distribuídos e seus respectivos direitos são assegurados para os diferentes membros da comunidade* (apud BAILYN, 1982, p. 175) (itálico no original).

A descrição de Inglis ecoa aquela de John Adams, para quem constituição seria “uma construção [*frame*], um esquema, um sistema, uma combinação de poderes”, que não poderia ser resumida ao já referido “arranjo”, porque teria que ser acompanhada de seus “princípios vitalizadores”, que lhe dão “propósito e direção” (BAILYN, 1982, p. 175). O entendimento de *constituição* era o que considerava não uma organização deliberada de governo ou formas antecipadamente previstas, mas um sistema “constituído”, ou seja, que se estabeleceu, que se organizou, que existe (BAILYN, 1982, p. 68). É por essa razão que se pode falar, principalmente em se tratando dos colonos ingleses na América, na existência de uma “constituição não-escrita”, feita a partir de “antigos costumes, convenções, cartas [*charters*], estatutos e padrões de pensamento [*habits of thought*]” (KIRK, 1997, p. 4). Pelo fato de os americanos se terem habituado às “constituições não-escritas” de suas colônias e, mais do que isso, terem-nas cultivado, as alterações e mudanças levadas a cabo pelo império britânico não satisfizeram as necessidades das populações americanas, quando não as contrariaram intensa e repetidamente. Pela dificuldade em lidar com as diversas alterações, os revolucionários perceberam nas circunstâncias a exigência de uma medida que sustentasse a “constituição não-escrita”, isto é, a combinação de “instituições, leis, costumes” posta em perigo por motivos diversos pela Coroa.

A busca pela preservação da “constituição não escrita” do povo americano encontra poderoso aliado na formulação de uma constituição escrita. Se “Toda sociedade desenvolve uma constituição de algum tipo”, pois “sem um padrão regular de lei básica, um povo não pode viver em paz” (KIRK, 1997, p. 4), os americanos desenvolveram uma maneira de viver e

organizar-se politicamente. A elaboração de documentos é um dos importantes passos nesse sentido. No período que se seguiu à *Independência* em 1776, a “segunda fase”²⁰ da Revolução Americana, os primeiros governos dos estados começaram a ser formados – e com eles a escrita das constituições.

Após o período turbulento e conflituoso que inclui a Guerra da Independência travada entre os revolucionários americanos e a metrópole, que só foi encerrado por completo com os tratados de paz entre a Inglaterra e os Estados Unidos, os americanos viam a inevitabilidade da instauração dos novos governos, mas não somente. Também por enxergarem na experiência recente com o império britânico o que acreditavam ser violações a seus direitos fundamentais enquanto cidadãos ingleses, súditos de um rei e membros de uma sociedade sob o domínio de instituições políticas e de uma constituição, ansiavam pela estipulação de uma ordem outra que não permitisse as injustiças que testemunharam e que tanto criticaram.

O objetivo dos revolucionários após a Independência deveria ser o que uma constituição ambiciona atingir, em uma sociedade, quando redigida, isto é, “um alto grau de harmonia política”, para que a “ordem, justiça e liberdade possam ser mantidas” (KIRK, 1997, p. 5). O projeto que seguiram os idealizadores dos documentos não possuía como propósito final a “perfeição da natureza humana ou [do] governo”, mas indubitavelmente ambicionavam, ao menos, implantar uma “boa ordem política” (*Idem, ibidem*). E uma “boa ordem política” – assim, no geral, pensavam os fundadores – não só procede de um texto, registro escrito ou de um punhado de artigos e parágrafos, mas surge da própria sociedade, como supunha Tocqueville acerca da Constituição americana, segundo ele, um “produto dos costumes [*mores*] americanos” (apud KIRK, 1997, p. 13).

A consideração pelas “leis, costumes, instituições” não era nova, nem havia nascido com os americanos. Por essa razão, esse pensamento guiou os americanos não somente após a Independência. Mas mais do que uma contraparte de uma “constituição não-escrita”, uma constituição deveria conceber positivamente mecanismos que favorecessem a desejada “harmonia política”, a harmonia que deve existir no próprio corpo político, de onde se originam as decisões da parte do governo que favorecem a “busca da felicidade”, um direito dos cidadãos, na *Declaração*, cuja asseguuração é a razão para os governos serem “instituídos entre os homens” (ARMITAGE, 2011, p. 139). A “lâmpada da experiência” de Patrick Henry auxiliaria os americanos nesse intuito, já que, como “cidadãos ingleses” que desejavam ser, julgavam a “excelência da constituição britânica”, expressão do reverendo Ebenezer Baldwin

²⁰ Segundo Bailyn, op. cit., p. 21.

(apud BAILYN, 1982, p. 129), uma fonte segura na busca pela instituição do equilíbrio e da estabilidade na administração dos assuntos públicos.

Se os colonos se consideravam e desejavam continuar sendo considerados *Englishmen*, a constituição britânica deveria permanecer, como concluía uma série de resoluções da cidade de Boston aprovadas por uma assembleia em 1770, a “augusta e outrora venerada fortaleza da liberdade inglesa”. A opinião da assembleia, todavia, não era otimista, porque

[...] a admirável obra dos séculos [*work of ages*] – a constituição britânica parece [estar] rapidamente vacilando em direção a uma fatal e inevitável ruína. A terrível catástrofe ameaça [uma] destruição universal e apresenta um medonho prenúncio de pôr em risco a todos, ainda que, talvez, nós, nestes confins distantes da terra, possamos evitar ser totalmente subjugados e sepultados sob as ruínas de nossos direitos mais [firmemente] estabelecidos [*our most established rights*] (apud BAILYN, 1982, p. 94).

A “obra dos séculos” ameaçava ruir, sem dúvida, e a tarefa a que os colonos se prestaram trazia consigo a resistência à “subversão da constituição britânica” (apud BAILYN, 1982, p. 108), pois deveriam eles fazer frente aos objetivos ingleses de “remodelar nossa constituição”, como acusou Andrew Eliot (apud BAILYN, 1982, p. 120). A constituição britânica, também dita “não-escrita”, servira como modelo para os americanos por ter funcionado como fonte permanente de equilíbrio para a organização do governo britânico no decorrer dos séculos, devido à sua estabilidade e fixidez por conta da ausência de alterações radicais e, acima de tudo, à composição “mista” de governo que consolidava.

Essa composição “mista”, “o segredo [...] [do] sucesso da constituição britânica”, advinha de “sua peculiar capacidade de contrabalançar e controlar as forças básicas [presentes] no interior da sociedade” (BAILYN, 1982, p. 70):

Era de conhecimento geral [...] que a sociedade inglesa consistia de três ordens sociais, ou classes [*estates*], cada qual com seus próprios direitos e privilégios e cada qual incorporando em si os princípios de uma certa forma de governo: a realeza, cuja forma natural de governo era a monarquia; a nobreza, cuja forma natural era a aristocracia; e o povo [*the commons*], cuja forma era a democracia. No melhor dos mundos, isso é sabido desde Aristóteles, cada uma das formas independentemente era capaz de criar as condições para a felicidade humana; na realidade, todas elas, se não controladas, tendiam a degenerar em tipos opressivos de governo – tirania, oligarquia e governo popular – pela ampliação de seus próprios direitos em detrimento dos direitos dos outros, gerando, conseqüentemente, não a liberdade e felicidade para todos, mas sofrimento para a maioria. Na

Inglaterra, contudo, esses elementos da sociedade, cada qual perigoso isoladamente, introduzia-se no governo de tal forma que fossem eliminados os perigos inerentes a cada um. Eles entravam, simultaneamente, por assim dizer, em uma partilha balanceada de poder. As funções – os poderes – de governo eram assim distribuídas entre estes componentes da sociedade para que nenhum deles dominasse os outros. Contanto que cada componente permanecesse restrito a sua esfera própria e vigilantemente fiscalizasse todos os esforços dos outros para exceder seus limites apropriados, haveria um equilíbrio estável de forças balanceadas, cada qual, ao proteger seus próprios direitos contra as intromissões das outras, contribuiria para a preservação dos direitos de todos (BAILYN, 1982, p. 70).

A constituição “mista”, que reconhecia a participação desses diversos elementos da sociedade, era construída com a intenção de conciliar os “interesses” das diferentes classes, uma vez que não se pode aboli-las a não ser pelo uso da força. O reconhecimento da ação natural das “forças aristocráticas” e das “forças democráticas” (WOOD, 2006, p. 122) em uma sociedade como a britânica, ancestral da colonial, tornou necessária também para a sociedade americana uma articulação semelhante. Esse esforço está presente no período da construção da constituição americana, que busca, sobretudo, sanar os males constatados pelos colonos nas ações do governo britânico na América.

2.5 Estabilidade e continuidade: o legado para a posteridade

A adoção de uma constituição é, no geral, uma tentativa de conferir estabilidade especialmente ao tratamento dado por parte de um governo aos assuntos políticos, que são de interesse público, porque envolvem o destino de uma sociedade. Nesse sentido, assumindo que todas as constituições são mais ou menos concebidas como guias para as questões da governança de um Estado, as constituições são “conservadoras”, pois buscam conservar uma ordem política prevista (KIRK, 1997, p. 6). A “prudência” evocada pelo texto da *Declaração* admite que a conservação de uma estabilidade mínima das formas de vida (e dos governos a ela relacionados) é útil para permitir aos cidadãos comuns a realização plena de seus direitos, como a “busca da felicidade” e o gozo de direitos naturais ao homem, como a “vida” e a “liberdade” (ARMITAGE, 2011, p. 139), sob a proteção de um governo que seja capaz de assegurar esses direitos.

Ao lado das formas de vida, dos costumes, das convenções, uma constituição escrita é adotada – ao menos na concepção dos revolucionários americanos – com o propósito de funcionar como um todo ao lado da “constituição não-escrita” e como o instrumento prático para orientar o que um governo deve fazer. O estado em que as colônias que adquiriram a

independência se encontravam era tanto frágil – por conta da ausência de proteção dada ou pela cooperação e alianças externas, ou pela própria defesa que possuíam –, quanto desorganizado, pela tibieza dos laços entre as colônias, o que fazia com que cada colônia funcionasse como uma república independente²¹.

A realidade dessa situação talvez seja a principal razão que levou as colônias a se reunirem em Congresso para elaborarem, em 1777, os “Artigos de Confederação e perpétua União entre os estados”, em que mantinham a “soberania, liberdade e independência” de cada estado signatário, mas criavam um governo geral para lidar com os assuntos da “Confederação” (chamada de “Os Estados Unidos da América”), que firmava uma “liga de amizade” para o auxílio e a cooperação em interesses comuns, como “defesa comum, proteção de suas liberdades [dos estados] e seu bem-estar geral e mútuo”²².

Os “Artigos”, no entanto, terminaram por não atender aos propósitos da Confederação. É daí que começa a se desenvolver o projeto da Constituição Federal, que seria esboçada com o intuito de “formar uma mais perfeita União” (HUTCHINS, 1952, p. 11) entre os estados já independentes. O processo que se segue à convocação da convenção que teria a tarefa de preparar um novo plano de governo, orientado por uma Constituição, deu origem à “deliberação” mais importante em todo o processo da Revolução Americana, que produziria “um instrumento prático e realista de governo, resultado de um consenso genuíno” sobre um “conjunto de compromissos”, que é a Constituição, porque ela “[foi] um acordo solene em escala nacional sobre como o povo americano deveria viver [...]” (KIRK, 1997, p. 20).

Porém esse “acordo” não é um acordo comum. Utilizando expressão de Burke, poder-se-ia falar em uma “parceria” que só pode ser “obtida em muitas gerações”

[...] [e] se torna uma parceria não somente entre aqueles que estão vivos, mas entre aqueles que estão vivos, aqueles que estão mortos e aqueles que estão por nascer. Cada contrato de cada estado em particular não é nada mais do que uma cláusula no grandioso e primevo contrato da sociedade eterna, que liga a natureza inferior à superior, conectando o visível e o invisível, de acordo com um pacto fixo, sancionado pelo juramento inviolável que une todas as naturezas físicas e morais [...] (BURKE apud KIRK, 2001, p. 17).

²¹ Prova desse cenário é a existência das próprias constituições estaduais, redigidas e adotadas separadamente, em assembleias particulares a cada colônia. Outro indício significativo está presente na *Declaração*, em que as treze colônias expõem as causas para a “separação”, mas, além disso, proclamam que as “Colônias Unidas”, a partir de então, seriam – no plural – “Estados livres e independentes”, ou seja, vários “Estados” que proclamavam unidos a independência (a expressão que continha o nome do futuro país, “Estados Unidos da América”, já aparece na *Declaração*, ainda que se referisse ao conjunto de colônias em separado e não como uma única nação) (apud ARMITAGE, 2011, p. 143).

²² THE ARTICLES OF CONFEDERATION. A Chronology of US Historical Documents. Disponível em: <<http://www.law.ou.edu/ushistory/artconf.shtml>>. Acesso em: 28 de jan de 2015.

Entendimento parecido de um “pacto” amplo, um “contrato” que obriga não somente os signatários, mas seus descendentes parecem ter tido os Fundadores, ao tempo da formulação da Constituição. O texto da Constituição não só é uma aliança com o passado britânico, mas um “acordo solene” firmado com o consentimento dos delegados (do “povo”, de seus representantes), que aponta uma permanência, uma continuidade – aponta para o futuro.

Nesse sentido, é fundamental notar o imperativo da conservação nas Constituições (nesse caso, na criação da Constituição americana) – e quando se fala em conservação, tem-se em mente uma ordem já prevista, não idealizada ou imaginada abstratamente, mas desejada, por partir da própria experiência e das formas de governo já conformes à vida política colonial. A Constituição Americana, por exemplo, fora “ordenada e estabelecida”, em 1787, como afirma seu preâmbulo,

[...] com o intuito de formar uma mais perfeita União, [de] estabelecer justiça, assegurar a tranquilidade doméstica, de proporcionar uma defesa comum [aos estados que compunham a federação], promover o bem-estar geral e assegurar as bênçãos da liberdade para nós e para nossa posteridade [...] (HUTCHINS, 1952, p. 11).

A Constituição, por “[rejeitar] teorias apriorísticas de governo”, versava sobre a política “como a arte do possível”²³, centrando-se, assim, na prática de governo e no que é dever dos governos realizar para manter um estado de coisas tanto desejável, quanto viável, por não ter o próprio governo a capacidade de garantir a perfeição nos assuntos humanos ou a própria felicidade. A “busca da felicidade” era afirmada como direito, na *Declaração*, sendo, portanto, relativamente legada ao cidadão e não ao corpo político de determinada sociedade. Apesar de crer, por exemplo, na “felicidade da sociedade” como “fim do governo” (KIRK, 2001, p. 98), John Adams expressava, com isso, a convicção dos Fundadores de que um governo deve facilitar e propiciar o “bem-estar geral”, que não deixa de coincidir com a “felicidade” que busca para si o povo, mas que, definitivamente, não é interpretada em termos de perfeição ou de vida ideal em sociedade.

²³ KIRK, R. Edmund Burke and the Constitution. Disponível em: <<http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/burke-and-the-constitution-1985/>>. Data de acesso: 14 de jan de 2015

O texto do documento constitucional funciona, portanto, como orientador do que o governo deve ser, de como deve agir, reflexo do pensamento inglês do qual emergiu o constitucionalismo americano. Os legisladores se dedicariam, portanto, aos esforços de “extrair das profundas complicações da lei e do costume ingleses certos [elementos] essenciais – obrigações, direitos e proibições – pelos quais a liberdade, como era compreendida, deveria ser preservada” (BAILYN, 1982, p. 197), com o objetivo de evitar o que já ferira os direitos dos colonos nos tempos de domínio e governo reais. A tarefa do legislador não era, portanto, insignificante. Um panfleto anterior à independência parecia já anunciar aos futuros delegados constituintes que “Os homens encarregados da formação das constituições civis devem se lembrar que eles estão *pintando para a eternidade*: que o menor defeito ou redundância no sistema que eles estruturam [*frame*] pode comprovar a destruição de milhões” (HULME, apud BAILYN, 1982, p. 184) (grifo no original).

Tal cautela na formulação dos documentos de governo se justificava pelo histórico das próprias colônias americanas terem experimentado o que julgaram abuso do poder britânico, responsável pela violação das liberdades de cidadãos que já eram protegidos pela legislação e possuidores de cidadania e direitos. O preâmbulo da Constituição, anunciando a intenção da proteção das liberdades, é sucedido pela enumeração dos mecanismos de controle de poder, que visavam evitar e combater o abuso, o excesso, a tirania governamental já experimentada outrora. O controle já não está somente no indivíduo que se dedica ao ofício público, mas nos cargos ocupados pelos indivíduos – o combate não se volta necessariamente ao tirano, mas à tirania, que pode ser efeito do exercício de poder público. É essa a razão principal para os legisladores americanos se preocuparem tanto com o “equilíbrio no governo”, sem o qual “não pode haver verdadeira lei” e, por consequência, liberdade (KIRK, 2001, p. 105). O desejo do equilíbrio, do justo balanceamento dos poderes, remédio para os abusos e o despotismo, foi a busca de John Adams pela conciliação das diversas funções no interior da administração pública – os três poderes – e o consequente “[alcance da] estabilidade política” (KIRK, 2001, p. 106):

[...][pode-se dizer] que os três poderes [*branches of power*] possuem uma fundação inalterável na natureza; que eles existem em toda sociedade natural e artificial; e que se todos eles não são reconhecidos em qualquer constituição de governo, esta será considerada imperfeita, instável e, logo, [será] oprimida; que as autoridades legislativa e executiva são naturalmente distintas [...] e que a liberdade e as leis dependem de sua separação no estabelecimento do governo; que o poder legislativo é natural e necessariamente soberano e supremo sobre o executivo; e, portanto, que este

último deve constituir um ramo essencial do primeiro [...] ou não seria capaz de defender a si mesmo, mas seria logo invadido, subjogado, atacado, ou de uma, ou outra maneira, totalmente arruinado e aniquilado pelo primeiro (KIRK, 2001, p. 105).

A soberania do poder legislativo representa, idealmente, a soberania do povo, pois são os representantes do povo que legislam sobre a forma pela qual se escolheu viver. São os legisladores que consideram e realizam a construção do governo. Por essa mesma razão, o fruto de seu trabalho – o conjunto das leis, a Constituição – é firmado no tempo, para servir como orientação para aqueles que, porventura, se esquecerem de como as funções de governo devam funcionar para preservar as “bênçãos da liberdade” na sociedade, pois é

O objetivo de uma boa constituição [...] atingir em uma sociedade um alto grau de harmonia política, tal que a ordem e a justiça possam ser mantidas. Nenhuma comunidade jamais atingiu uma ordem, justiça e liberdade perfeitas para todos, e os Autores [da Constituição americana] não esperavam atingir a perfeição da natureza humana ou [do] governo. Ainda assim, eles esperavam ‘formar uma mais perfeita união’ e ultrapassar [as realizações d]as outras nações de seu tempo, e de outros tempos, ao estabelecer uma boa ordem política (KIRK, 1997, p. 5)

Saber que é o imperativo da conservação que (quase inevitavelmente) orienta a concepção e o estabelecimento das Constituições, pois visa à “harmonia política” ou, ao menos, a previsão da solução dos problemas que surgem no âmbito da governança e no campo político, condensada em um texto escrito, coloca a questão a respeito do que acontece quando o próprio texto já não traz consigo autoridade alguma.

É preciso voltar, a essa altura, àquela frase do desiludido Henry Adams, que constatou, em algum momento da vida, a “expiração” (o “vencimento”) da Constituição e da lei moral que a sustentava (ADAMS, 2002, p. 211). Se o “prazo” de vigência da Constituição “chegou ao fim”, dizendo de outra forma, segundo essa interpretação a ordem política possível e tencionada pelo documento é a primeira a ser atingida. A expressão de Henry Adams representa sua reação ao “hostile universe” (ADAMS, 2002, p. 34) que surgira em seu século, oposto, segundo sua visão, à ordenação que sempre havia funcionado para a sociedade americana, por ter ela seguido o verdadeiro espírito da revolução, a “intenção original” dos Fundadores (KIRK, 1997, p. 18 ss.), a de facilitar a instauração de uma “ordem política permanente” (KIRK, 1997, p. 32) e radicar sua proteção em um acordo escrito.

H. Adams, o “eighteenth-century boy” (ADAMS, 2002, p. 30), passa a perceber quando o “século XVIII” dos princípios que tomava para si param de agir na prática política

americana, quando o espírito revolucionário dos Fundadores para de responder às preocupações e necessidades do presente, deixando a crescente sociedade industrial na América sem o que constituía o porto seguro da “herança” política daquele país (ADAMS, 2002, p. 4; 9), expediente para a potencial desordem e confusão nos assuntos públicos. A Revolução Americana era, para Adams, a fonte de onde sorvera a “herança” que compunha o “credo político da [sua] família” (SIMPSON, 1996, p. 1), mas, assim pensava Adams, o mundo era outro no século XIX em que viveu. Seu entendimento da Revolução não o leva mais a crer e sustentar, ao fim da vida, o legado revolucionário. Os porquês de semelhante recusa só podem ser compreendidos quando se considera mais cuidadosamente os significados que podem ter a “palavra ambígua” (KIRK, 1997, p. 48) que define o mais importante acontecimento da história americana: revolução.

3 REVOLUÇÃO

3.1 O que é *revolução*?

John Adams, ao se dirigir por carta a Thomas Jefferson, em 1815, perguntava a si mesmo e, por consequência, aos americanos em geral, enquanto revolucionários: “O que nós pretendemos dizer com a [palavra] Revolução?”:

A guerra? Esta não fez parte da Revolução; foi apenas seu efeito e consequência. A Revolução estava nas consciências [*in the minds*] do povo, e isso foi efetuado, de 1760 a 1775, no decurso de quinze anos antes que uma gota de sangue fosse derramada em Lexington²⁴. Os registros das treze legislaturas, dos panfletos, jornais em todas as colônias devem ser consultados por esse período para determinar os passos pelos quais a opinião pública foi esclarecida e informada a respeito da autoridade do Parlamento sobre as colônias (apud BAILYN, 1982, p. 1).

O trecho da carta de Adams demonstra o significado duplo que possuía para ele a Revolução, pois ele distinguia, inicialmente, a Guerra de Independência Americana da Revolução propriamente dita e, em segundo lugar, um acontecimento pontualmente localizado por sua eclosão, que o torna manifesto e perceptível (o conflito armado, ápice dos litígios entre ingleses e americanos, tendo iniciado nas batalhas de Lexington e Concord, as primeiras que ocorreram na América Inglesa um ano antes da *Declaração de Independência*), de um processo que não é facilmente delimitado no tempo, tampouco constatado de forma nítida, pois não possui início claro e se prolonga “nas consciências”, uma vez que o próprio John Adams precisou vivenciar o período para, logo após, identificá-lo a especificidade que identifica a história das colônias. A este processo imperceptível, quase invisível, prolongado, que ocorre sem “derramamento de sangue” e que J. Adams voltaria a definir em um ensaio, três anos depois, como “uma mudança radical nos princípios, opiniões, sentimentos e emoções do povo”²⁵, ele chamaria *revolução*.

A ideia de *revolução* que John Adams passa a identificar no passado colonial americano é, portanto, a ideia de um *processo*, dotado de um início, mais ou menos evidente por conta das consequências que provoca, e um final. Essa análise é feita retrospectivamente, como Adams a faz, pois tornava-se preciso identificar, em alguma medida, as ações que

²⁴ Um dos primeiros conflitos armados a eclodir em território americano etc. Cf. logo abaixo.

²⁵ ADAMS, J. John Adams to H. Niles. Disponível em: <<http://www.constitution.org/primarysources/adamsniles.html>>. Acesso em: 28 de jan de 2015.

deram origem a um conflito armado, como o que, de fato, ocorreu entre as colônias e a metrópole inglesa, principalmente após 1775 (ou seja, “a guerra”, nas palavras de Adams).

O “ponto de partida” escolhido por John Adams em sua datação do começo das mudanças “nas consciências” parece não coincidir com a escolha de algum acontecimento particular, importante ou abrangente no território americano como costumam fazer alguns historiadores²⁶. Ainda assim, a definição de Adams já é útil para nos fazer perceber que sua compreensão de revolução envolve o reconhecimento de um começo, um meio e um fim – e que ela não pode ser resumida ou delimitada à simples revolta armada.

Contudo o primeiro uso da palavra *revolução* para designar acontecimentos políticos ou que se davam a nível de governo e sociedade não foi feito por J. Adams – *revolução* sequer designava qualquer empreendimento dirigido pelo homem. Essa palavra “problemática” (KIRK, 1997, p. 50) provinha do vocabulário astronômico para designar “o movimento regular e necessário dos astros em suas órbitas”, um “movimento cíclico e recorrente”, que, por essa razão, estando “fora do alcance do homem e sendo por isso irresistível [...] não se caracterizava pela novidade nem pela violência” (ARENDDT, 2011b, p. 72), ao contrário do que o significado apropriado por certa interpretação política moderna – e que se tornou predominante, inclusive para definições comuns do termo²⁷ – pode fazer crer:

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções [ou seja, a Americana e a Francesa] no final do século XVIII (ARENDDT, 2011b, p. 56).

Para Arendt, o “conceito moderno de revolução” diz muito a respeito das definições que afirmavam a necessidade de um “processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo” e que era, obviamente, dirigido pelo homem, pelos “atores revolucionários” (ARENDDT, 2011b, p. 72). O significado científico – ainda hoje corrente – da trajetória “cíclica” e repetida de um astro foi primeiramente transferido para o

²⁶ Comparar com Brinton (1965, p. 72) ou Brogan (1990), que elegem a promulgação britânica da Lei do Selo (1765) como marco inicial simbólico da Revolução (para Brogan, cf. nota 17).

²⁷ Normalmente, prevalece o sentido de Revolução como, por exemplo, “a tentativa, acompanhada do uso da violência, de derrubar as autoridades políticas existentes e de as substituir, a fim de efetuar profundas mudanças nas relações políticas, no ordenamento jurídico-constitucional e na esfera sócio-econômica” (BOBBIO et. al., 1998, p. 1121), mesmo para dicionários comuns, em que também se afirma revolução enquanto “movimento de revolta contra um poder estabelecido, feito por um número significativo de pessoas, em que ger. se adotam métodos mais ou menos violentos” (HOUAISS, 2001, p. 2454).

âmbito político no século XVIII, e a palavra *revolução*, mantendo muito de seu “significado original”,

[...] era usada para designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada. Assim, [...] foi utilizada pela primeira vez não quando irrompeu na Inglaterra aquilo que nós chamamos de revolução²⁸ e Cromwell instaurou a primeira ditadura revolucionária, mas, pelo contrário, em 1660, depois da derrubada do Parlamento Residual e com a restauração da monarquia. A palavra foi usada em 1688 com o mesmíssimo sentido, quando os Stuart foram expulsos e o poder soberano foi transferido para Guilherme e Maria. A “Revolução Gloriosa” [...] não foi [portanto] entendida de maneira nenhuma como uma revolução, e sim como uma restauração de poder monárquico à sua virtude e glória anteriores (ARENDDT, 2011b, p. 73).

O uso do termo no contexto inglês correspondia a uma “restauração” (da monarquia, portanto a um retorno ao estado em que se encontrava o governo inglês antes da Guerra Civil pela qual o país passou no século XVII) e, anos depois da restauração monárquica, uma restauração legal, “um retorno à velha ordem constitucional”, que, longe de exprimir uma “inovação abrupta”, capaz de “[produzir] uma ordem política e social radicalmente nova na Inglaterra”, consistia no estabelecimento “[de] verdadeiras e [já] testadas práticas constitucionais” – a “Revolução Inglesa” é lembrada exatamente por constituir uma “saudável reação”, com o intuito de devolver a soberania ao rei Guilherme [William], e de conferir estabilidade ao governo monárquico (KIRK, 1997, p. 48).

A Revolução Inglesa fora consagrada (e passou a ser “Gloriosa”) justamente pelo fato “[ter sido] feita”, como afirmara, ainda em 1790, o britânico Edmund Burke, “para preservar nossas *antigas* e indisputáveis leis e liberdades e aquela *antiga* constituição de governo que é nossa única segurança para [a] lei e [a] liberdade” (BURKE apud KIRK, 1997, p. 49) (grifos no original):

A simples ideia da construção [*fabrication*] de um novo governo é o bastante para nos encher de repugnância e horror. Nós desejamos no período da Revolução [Inglesa] – e continuamos a desejar agora [i. e., em 1790] – receber tudo o que possuímos como *uma herança de nossos antepassados*. Para aqueles corpo e raiz da herança [*stock of inheritance*] nós nos temos atentado, para que não seja inoculado nenhum enxerto estranho à natureza da planta original. Todas as reformas que nós, até aqui, fizemos procederam do princípio de referência à antiguidade; e eu não só espero, como também estou persuadido, que todas aquelas que possam, possivelmente, ser feitas daqui por diante serão moldadas, de forma cuidadosa, sobre [um] precedente análogo, [sobre a] autoridade e [sobre o] exemplo (BURKE, apud KIRK, 1997, p. 49) (grifos no original).

²⁸ Isto é, a substituição de uma “ordem antiga” por um “mundo novo”, como Arendt afirma (2011, p. 72).

O “conceito moderno”, tal como Arendt o denomina, parece, portanto, estar bem distante do sentido de “restauração”, da “referência à antiguidade” tão ardentemente defendida por Burke. Houve, é claro, uma nítida mudança, de uma definição “comumente aceita durante o século XVII e a primeira metade do século XVIII” (KIRK, 1997, p. 59). Existem, contudo, dois acontecimentos importantes para avaliar as “origens históricas” do termo (KIRK, 1997, p. 59), sem os quais não se pode compreender a “significação política” das revoluções sobre o mundo moderno, pois foi a partir deles que a palavra *revolução* fez uma “aparição completa”, assumindo “uma espécie de forma definida” no vocabulário político: estes acontecimentos foram as Revoluções Americana e Francesa (ARENDR, 2011b, p. 74).

A Revolução Americana, que ocorreu mais de uma década antes dos acontecimentos que constituiriam o estopim da Revolução Francesa²⁹, é aquela referida por John Adams, que ocorrera, em sua opinião, “antes que uma gota de sangue fosse derramada” nas batalhas da Guerra de Independência. As razões para a separação definitiva da Inglaterra, decidida passo a passo pelos patriotas americanos e após as primeiras desavenças e diferenças no trato político da administração das colônias e o crescimento da hostilidade entre colonos e metrópole³⁰, foram o bastante para criar nos americanos o sentimento dissidente do Reino Unido, que culminou, ao fim, na separação e na independência. Esse sentimento era, sem dúvida, *revolucionário*, porque nele estava presente “a experiência de um novo início”, quando os esforços são empregados no sentido de “constituir uma forma de governo totalmente diferente e para gerar a formação de um novo corpo político” (ARENDR, 2011, p. 57; 64). Mas mesmo esse “novo início” só era concebido dentro de uma forma de pensar *revolução* vigente ainda no século XVIII que significava mais o “retorno ao ponto previamente ocupado” (KIRK, 1997, p. 48), tal como o termo foi utilizado na Inglaterra, que uma ruptura radical ou violenta com o passado. Nesse sentido, não poderiam eles conceber a total extinção dos modelos políticos existentes na colônia e prévios ao início do conflito anglo-americano ou idealizar “um processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo” sem se distanciar do “significado original da palavra ‘revolução’” (ARENDR, 2011, p. 72).

²⁹ A Revolução Francesa tem como marco simbólico inicial a Queda da Bastilha em 1789, enquanto já em 1776 as Colônias Unidas, que viriam a formar os Estados Unidos, declararam a Independência da Inglaterra.

³⁰ Como já ficou explicitado de forma mais detalhada no capítulo 2 deste texto.

É por essa razão que as discussões *revolucionárias* dos colonos americanos muito passaram pela argumentação legalista em favor de direitos já possuídos e que deveriam ser garantidos pelo governo inglês e não violados, como julgavam ser por parte do Reino Unido. As questões que culminaram no conflito e na Revolução, apesar de mistas, podem ser resumidas em semelhante conflito legal, em que, apelando para o costume e a “prática constitucional”, os colonos questionaram a autoridade que possuíam, tanto o Rei quanto o Parlamento, de “instituir impostos sobre os americanos sem o consentimento das assembleias coloniais” (KIRK, 1992, p. 395) e, portanto, a autoridade para ferir a ordem constitucional, pois desejavam “manter a velha ordem e defendê-la contra interferência[s] externa[s]” (*Idem, ibidem*). A discussão era, portanto, centrada no “âmbito da lei”, da “restrição constitucional sobre a autoridade” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 62; 63), real e parlamentar, portanto sobre uma espécie de regresso ao funcionamento político e administrativo que anteriormente vigorava nas colônias e que respeitava as decisões tomadas localmente que não ferissem orientações, ditames ou interesses gerais do reino. Mesmo a *Declaração de Independência*, que poderia ser considerada a forma mais radical para solucionar o problema do conflito, mencionava as “formas às quais se acostumaram” a viver os colonos e, portanto, às quais não desejavam renunciar por conta dos “abusos e usurpações” da Coroa (apud ARMITAGE, 2011, p. 140).

As revoluções nos séculos XVII e XVIII “pretendiam ser restaurações” (ARENDDT, 2011, p. 73). O curso dos acontecimentos da Revolução Americana demonstra que o objetivo dos Fundadores era, fundamentalmente, um retorno às “formas” anteriores de governo. “Nunca ouvi”, dissera certa vez Benjamin Franklin, “em nenhuma conversa de nenhuma pessoa ébria ou sóbria a menor expressão de um desejo de separação, ou uma sugestão de que tal coisa fosse vantajosa para a América”, (apud ARENDDT, 2011, p. 75), sugerindo que as reivindicações mais radicais para o conflito com a Inglaterra nunca estiveram em pauta enquanto propostas políticas viáveis para as colônias.

É difícil pensar, portanto, que os americanos considerassem suas ações como constituintes de um “início” inteiramente novo, totalmente desligado do passado colonial e britânico³¹. O surgimento do “conceito moderno” de revolução não é visto, então, entre as colônias americanas, mas na revolução que ocorreria do outro lado do Atlântico, pouco mais de uma década depois: a Revolução Francesa. Mesmo ela, em sua origem, não pretendia a

³¹ Já se viu, por exemplo, que os colonos por muito tempo desejaram o pleno gozo dos direitos que possuíam os cidadãos ingleses, já que assim se consideravam (os “*freeborn Englishmen*”) (cf. Capítulo 2)

criação de um “novo início”, pois “[seu objetivo] iminente era não a derrubada do antigo regime, e sim sua restauração” (TOCQUEVILLE apud ARENDT, 2011b, p. 75).

A Revolução Francesa, tal como a Americana, também pode ser compreendida como um processo, mais ou menos prolongado, pois dela se pode dizer que esteve “se desenvolvendo por algumas décadas” (BRINTON, 1965, p. 72) antes da tomada da Bastilha em 1789, o marco simbólico do período revolucionário. É preciso, além disso, ressaltar que a Revolução Francesa, por ser antecedida pela Revolução Americana, sofreu influência do pensamento republicano e das realizações levadas a cabo no Novo Continente. Do Marquês de Lafayette, militar francês que fora aliado dos colonos na Guerra Revolucionária Americana, um observador francês diria, por exemplo, que “abriu aos jovens soldados da França a escola da liberdade americana”, porque “em promovendo a liberdade dos treze Estados Unidos³², nós preparamos a nossa própria [liberdade]” (DUNN, 1999, p. 8) e o próprio Thomas Jefferson afirmaria que a França “foi despertada por nossa revolução, [pois] eles [os franceses] sentiram a sua força, [...] eles são ilustrados [*enlightened*]” (DUNN, 1999, p. 9-11).

Mas em algum momento o fascínio francês pela revolução republicana na América deixou de existir. Se, de um lado, as reivindicações revolucionárias americanas traziam muito daquele “sentido original” de revolução, propondo a restauração de direitos já adquiridos pelos cidadãos e tratando, em termos legais e constitucionais, dos problemas que interferiam no bem-estar e na vida nas colônias, reduzindo a discussão e as diferenças com a metrópole a termos e propostas mais moderadas e pacíficas³³, a situação na França era um tanto diferente:

Os franceses pareciam enfrentar um desafio muito mais complexo que tiveram [que enfrentar] os americanos. Os americanos, afinal, estavam satisfeitos com seu sistema legal; eles não possuíam nenhuma herança feudal para extirpar, nenhuma ordem social hereditária para combater, nenhuma classe aristocrática ociosa e privilegiada para demonizar e integrar à sociedade, nenhuma tradição de intolerância religiosa para confrontar, nenhuma pobreza extrema para eliminar e poucas insurreições domésticas para suprimir.

[...][É por essa razão que] para alguns na França, a revolução denotava não retorno, mas total transformação. O objetivo dos radicais franceses era redefinir e reorganizar a estrutura política, legal e social da nação, destruir as

³² Ou seja, as treze colônias.

³³“De acordo com Lord Acton”, por exemplo, “tanto [Thomas] Jefferson, quanto [James] Madison admitiam que alguns poucos assentos para os americanos em ambas as casas do Parlamento na Inglaterra acalmariam toda a questão da revolução” (DUNN, 1999, p. 11), deixando claro que muitas das proposições dos colonos foram feitas no campo político e legal e que os americanos não desejavam, ao menos no início, um abandono dos privilégios que possuíam e gozavam enquanto pertencentes e ligados ao Reino Unido.

instituições da nação, romper com dois mil anos de história (DUNN, 1999, p. 11).

A mudança e a ascensão de um novo significado para *revolução*, que afirmava sua necessidade de transformação e de ruptura antes de destacar a restauração, tão comumente ligada ao outro sentido do termo, se devem às especificidades da sociedade francesa, sobretudo à ascensão e à crescente influência dos intelectuais no domínio político. Os intelectuais franceses, alijados que estavam das funções políticas no Antigo Regime, não poderiam encontrar outra forma de participação no campo político que não por meio das especulações filosóficas ou teóricas dos *philosophes*, dos filósofos iluministas, como bem notou Tocqueville, ao contrapor a sociedade francesa à britânica:

Na Inglaterra os escritores da[s] teoria[s] de governo e aqueles que realmente governam cooperavam entre si, os primeiros mostrando suas novas teorias, ou últimos emendando ou circunscrevendo estas [teorias] à luz da experiência prática. Na França, contudo, preceito e prática eram mantidos bem separados e permaneceram nas mãos de dois grupos completamente independentes. Um deles conduzia a administração efetiva enquanto o outro demonstrava os princípios abstratos em que o bom governo deveria, diziam eles, se basear; um tomava as medidas de rotina apropriadas às necessidades do momento, o outro propunha leis gerais sem ideia para sua aplicação prática; um grupo determinava o curso dos assuntos públicos, o outro, da opinião pública (TOCQUEVILLE apud HIMMELFARB, 2005, p. 149).

A separação entre uma classe política participante do governo e outra, afastada dele, que se dedicava somente às “teorias do governo”, aos “princípios abstratos” sem ligação com a realidade francesa, pode ter sido responsável não só pela formação, mas pelo desenvolvimento de “grupos de pressão” (BRINTON, 1965, p. 39), compostos pelos interessados em dirigir ou ter parte nos assuntos públicos. Se a América Inglesa “produziu uma classe elitizada de *gentlemen* instruídos, que, pela virtude de seu nascimento, eram destinados a ser os líderes de seu tempo” (WOOD apud DUNN, 1999, p. 30), e que, por essa razão, participavam amplamente das decisões políticas e assembleias que funcionavam nas colônias americanas com a permissão da Coroa Inglesa, na França, a situação era um tanto diferente. De um lado, “as pessoas menos inclinadas à[s] mudança[s] [de que necessitava o Estado monárquico francês]”, ou seja, os membros do governo, os administradores, magistrados e ministros, “[...] eram aqueles homens que adquiriram décadas de experiência política”, de outro “os homens que mais concordavam com as mudanças, que possuíam

intuição do movimento da sociedade, não eram homens de experiência ou poder, mas homens de imaginação e visão: os homens de letras da França” (DUNN, 1999, p. 32):

[Os] Intelectuais na França do século XVIII – juntamente com todos os outros [cidadãos] – eram excluídos da vida política do período. A completa ausência de liberdade política, Tocqueville argumentou, fez o mundo dos assuntos políticos não somente “pouco familiar para eles, mas invisível”. Mesmo assim, a ausência de liberdade política não fez com que os intelectuais se retirassem para a filosofia pura ou a literatura. Ao contrário, [...] eles escreveram apaixonadamente sobre questões sociais e políticas. Mas eles não possuíam conhecimento prático de política para temperar seu entusiasmo pela teoria ou alertá-los sobre os obstáculos da realidade social ou política. Eles criaram sua própria sociedade imaginária, em que tudo era simples e racional.

A Inglaterra e os Estados Unidos poderiam afirmar que eram governados pelo povo [...]. Mas na França a esfera do governo e a esfera das ideias eram separadas (DUNN, 1999, p. 33-34).

A pressão por participação política provinha, portanto, dos “homens de letras”, e sua “imaginação” os levou a projetar sobre a realidade francesa suas especulações sobre o homem e sobre a sociedade que desejavam transformar. Se os intelectuais são “comprometidos, por sua função, a adotar uma atitude crítica a respeito da rotina diária dos assuntos humanos” (BRINTON, 1965, p. 42), os “homens de visão” na França voltaram-se para “um outro e melhor mundo que aquele dos corruptos e ineficientes do antigo regime” (BRINTON, 1965, p. 46).

“Quão feliz o povo seria se os reis fossem filósofos ou os filósofos fossem reis” (apudHIMMELFARB, 2005, p. 152), exclamaria Diderot, na década de 1750, no verbete *Philosophes* de sua Enciclopédia. O período que antecede a Revolução Francesa registra a elevação dos intelectuais e a sua incursão pela ciência política, mas, mais do que isso, sinaliza a ascensão de um tipo de intelectual, o *Philosophe* anunciado pelo nascente Iluminismo francês. É o *philosophe* que deve ganhar voz em uma sociedade que não lhe permite espaço – a sociedade política – e agir, pois não deve se limitar somente a “imaginar” ou “intuir” sobre os problemas, pois “[A] Razão é para o filósofo”, mais uma vez afirma a *Encyclopédie*, “o que a graça é para o cristão. A graça move o cristão a agir, a razão move o filósofo” – tal é o mote que parece definidor do início de uma “era racional”, uma “era filosófica”(apudHIMMELFARB, 2005, p. 152) para a França.

Ao contrário do que ocorria entre as colônias inglesas na América, cujas ações provocaram uma revolução que seria concebida como uma “defesa do passado britânico [...] que estava contido nas antigas e remanescentes instituições [inglesas] mais do que em

doutrinas” (BOORSTIN apud KIRK, 1997, p. 54), os *philosophes* franceses elegeriam a razão como o único “juiz verdadeiro e competente” para todos os assuntos humanos (apud HIMMELFARB, 2005, p. 153). Esse “culto”³⁴ à razão culminou, pouco a pouco, na constituição de uma “religião revolucionária” (DUNN, 1999, p. 35), e, afastado dos aspectos práticos da realidade francesa, era essencialmente teórico³⁵. A “ideologia da razão” (HIMMELFARB, 2005, p. 19) renderia aos franceses o material necessário para “reformatar” a sociedade e para adentrar o espectro político.

Mas a “razão” dos *philosophes* teria consequências práticas, uma vez que é ela a responsável por “mover o filósofo” à ação. A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, por exemplo, é uma dessas consequências, pois

[...] constitui o mítico documento fundador da Revolução, originado apenas um mês após a queda da Bastilha. Os franceses alegremente celebraram a Declaração de Direitos que rompia radicalmente com o passado. Sua Declaração, eles exclamavam, foi produzida não pela história, mas pela própria Razão! [...] os franceses se congratulavam por inventar o credo de uma nova era (DUNN, 1999, p. 137-138).

O objetivo das revoluções costuma ser o de “criar um novo início” e, além do “*páthos* de novidade”, nelas está presente a “ideia de liberdade”, de “libertação da opressão” por meio da “constituição da liberdade” (ARENDR, 2011b, p. 64; 63), características que poderiam ser encontradas nas duas revoluções mencionadas aqui, a Americana e a Francesa, porque nas duas há o componente do início de algo novo (um governo republicano, por exemplo) e a reivindicação de liberdade(s) para os cidadãos e de “libertação da opressão” sofrida por um motivo ou outro, o que se traduz pela participação política mais efetiva e o poder de ditar o próprio destino. A Revolução Francesa, no entanto, passou a ver como solução para os “anseios do povo” a total transformação da sociedade tal qual existia até então, porque as medidas que tentariam reformá-la já não bastavam para alcançar o “exercício dos direitos naturais” do homem, segundo a *Declaração dos Direitos do Homem* (apud DUNN, 1999, p. 214).

A *Declaração* era promulgada pelos franceses para enumerar e proclamar direitos – não só dos franceses, como também os direitos universais do “homem” e do “cidadão”. Mas

³⁴ A palavra não é usada aqui por acaso. Robespierre, por exemplo, inauguraria o “Festival ao Deus Supremo” (HIMMELFARB, 2005, p. 184), uma forma genérica de substituir ou “secularizar” qualquer devoção cristã, principalmente o catolicismo dominante na França, por uma espécie de deísmo filosófico e “racional”. A razão assumira, afinal, “o mesmo absoluto, dogmático *status* que a religião” (HIMMELFARB, 2005, p. 152)

³⁵ “Comparado a essa experiência [da Revolução] americana, o preparo dos *hommes de lettres* franceses que iriam fazer a revolução era extremamente teórico” (ARENDR, 2011b, p. 164).

os “direitos da comunidade tomam precedência” sobre os do indivíduo – a “liberdade” francesa proclamada pela *Declaração dos Direitos* “condições, ressalvas, exceções”:

[A] Liberdade consiste em ser capaz de fazer o que quer que não fira *a outros* (Artigo 4). A lei pode, licitamente, proibir somente aquelas ações que são *prejudiciais para a sociedade* (Artigo 5). O exercício dos direitos naturais do homem não possui limites *exceto* aqueles [limites] que assegurem aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos (Artigo 4). A liberdade do “Homem” pode ser clara, mas a liberdade do “Cidadão” possui muitos limites (DUNN, 1999, p. 152) (grifos no original).

Na *Declaração dos Direitos*, “o documento fundador da Revolução”, os franceses “poderiam contar com seus ‘direitos’ somente se eles não entrassem em conflito com o restante da sociedade” (DUNN, 1999, p. 152):

Os cidadãos não eram livres *do* governo, mas eles eram livres *para* participar em uma sociedade comunitária, na qual cidadãos estão ‘por todo o tempo’ cientes de suas responsabilidades sociais. Esse era o conceito de liberdade que os franceses herdaram de Rousseau. Em seu *Contrato Social*, Rousseau descreveu uma forma de liberdade considerada superior à liberdade *da* coação – [é] a liberdade *para* algum bem maior, para o gozo da vida virtuosa, [e] moral em uma sociedade unitária, comunitária. Quanto mais os indivíduos se identificam com a comunidade, mais ‘livres’ eles são e mais seguros estão seus direitos. Eles possuem o ‘direito’ de ser parte do grupo (DUNN, 1999, p. 153) (grifos no original).

A “religião revolucionária” francesa coloca, portanto, o bem-estar do grupo e da comunidade acima do bem-estar do indivíduo ou dos direitos do próprio indivíduo, teoricamente assegurados por contratos e firmados em documentos. “Qualquer cidadão intimado ou advertido por virtude da lei”, dizia a *Declaração dos Direitos* em um artigo (o sétimo), “deve obedecer *instantaneamente*: ele se proclama *culpado* se ele resistir” – apesar de em outro artigo, o segundo, afirmar o “direito” da “resistência à opressão” (apud DUNN, 1999, p. 156) (grifos no original). Os franceses visavam à “felicidade para todos”, como expressam também por meio de sua *Declaração* (apud DUNN, 1999, p. 213), uma felicidade geral e comunitária, após atingir a “perfeição da natureza e sociedade humanas” (KIRK, 1997, p. 37) por meio da ação política e por meio do acesso da parte da classe esclarecida – os *philosophes* – ao governo e aos assuntos de Estado.

A essa ação política, que poderia, então, ser organizada também filosoficamente, para a consecução dos objetivos previamente idealizados da “libertação da opressão” e da

“constituição da liberdade” (ARENDR, 2011b, p. 64; 63), os revolucionários franceses somaram o “[solapamento] de todas as crenças tradicionais” (DUNN, 1999, p. 36), construindo uma mentalidade de que seria necessário um início inteiramente novo para realizar a *revolução* que desejavam. Aliando o desprezo pelos costumes e convenções que compunham a vida política e elegendo a criação de uma nova era para o homem e uma nova sociedade, que seria o resultado necessário e desejável da *revolução*, os franceses, inevitavelmente, substituíram o antigo padrão pelo qual a *revolução* enquanto ação política humana era interpretado (isto é, a ideia de um “novo início” como sendo a restauração de um estado anterior, que já fora experimentado e pelo qual as sociedades já haviam passado), afirmando ser a “total transformação” (DUNN, 1999, p. 11) do homem e, por consequência, da sociedade, o objetivo primeiro na busca pela instituição de uma nova forma de governo e pela garantia de novas liberdades.

Na França, um novo sentido foi dado à ação *revolucionária*, responsável pela constituição de uma nova espécie de revolução, a “revolução filosófica” ou “ideológica” (KIRK, 1997, p. 59), que, afastada das necessidades práticas da sociedade, do governo e da administração política (em geral, de onde emanavam as principais preocupações dos colonos e revolucionários americanos), dedicou-se à elaboração das mais variadas teorias de governo, surgidas no ambiente acadêmico e intelectual francês, para a defesa dos alegados direitos do homem e para a realização das aspirações ditas populares no intuito de inaugurar uma nova forma de governo mais democrática. É por essa razão que, ao contrário dos americanos, engajados que estiveram em uma revolução de proporções políticas, uma “revolução política” (DUNN, 1999, p. 104), os franceses levaram a cabo uma “revolução social de amplas consequências” (*Idem, ibidem*), levando em consideração a transformação do padrão revolucionário inicial de *restauração* (em alguma medida) para *ruptura*. É principalmente pelas diferenças existentes entre os acontecimentos ocorridos nas duas revoluções nos dois lados do Atlântico que se poderia falar em distintos “padrões” revolucionários, distintas maneiras de se conduzir as reformas políticas e da sociedade, que mudariam para sempre o modo pelo qual se entenderia *revolução*.

3.2 As distintas (e antagônicas) ambições revolucionárias: *practical politics* vs. *metaphysical abstractions*

Henry Adams afirmara de si mesmo, ao relatar sua experiência em Harvard e parte de sua educação, que ele estava, pouco a pouco, “slipping away from fixed principles; [...] from

the eighteenth-century” (ADAMS, 2002, p. 45). Cada passo que dava em seus anos de formação significava, ainda para Adams, testemunhar que “the future America”, a nação que viria a crescer industrialmente durante o século XX, “showed no fancy for the past” (ADAMS, 2002, p. 42). A referência de H. Adams diz muito de sua preocupação com a já referida “herança”³⁶ revolucionária que o próprio Adams diz ter sido abandonada pelos americanos.

Os “valores” do “século XVIII”, os “fixed principles” para os quais H. Adams, mais uma vez, se volta dizem respeito ao legado político deixado pela geração responsável pela Revolução Americana, que, após a independência, inauguraram um governo republicano e representativo, regido por uma Constituição, também obra de todos aqueles colonos e *Englishmen* que se rebelaram contra a Coroa em prol dos direitos reclamados para os cidadãos americanos, alegadamente violados pela tirania do governo britânico.

A defesa da Revolução Americana é, portanto, a defesa principalmente do entendimento que os próprios americanos possuíam de *revolução* e, além disso, das consequências benéficas que trouxe o reordenamento da administração nas colônias, o amparo legal e institucional para o exercício das liberdades, a ordem e a estabilidade no âmbito de governo e administração. Esta *revolução* na América possuiu, em seu centro, a ideia de *restauração* de direitos possuídos anteriormente, já que exigia, como confirmam os documentos de um dos Congressos que reuniu todas as colônias, “somente paz, liberdade e segurança”, sem “[reclamar] *nenhum novo direito*” (apud GENTZ, 2010, p. 58) (grifo no original), e desejava “preservar a antiga condição” em que se encontravam as colônias, “[mantendo] suas antigas constituições” (GENTZ, 2010, p. 54; 53).

A “intenção original” (KIRK, 1997, p. 18) dos *Fundadores*, os revolucionários americanos, certamente não foi a de “‘iniciar uma nova ordem das coisas’ de alto a baixo” (ARENDR, 2011a, p. 186), porque neles estava vivo aquele antigo sentido de *revolução*, dos séculos XVII e XVIII, enquanto retorno e restauração, e não completa transformação e remodelação (e de forma nenhuma aplicada à sociedade ou ao homem, mas à administração política e ao governo). Mesmo a linguagem da *Declaração de Independência* americana, que apela diretamente às “leis da Natureza e as do Deus da natureza” para sancionar os direitos naturais ao homem alegados pelos representantes das colônias, é usada para anunciar a separação da metrópole e a “[alteração] [dos] antigos sistemas de governo” somente por “necessidade”, além de, por consequência, “estabelecer novos guardiões para [a] [...]

³⁶ Cf. a primeira seção do Capítulo 2.

segurança futura [das colônias]” (apud ARMITAGE, 2011, p. 139; 140) – ou seja, a *Declaração* contém mais uma “justificativa moral e legal para aquela [justa] rebelião³⁷” contra a Coroa (BECKER, 1922, p. 7) que uma enumeração de direitos naturais a serem exercidos pelo homem ou qualquer menção à transformação radical a nível de sociedade.

A intenção que primeiramente guiou os revolucionários americanos esteve no campo da “necessidade”, porque os colonos eram “[imbuídos] de um instinto para [a] política prática” [*practical politics*] (MCLAUGHLIN, 2001, p. 62), o que significa dizer que as reivindicações que primeiramente surgiram no âmbito político das colônias se relacionavam estreitamente com a própria experiência política em que estavam envolvidos os cidadãos que participavam ativamente da administração e da deliberação nas assembleias coloniais³⁸, da parte da administração que não sofria direta interferência externa do Reino Unido.

A classe letrada dos homens que habitavam a colônia já cumpria algum tipo de exercício político nas assembleias e em suas colônias de origem, por consequência, possuía experiência na administração e no governo (DUNN, 1999, p. 29) e estaria diretamente envolvida e seria diretamente afetada pelas decisões que ajudava a tomar a respeito dos problemas surgidos na América inglesa. Os fundadores americanos “[tais] como James Madison possuíam respeito pela experiência, conhecimento prático, [pel]as lições do passado e especialmente pela herança inglesa da América” (DUNN, 1999, p. 29) e, entre eles, igualmente abundavam as características que poderiam ser figuradas por Alexander Hamilton, que “[como ninguém na América] combinava experiência prática, respeito pela tradição e continuidade histórica e visão política” (DUNN, 1999, p. 37):

[...] os políticos que [por exemplo] elaboraram a Constituição [Americana] não eram uma elite de teóricos, mas uma assembleia de governadores, no

³⁷ Isto é, a revolta contra o domínio inglês. O próprio Becker afirma logo em seguida:

A Declaração [de Independência] foi essencialmente uma tentativa de provar que rebelião não era a palavra apropriada para o que eles [os signatários da *Declaração*] estavam fazendo.

Rebelião contra a autoridade estabelecida é sempre um problema sério. [...] Os autores da Declaração sabiam muito bem que por mais longa que a lista de queixas contra o rei da Grã-Bretanha pudesse ser e por mais despóticos que eles fizessem parecer seus atos, algo mais seria preciso para provar ao mundo que ao separar-se da Grã-Bretanha eles não estariam realmente engajados em [qualquer] rebelião contra uma autoridade legítima (BECKER, 1922, p. 7).

³⁸ Que, vale lembrar, apesar de se afirmarem “povo” e de proclamarem a Constituição “em nome do povo”, não eram “o povo” tal como é compreendido entre as sociedades democráticas de hoje, pois o exercício político estava restrito à classe culta de cidadãos ingleses, sem a existência do sufrágio universal ou de maior abertura para a participação política e, não é preciso lembrar, somente entre homens e livres (não-escravos). O exercício político não era somente voltado para os proprietários de terra tal como se enxergava nas sociedades aristocráticas, mas para uma espécie de aristocracia sem o componente hereditário ou sanguíneo, a que o homem comum poderia alcançar, a classe instruída dos *gentlemen*, uma aristocracia natural (Cf. KIRK, 1997, p. 61-71; WOOD, 1992, p. 195-196).

sentido antigo da palavra governador [*governor*]³⁹. Eles eram representantes de uma classe, de cada ex-colônia, que tinham exercido a autoridade quase desde os primeiros anos da colonização britânica na América do Norte [...]. [Demonstravam] Experiência, educação e riqueza, transmitidas de geração em geração aos americanos [...]. [Em termos gerais] foi o conjunto de homens familiares com os governos locais e provinciais que fizeram tanto a Revolução, quanto a Constituição. [...] Os americanos eram [portanto] homens de experiência política [...] que declararam que sua revolução era sustentada para preservar sua herança britânica [...] [e que] pensavam em si mesmos como restauradores do que fora perdido – e não como adversários do passado (KIRK, 1997, p. 63).

A maior consequência para a participação política dos personagens da Revolução Americana e de sua experiência foi exatamente o profundo realismo com que eles passaram a lidar com as questões da governança e das desavenças que começaram a surgir entre os colonos insatisfeitos com as ordens, taxas ou leis provenientes da metrópole, por meio do Parlamento inglês. Outro estadista americano, Gouverneur Morris, que, como Hamilton, “valorizava a experiência prática no governo” (DUNN, 1999, p. 39), melhor esboçaria a diferença entre dois modos de conduzir uma *revolução*, ao falar da Revolução Francesa, cujos acontecimentos testemunhou enquanto ministro de Estado: os franceses, na opinião de Morris, “tomaram o Gênio [*Genius*] ao invés da Razão como seu Guia, adotaram o *Experimento*⁴⁰ ao invés da *Experiência* e vagueiam no Escuro, porque preferem o Relâmpago à Luz [*Lightning to Light*]” (apudDUNN, 1999, p. 39).

Em sua crítica à Revolução Francesa – que servia, também, como apologia à Revolução na América –, Morris destacava as falhas “[daquelas] pessoas letradas”, os *philosophes*, que deviam ser muito diferentes dos “homens que vivem no mundo” (apudDUNN, 1999, p. 39). Mas seu alvo principal era não a classe letrada, é claro, mas os objetivos dos revolucionários franceses que procuravam dar vida às aspirações que nasciam, principalmente, de teorias e de opiniões mais afastadas da realidade política do país e de suas necessidades.

Tocqueville apontava uma razão para o surgimento e profusão das “ideias abstratas” entre os pensadores e teóricos franceses, a saber, o próprio afastamento dos intelectuais da

³⁹ Kirk provavelmente se refere ao sentido que remonta à origem da palavra em inglês, o de “defensor pessoal, protetor, guia” (Cf. HARPER, Douglas. Online Etymology Dictionary. Disponível em: <http://www.etymonline.com/index.php?term=governor&allowed_in_frame=0>. Acesso em: 28 de jan. de 2015).

⁴⁰ Aqui, a palavra “Experimento” utilizada por Morris significa o “o novo início” totalmente deslocado do passado e da sociedade, fruto, principalmente, da imaginação de teóricos ou filósofos abstratos, alvo da crítica do americano. O sentido é diferente daquele usado por Tocqueville, que fala no “grande experimento americano” (cf. a primeira seção do Capítulo 2) para exemplificar a novidade do republicanismo que surgia na América, sem querer dizer, com isso, que o republicanismo e as realizações revolucionárias nas colônias traziam consigo desprezo pela “Experiência”, pelo passado e pelos costumes de toda a era colonial.

“participação da vida política da nação” (DUNN, 1999, p. 29). Tal afastamento gerou, como exemplo, nos intelectuais franceses, desejosos de participação efetiva, a radicalização⁴¹ das propostas no sentido daqueles que já estavam envolvidos nos assuntos de Estado, os nobres e religiosos. A religião, para Voltaire, a certa altura, “deve[ria] ser destruída” (apud HIMMELFARB, 2005, p. 155) e Diderot desejara “enforcar o último rei com as tripas do último sacerdote” (apud HIMMELFARB, 2005, p. 18), mesmo em uma sociedade em que a presença de autoridades, ou reais ou eclesiásticas, datava de séculos.

O esforço dos *philosophes* na direção não só da participação política, mas da transformação e reordenação da sociedade, pode ser melhor figurado no argumento pela “vontade geral” que faz Rousseau, que lhe valeu o epíteto dado por muitos de “pai da Revolução Francesa” (GARRARD, 2003, p. 36), apesar de não ser o único influente sobre os homens da revolução. Causa mesmo surpresa notar, por exemplo, que um dos artigos da *Declaração dos Direitos do Homem* de 1789 afirma que a lei “é a expressão da vontade geral” (apud DUNN, 1999, p. 214), frase retirada sem modificações da obra de Rousseau, *Do contrato social* (ROUSSEAU, 1973, p. 61), publicado quase três décadas antes. Surpreendentes são, também, algumas das afirmações a respeito da “vontade geral” e, mais ainda, suas consequências para os que acreditaram na lei como sua “expressão”.

“Cada um de nós”, afirmaria Rousseau, “põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral” (ROUSSEAU, 1973, p. 39), sendo que o “direito que cada particular tem [mesmo] sobre seus próprios bens está sempre subordinado ao direito que a comunidade tem sobre todos” (ROUSSEAU, 1973, p. 45). O “exercício da vontade geral”, que é a “soberania”, “jamais pode alienar-se, e [...] o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo (ROUSSEAU, 1973, p. 49-50):

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz

⁴¹Hannah Arendt afirma terem sido a “necessidade” material e a carência do povo francês as principais catalisadoras da inclinação mais radical e violenta dos revolucionários franceses (ARENDR, 2011b, p. 156), opinião que é malvista por Brinton (1965, p. 28 ss.), que, contrariamente, assegura, por exemplo, que as revoluções nascem de dificuldades econômicas de governos e não do povo. A posição adotada aqui a respeito da “radicalização” da Revolução Francesa – seus frutos e consequências – está próxima da que adotaram Tocqueville (apud DUNN, 1999, p. 33-36; apud HIMMELFARB, 2005, p. 185; 151; 149), Himmelfarb (2005), Kirk (1992; 1997; 2001) e Dunn (1999), ou mesmo a própria Arendt (2011b), que, em maior ou menor medida, salvo por uma ou outra discrepância, ressaltam a relevância do papel dos ideólogos e das ideias abstratas na remodelagem do sentido de Revolução, o anseio pela transformação e recriação da natureza humana por meio da ação política revolucionária, o afastamento dos intelectuais franceses da prática na vida política (ao contrário da experiência prática dos americanos), etc., etc..

lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto (ROUSSEAU, 1973, p. 50).

O exercício da “vontade geral” é “uno”, portanto, “indivisível”, é “uma única vontade” (ROUSSEAU, 1973, p. 123), mas, mais do que isso, a vontade geral é “constante, inalterável e pura” (ROUSSEAU, 1973, p. 124) e – sobretudo – “é sempre boa” (ROUSSEAU, 1973, p. 53) e “sempre certa” (ROUSSEAU, 1973, p. 52), não pode errar. Talvez Rousseau não tenha previsto as futuras consequências práticas (e perversas) para a infalibilidade da “vontade geral”, principalmente quando ela é expressa por leis, mas o fato é que mesmo filósofo genebrino já previra a exclusão das dissensões e opiniões em prol da unanimidade da vontade geral ou mesmo do encargo do legislador, o responsável por “expressar” a vontade geral em forma de lei, a quem caberia:

[...] *mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo*, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser; *alterar a constituição do homem* para fortificá-la; [...] é preciso que restitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, *se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros* e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir (ROUSSEAU, 1973, p. 63) (o grifo é nosso).

A “transformação” e a “mudança” da natureza do homem (não dos mecanismos de governo ou da administração) visava, então, à “obediência à vontade geral”, pois as pessoas estavam livres “para concordar com a Vontade Geral, não para se opor a ela” (DUNN, 1999, p. 63) e, como arrematara Rousseau, “Quem quer que se recusasse a obedecê-la [...] deveria ser constrangido a fazê-lo por todo o corpo [social]: o que significa nada mais do que [dizer que] ele deverá ser forçado a ser livre” (apud DUNN, 1999, p. 64).

Tais afirmações são reveladoras de um padrão na condução dos assuntos políticos, distinto daquele padrão americano da consideração e proposição por uma política prática, que atendesse às necessidades mais imediatas das classes que não gozavam de participação ou mesmo representatividade políticas. O espaço para a constituição dessa liberdade, a liberdade pública e a “libertação da opressão” (ARENDRT, 2011b, p. 64), só se tornaria motivo para as propostas que afirmavam o direito da comunidade ou da “vontade geral” sobre os direitos do indivíduo, ainda que eles fossem proclamados pelos franceses, como no caso da *Declaração de Direitos do Homem*. A “política prática” deu lugar à especulação teórica, aos desejos

transformadores afastados da realidade, às “teorias ‘metafísicas’ de governo” de que fala Morris ao tratar da Revolução Francesa (apudDUNN, 1999, p. 37), às “abstrações metafísicas” [*metaphysical abstractions*] (BURKE, 1999, p. 93) dos *philosophes* e dos intelectuais, ávidos por trazer à realidade e “experimentar” as aspirações que estavam presentes na imaginação e nos livros, como a “vontade geral” de Rousseau.

As diferentes ambições revolucionárias geraram também, pela razão de serem mesmo contrárias, diferentes efeitos sobre a prática política nos Estados Unidos e na França, um deles sendo a lógica separação, um “divórcio” (DUNN, 1999, p. 19), entre o que americanos e franceses pensavam sobre *revolução*, mas não só, pois o próprio sentido de *revolução* foi transformado na era moderna.

Se de um lado os americanos realizaram uma *revolução* desejosos de restaurar direitos antigos e de reclamá-los dentro da ordem legal e jurídica sob a qual viveram no regime colonial, e seu efeito foi instaurar uma ordem política republicana, “prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição”, que “durou pelo menos até os dias de hoje” (ARENDRT, 2011a, p. 185), de outro lado, os franceses, que não almejaram, de início, a derrubada do Antigo Regime (TOCQUEVILLE apudARENDRT, 2011b, p. 75), inauguraram uma nova maneira de conduzir a *revolução*, seja pela introdução das novas ideias “ilustradas” para a reforma da administração pública, com a participação direta dos intelectuais, originalmente alijados da participação política, seja pelos esforços em prol da introdução de uma “política do impossível”, como a qualificaria Tocqueville, que, buscando a “abolição sistemática de todas as leis e costumes do país”, causaria “uma das mais perigosas revoluções que já ocorreram no mundo” (apudDUNN, 1999, p. 35), sendo que seus efeitos foram um período de instabilidade e violência contra o cidadão comum nunca antes visto, com a ascensão de um regime do Terror, com a posterior ascensão de Napoleão ou mesmo com o retorno à monarquia, vinte anos após um regicídio, que fora também obra da Revolução.

Acontece, no entanto, uma diferença quanto ao tratamento e à atenção dados aos legados revolucionários francês e americano, e também à consideração sobre o conceito de *revolução*, pois

Foi a Revolução Francesa, e não a americana, que incendiou o mundo e, portanto, foi a partir do curso dela, e não do curso dos eventos na América nem das ações dos Pais Fundadores, que nosso uso atual do termo “revolução” recebeu suas conotações e implicações em todo o mundo, inclusive nos Estados Unidos (ARENDRT, 2011b, p. 88).

O predomínio da narrativa e do papel da Revolução Francesa na historiografia e sua repercussão universal e duradoura provocou, inevitavelmente, a tendência em “interpretar a Revolução Americana à luz da Revolução Francesa”, apesar da distância que houve entre as duas em termos políticos ou conceituais, e a “criticar a primeira por não ter seguido as lições da segunda” – enquanto a Revolução Francesa “acabou em desastre, [mas] adquiriu foros de história mundial”, a Revolução Americana, “um sucesso tão triunfal” em seus efeitos, “se manteve como um acontecimento de importância praticamente apenas local” (ARENDR, 2011b, p. 88).

Essa inversão se deve, sobretudo, à “falta de memória” americana em criar condições para continuar a tradição do pensamento político desenvolvido no período anterior e concomitante à Revolução após seu término (ARENDR, 2011b, p. 280), que teve como contraponto lógico a “falha do pensamento e da lembrança” em ressaltar e, assim, conservar o “espírito revolucionário” americano (ARENDR, 2011b, p. 281) tal como foi defendido durante o período Revolução, da elaboração da Constituição e da criação das instituições.

A substituição da interpretação da Revolução Americana “à luz da Revolução Francesa” é decorrência muito da “omissão” (ARENDR, 2011b, p. 280) da alusão dos americanos à Revolução que ocorreu em seu país *enquanto revolução*, mas distinta do movimento revolucionário francês. Essa alusão comprovaria que não somente os objetivos e as aspirações das duas revoluções passariam a ser completamente distintos com o tempo, mas igualmente seus efeitos e consequências, imediatos ou não, comprovariam as oposições nos dois paradigmas. E o principal efeito da Revolução Americana fora o estabelecimento de instituições duradouras, que, resistindo ao tempo, fornecessem à sociedade a harmonia política desejada por meio da “fundação da liberdade” (BRACON apudARENDR, 2011b, p. 203): a Constituição americana.

3.3 O fruto de uma revolução: a estabilidade regida por uma Constituição

Os acontecimentos que, no geral, passaram a ser reunidos pela historiografia sob um único nome, Revolução Americana, constituem três “fases” distintas da história das colônias na América: o período anterior à independência, que vai até 1776, centrado na “discussão das diferenças anglo-americanas”; “a elaboração dos primeiros governos estaduais”, principalmente nos anos que se seguiram à Independência (1776-1780); e “a reconsideração das constituições estaduais e a reconstrução do governo nacional” na última metade dos anos 1780 e começo da década seguinte (BAILY, 1982, p. 21), com a elaboração da Constituição

Federal. Pela divisão das “fases” da Revolução, podem-se inferir os objetivos dos colonos em se rebelar contra a autoridade real britânica – que se tornaram mais claros e delineados no decorrer da revolta, principalmente após a decisão pela separação. Que dizer, portanto, desses objetivos “secundários” (que podem ser assim chamados não porque fossem inferiores, mas por terem vindo após o ato de independência)? Que deveriam fazer os revolucionários da América após terem solicitado continuamente à Coroa “reparação nos mais humildes termos”; chamado “a atenção de nossos irmãos britânicos” à “voz da justiça e da consanguinidade”; advertido (aos mesmos irmãos) “a respeito das tentativas de seu Legislativo de estender sobre nós [os colonos] uma jurisdição insustentável” até haverem decidido pela independência, como alegam no texto da *Declaração* (apud ARMITAGE, 2011, 142-143)? A argumentação – está claro – é voltada para justificar a separação pela “longa série de abusos e usurpações”, pelo “despotismo absoluto” do Império Britânico, mas não somente. Antes do anúncio da independência, ao final do texto, os signatários afirmam o seu *dever* (*We must*) “de aquiescer na necessidade que denuncia nossa separação” (apud ARMITAGE, 2011, p. 143), com o intuito de exercer o “direito” – também de cumprir o “dever” (*duty*) – de “abolir tal governo e estabelecer novos guardiões para sua segurança [dos colonos] futura” anunciado nos parágrafos iniciais (apud ARMITAGE, 2011, p. 140). Pode-se questionar a partir dessas passagens, curiosamente simbólicas, se os colonos, ao menos aqueles que aprovaram o texto da *Declaração*, se viam “obrigados”⁴² – ainda que pelo “dever” – a declarar independência, porém o fato é que são essas as premissas que compõem o texto.

É confiando no poder dessas premissas que partem os representantes reunidos no Congresso na Filadélfia⁴³ para declarar, “em nome e por autoridade do bom povo” das colônias, a separação definitiva da Inglaterra. Essa separação, no entanto, coloca, para os deputados americanos, uma pergunta: como levar a cabo o procedimento de “estabelecer novos guardiões” para a “segurança futura” dos colonos após a decisão de “abolir” o governo? O texto da *Declaração* indica o que poderiam fazer as futuras colônias, após “exoneradas de qualquer lealdade à Coroa Britânica”:

[...] como ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES, [as colônias] têm inteiro poder para declarar guerra, concluir a paz, contratar alianças, estabelecer comércio e praticar todos os atos e ações a que ESTADOS

⁴²Também na *Declaração* é a “necessidade” [*necessity*] que “obriga” [*constrain*] as colônias a “alterar seus antigos sistemas de governo” (apud ARMITAGE, 2011, p. 140).

⁴³A referência aqui é ao Segundo Congresso Continental, realizado em 1775, com a presença de representantes das Treze Colônias, que terminou por aprovar o texto do que seria a *Declaração de Independência*, o documento que formalmente afirmava a separação política do Reino Unido. A *Declaração* foi majoritariamente redigida por Thomas Jefferson (Cf. GENTZ, 2009).

LIVRES E INDEPENDENTES têm direito (apud ARMITAGE, 2011, p. 143).

Logo, a *Declaração* contém tanto a “abolição” de um governo, como a instituição de novos, porque são várias as Colônias que se proclamam “ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES” como quaisquer outros Estados independentes. Ademais, é a essa teoria que se dedica Jefferson ao rascunho do texto das justificativas para a separação, para a “[dissolução] dos laços políticos” (apud ARMITAGE, 2011, p. 139) que ligavam os colonos à metrópole. Essas justificativas dizem respeito, principalmente, aos “antecedentes históricos” da *Declaração*, o que torna possível formular uma filosofia dos “Direitos Naturais” (BECKER, 1922, p. 24) que serviria como fundamento para a argumentação em prol da independência política ou mesmo da revolta armada e da revolução:

Que haja uma “ordem natural” das coisas no mundo, engenhosa e habilmente projetada por Deus para [servir como uma] orientação para a humanidade; que as “leis” dessa ordem natural podem ser descobertas pela razão humana; que estas leis então descobertas forneçam um confiável e imutável padrão para o exame das ideias, a conduta e as instituições do homem – estas eram as premissas aceitas, as preconcepções, [presentes] na maior parte do pensamento do século XVIII, não somente na América, mas igualmente na Inglaterra e França. Elas eram, como Jefferson diz, os “sentimentos do dia, quer expressos na conversação, nas cartas, nos ensaios impressos, quer nos livros rudimentares de direito público” (BECKER, 1922, p. 27-28).

Semelhante percepção da “ordem natural” faz jus à procura por uma “nova sanção para a autoridade política” (BECKER, 1922, p. 30), suficiente para escusar a desobediência e a infidelidade ao soberano – no caso americano, ao Rei inglês ou às autoridades legislativas do império – ou mesmo a abolição do governo, como reclamavam os colonos. A interpretação de que era o Rei o infiel e desobediente às leis e à Constituição britânica não bastava para a constituição de novos e independentes estados, apartados do reino, e, simultaneamente, o recurso à autoridade constituída (a do Rei) não era válido⁴⁴ para também constituir uma nova autoridade (a de um governo dos colonos, emancipado do controle real e responsável pela própria administração). Resta, então, o apelo à autoridade superior à dos reis e parlamentos, que Jefferson e os delegados do Congresso enxergaram no apelo à lei natural e ao Criador da lei natural⁴⁵, porque é por meio da afirmação de uma lei irrestrita e abrangente a todos os

⁴⁴Ao menos não *foi* válido. Já vimos que os colonos americanos não desejaram desde sempre a separação do Reino Unido, mas, por vezes, até se esforçaram por evitá-la (Cf. Capítulo 2)

⁴⁵No texto da *Declaração*, “as leis da Natureza e as do Deus da Natureza” (apud ARMITAGE, 2011, p. 139).

homens que se poderia permitir para eles o que lhes é de direito desde o nascimento, o conjunto das liberdades, o privilégio da autodeterminação e do autogoverno – ou como consta na *Declaração*, “a vida, a liberdade e a busca pela felicidade” (apud ARMITAGE, 2011, p. 139).

Este apelo a uma lei superior, a lei natural, é formulado em conjunto com a demonstração de que, por possuir o homem semelhantes (e tão graves) direitos, a ele deve ser dada, por consequência, voz nos assuntos de governo, principalmente nos assuntos em que as ações de governos podem interferir em assuntos privados, de indivíduos ou comunidades, e alterar profundamente relações, costumes, “direitos estabelecidos” pelo tempo, como era o teor das acusações que incidiam sobre a Coroa britânica. A lógica da *Declaração* poderia ser expressa, portanto, em termos de afirmação dos indivíduos – que clamam para si direitos naturais e, com isso, o direito de participar de decisões que podem afetar seus direitos naturais – contra uma autoridade política estabelecida, representada pelas instituições do Estado monárquico: o Rei e seu Parlamento. Em resumo, o texto do ato de independência é um argumento em favor de uma *teoria do pacto* (entre senhor e servo – no caso da sociedade, entre governado e governante) e sobre os limites de obediência dos cidadãos à autoridade à qual primeiramente se submeteram ao firmar o pacto. Poder-se-ia afirmar que Jefferson expõe uma “teoria do pacto para justificar [a] revolução” (BECKER, 1922, p. 30) por entender que, se o que sustenta uma sociedade, portanto, um governo – o pacto entre os indivíduos – é corrompido pelas ações de um tirano, o governante, é de direito dos governados se rebelar contra ele, para fazer cumprir o verdadeiro pacto, o que respeita a lei natural e os direitos dos indivíduos.

Todo o percurso que faz Jefferson parece refletir a própria *teoria do pacto* de John Locke para justificar a revolução (*Idem, ibidem*) e a revolta contra a autoridade real constituída⁴⁶, afinal também afirma a teoria lockeana uma “lei da natureza”, que – “Não sendo escrita” – não pode ser encontrada “senão no espírito dos homens” (LOCKE, 1973, p. 93). É importante, para Locke, o reconhecimento de uma “lei natural” por ela dizer respeito à própria constituição da sociedade política e do governo. O governo civil – cujo objetivo “é o bem dos

⁴⁶ Tanto Arendt (2011b), quanto Kirk (1997) discordam da influência de Locke os de suas teorias sobre “lei natural” ou sobre o “pacto” sobre os revolucionários americanos. Hannah Arendt afirma ter sido Locke “mais influenciado pelos fatos e acontecimentos na América, e talvez de maneira mais decisiva, do que teriam sido os fundadores influenciados por seus *Tratados sobre o governo civil*” (ARENDRT, 2011b, p. 221), enquanto Kirk ressalta a inexistência de citações entre os debates dos revolucionários americanos ou mesmo a inexistência de edições dos *Tratados* de Locke “até 1773” (1997, p. 103; 95 ss.). A despeito disso, considera-se, neste texto, a apreciação de Becker (1922), para quem Locke veicula uma tradição da “lei natural” muito anterior, que remonta a teóricos ingleses, mas sobretudo à tradição escolástica cristã, ambos influentes sobre os Fundadores americanos.

homens” (LOCKE, 1973, p. 130) – é estabelecido por Deus “com o fito de restringir a parcialidade e a violência entre os homens”, além de ser “o remédio [...] para os inconvenientes do estado de natureza” (LOCKE, 1973, p. 44), o estágio pré-político e anterior à formação das sociedades, “em que [...] os homens se acham naturalmente” e gozam de “perfeita liberdade para ordenar [...] [suas] ações e regular [...] [suas] posses [...] conforme acharem conveniente [...] sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem” (LOCKE, 1973, p. 41). Passa a existir, portanto, uma “sociedade política” quando “cada um dos membros [em estado de natureza] renunciar ao próprio poder natural, passando-os às mãos da comunidade” (LOCKE, 1973, p. 73).

Após os homens, “mutuamente e em conjunto”, concordarem “em formar uma comunidade”, ocorre a fundação de “um corpo político” (LOCKE, 1973, p. 45). Está aqui a essência da argumentação lockeana explorada pelo texto da *Declaração de Independência*: “o consentimento da sociedade [,] sobre a qual ninguém tem o poder de fazer leis senão por seu próprio consentimento e pela autoridade dela recebida” (LOCKE, 1973, p. 92). O consentimento do povo pode constituir autoridade e, por consequência, pode destituir o governante de autoridade. “Quem julgará”, pergunta-se Locke, “se o príncipe ou o legislativo agem contrariamente ao encargo recebido?”, para responder logo em seguida: “O povo será o juiz” (LOCKE, 1973, p. 136), pois

[...] quem quer que, governante ou súdito, empreende pela força invadir os direitos do príncipe ou do povo e põe as bases para derrubar a constituição e estrutura de qualquer governo justo é altamente responsável pelo maior crime de que um homem seja capaz – devendo responder por todos os malefícios de sague, rapinagem e desolação que a destruição do governo traz ao país. E quem o faz deve com justiça ser considerado inimigo comum e praga dos homens, devendo ser tratado como tal. [...] [Ademais] Quem quer que use força sem direito, como o faz todo aquele que deixa de lado a lei, coloca-se em estado de guerra com aqueles contra os quais assim a emprega; e nesse estado cancelam-se todos os vínculos, cessam todos os outros direitos, e qualquer um tem o direito de defender-se e de resistir ao agressor. [...] [É] legítimo ao povo em certos casos resistir ao rei (LOCKE, 1973, p. 130; 131).

A conclusão que resulta do pensamento de Locke é a resistência ao transgressor das leis no interior do corpo político, que pode ser o próprio governante ocasionando, em último caso, a tirania – o povo, contudo, tem “não só o direito de livrar-se dela mas também de impedi-la” (LOCKE, 1973, p. 127). Na *Declaração*, a causa para a alteração dos “antigos sistemas de governo” das colônias são as “injúrias e usurpações” pela parte do Rei da

Inglaterra, causa do “estabelecimento de uma tirania absoluta sobre estes estados [isto é, as próprias colônias]” (ARMITAGE, 2011, p. 140).

Apesar da dissolução das formas de governo que vigoravam nas colônias, havia, no entanto, o desejo da continuação da ordem legal, já sentida pelos colonos como representada pela própria Constituição britânica, cuja ação visavam preservar, além da manutenção das “formas [de governo] às quais se acostumaram”, que seriam, após a Revolução, de alguma maneira reordenadas, afinal,

[...] quando se dissolve o governo, o povo fica em liberdade de prover para si, instituindo um novo legislativo, que difira do anterior pela mudança das pessoas ou da forma, ou por ambas as maneiras, conforme julgar mais conveniente ao próprio bem e segurança; porque a sociedade não pode nunca, em virtude da culpa de outrem, perder o direito natural e originário que tem de preservar-se, o que somente pode conseguir estabelecendo um poder legislativo, e pela execução adequada e imparcial das leis por ele feitas (LOCKE, 1973, p. 126).

Assim, ao lado do protesto pela rebelião contra a “tirania” e o “despotismo absoluto”, Jefferson e os signatários da *Declaração de Independência* certamente foram responsáveis pela formulação de um discurso que legitimasse a instituição de um “novo governo”, cujos fundamentos jazeriam sobre os princípios ali formulados, “organizando-lhe os poderes da forma que lhe pareça [ao povo] mais provável ultimar sua segurança e felicidade” (apud ARMITAGE, 2011, p. 139). Essa organização deveria, obrigatoriamente, atentar para tudo aquilo que fora realizado pela Coroa e que se tornou objeto das inúmeras acusações ao Rei, como a de sujeitar os colonos “a uma jurisdição alheia à nossa [dos colonos] Constituição [constitution] e não reconhecida por nossas leis” ou privar os americanos de “nossas constituições” [charters]⁴⁷ e alterar “fundamentalmente nossas formas de governo” (ARMITAGE, 2011, p. 141; 142).

A formação das colônias britânicas na América, peculiar em comparação às colônias espanholas ou mesmo portuguesas, diferenciava-se, especialmente, em respeito à disposição do governo local, que não dependia diretamente de diretrizes da Coroa Inglesa para estabelecer assembleias, cobrar impostos ou promulgar e fazer cumprir as leis. Se localmente dominava a autonomia era devido àquela “negligência” britânica nos primeiros períodos de imigração de cidadãos ingleses para a América, uma vez que

⁴⁷Cf. nota 15.

[...] o governo inglês assistiu a toda esta pesada imigração sem aflição. Chegou mesmo a encorajá-la com todo seu poder e pareceu pouco preocupado com o destino daqueles que vieram ao solo americano procurando refúgio da severidade de suas leis. Poder-se-ia dizer que o governo inglês viu a Nova Inglaterra como uma região entregue aos sonhos da imaginação [,] que deveria ser abandonada aos livres empreendimentos de inovadores (TOCQUEVILLE, 2010, p. 60).

Tal posição pode ser sido uma das responsáveis por criar nos colonos uma espécie de “independência” a nível local, prévia à própria *Declaração de Independência*. Esse espírito autônomo, o “espírito da cidade” (ou *town spirit*), cujo funcionamento Tocqueville enxergaria também no século XIX em sua viagem aos Estados Unidos, desenvolveu-se até aquele estágio em que as colônias, apesar de ainda reconhecerem “a supremacia da pátria-mãe”, porque tinham a monarquia como “lei do estado”, eram “republicanas” a nível local, visto que nas cidades [*towns*] era a república que já estava “completamente viva” – nelas, “reina[va] uma vida política verdadeira, ativa e totalmente democrática e republicana” (TOCQUEVILLE, 2010, p. 66; 65-66).

A prática política a nível de cidade (mais do que isso, o próprio “espírito” da cidade) teve implicações nos governos existentes nas colônias. Se o “controle real não era exercido descuidadamente” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 9), porque havia uma determinação crescente em assuntos específicos do interesse da Coroa, deve-se afirmar que, inegavelmente, havia – e em “alto grau” – autonomia das colônias, que lhes permitia “[gerenciar] seus próprios assuntos internos, ocasionalmente dificultados por instruções reais e proibidos por atos coloniais” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 7). Os colonos “viveram durante anos não afetados, na maior parte das circunstâncias, pela [...] legislação [do Parlamento inglês]” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 11) – pensar, portanto, que eles possuíam “assembleias coloniais” para administrar sua própria “polícia [*police*] interna” não é absurdo, afinal

[Essas assembleias] [...] coletavam impostos para finalidades locais; [...] haviam, na realidade, defendido a si mesmas como partes de um império - mais ou menos inadequadamente e sem acordo [com os britânicos], é verdade, mas razoavelmente com sucesso; seu comércio local estava em suas próprias mãos; e elas, em suma, faziam as várias coisas - às vezes sob pressão dos representantes da autoridade real - que diziam respeito à vida cotidiana das colônias (MCLAUGHLIN, 2001, p. 13).

A realidade dessa dinâmica existente na colônia nos serve para enxergar nelas “governos” que funcionavam sob a supervisão ou paralelos ao governo colonial designado pela Coroa. Esse comportamento não deixou de existir com a independência das colônias. Ao

contrário, deve-se recordar que a Independência é declarada precisamente nos termos de Colônias *distintas*, que perceberam, no fim das contas, que “a cooperação e a união fundamental passaram a ser consideradas necessárias para a preservação das colônias e estados separados” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 19)⁴⁸. Não é difícil imaginar a razão que levou Tocqueville a imaginar décadas depois, já no século XIX, uma União formada por “pequenas nações soberanas”, os estados (TOCQUEVILLE, 2010, p. 98). Essa percepção originou-se da formação característica das colônias, que funcionavam, *de facto*, como “nações” ou “Estados independentes”, como, aliás, desejaram ser com a *Declaração de Independência*.

Sendo esse o processo de formação, deve-se pensar no grau de independência e autonomia que as colônias adquiriram tanto em relação à metrópole inglesa, quanto como umas das outras. A disposição das colônias nos leva a crer que os costumes de governo vigorosamente instituídos, como o funcionamento das assembleias e as deliberações que diziam respeito aos problemas locais, não seriam facilmente modificados. É nesse sentido que os signatários da *Declaração* acusam o Rei de violar, deliberada e diretamente, as leis sob as quais os colonos viviam, e por essa razão recorrem a uma lei que julgam que mesmo o Rei deve obedecer, pois não deve sobrepor-lhes uma “jurisdição alheia à nossa Constituição e não reconhecida por nossas leis” (apud ARMITAGE, 2011, p. 141). A Revolução parece ser, nesse sentido, uma reação de defesa em prol da autonomia e soberania das colônias, apesar da atitude ofensiva tomada por meio das ações mais radicais que se seguiram à argumentação dos colonos, que buscavam a livre realização de seus empreendimentos, porque sem a interferência da Coroa, que julgavam abusiva e/ou desnecessária⁴⁹.

Apesar de a retórica da independência e pelos “direitos” americanos não ser uma, como pode fazer parecer a reiterada referência a um conjunto uniforme, que parece constituir um só pensamento e agir como “uma só pessoa”, os “Pais Fundadores”, é possível identificar, com o avançar do período revolucionário, as preocupações que haveriam de influenciar as reivindicações feitas junto à Coroa, quando passaram as colônias a compreender os interesses comuns que surgiam na escalada das diferenças e dos conflitos entre americanos e ingleses.

⁴⁸“Tão variadas eram as colônias, tão diferentes em suas vidas social e industrial, tão afastadas umas das outras que qualquer projeto de cooperação voluntária ou união sistemática apresentava enorme dificuldade. Cada colônia tinha uma percepção fixa de sua própria importância e não muito interesse em seus vizinhos ou solidariedade para com as necessidades de seus vizinhos” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 18).

⁴⁹ Assim o leitor da *Declaração* pode deduzir pelas inúmeras acusações feitas ao Rei pelos colonos. Os motivos que servem para justificar a rebelião e independência são, por exemplo, as alegações de interferência em assuntos locais e assembleias coloniais por parte do governo real, a presença de tropas britânicas regulares nas colônias sem consentimento dos cidadãos – sendo que o uso, ainda que passivo, de força militar era visto como desnecessário, além de constituir uma ameaça às liberdades e à paz –, o desrespeito à jurisdição e à legislação britânica em vigor, bem como às leis de assembleias coloniais etc., etc. (cf. ARMITAGE, 2011).

Essa escalada, que teve como resultado prático a radicalização no discurso, o que resultou na decisão pela independência que os representantes das colônias tomaram quando reunidos em Congresso na Filadélfia, provocou, além disso, uma constante pressão por soluções, agora já não para os problemas que envolviam os antigos colonizadores, mas para as questões fundamentais que diziam respeito não mais a colônias, mas a Estados “livres e independentes”.

Se a autoproclamação de independência era feita em conjunto – ou seja, treze colônias decidindo juntas que decisão tomar –, esse ato unia as colônias, obrigando-as entre si a determinar seu futuro enquanto novos Estados, ainda que, curiosamente, essa decisão *comum* fosse adotada por “pequenas nações soberanas”, que eram e desejavam permanecer independentes entre si, que possuíam seus próprios governos separados uns dos outros. A necessidade premente de organização e de mútuo auxílio que provinha desse compromisso inevitavelmente conferia certa unidade às ambições de uma nação ainda por nascer, figurada pela atitude “fundadora” da independência, a despeito da debilidade dos laços entre os Estados e da ausência de um poder central que os agregasse sob um mesmo governo. A *Declaração*, tendo sido promulgada por “Colônias Unidas”, que assim tomariam suas decisões, produz, como consequência, um pacto que compromete cada Estado individualmente perante a União dos Estados, apesar de esta não ter sido formalmente configurada pelo ato de independência. É preciso destacar, para isso, a afirmação contida na *Declaração*, que resume a essência desse pensamento, futuramente desenvolvido e aplicado ao espírito do federalismo: “[...] publicamos e declaramos solenemente que estas Colônias Unidas são, e por direito têm de ser, ESTADOS LIVRES E INDEPENDENTES” (apud ARMITAGE, 2011, p. 143). O princípio da “independência na unidade”, expresso pelo desejo final do documento, é o que guiaria as discussões sobre a necessidade do governo federal para as colônias independentes e de uma Constituição para essa nova Federação. No entanto, já é possível enxergar os esforços em direção à deliberação dos interesses comuns, dada a conjunção dos objetivos coloniais, desde o Primeiro Congresso Continental, que ocorrera em 1774, ou mesmo o Congresso da Lei do Selo⁵⁰, que o precedeu em nove anos.

O processo revolucionário, portanto, manifesta uma caminhada rumo à institucionalização das formas de governo já existentes –os governos individuais das colônias–, pois passa-se do reconhecimento de governos preexistentes para a proposição de novas formas para suprir as novas necessidades entre as colônias, entre elas a proteção de

⁵⁰ Cf. a referência à Lei do Selo no segundo item do Capítulo 2.

ameaças externas ou a liberdade para guiar seu próprio comércio. Não se pode admitir, a princípio, que essas novas formas fossem totalmente inovadoras e rompessem com as experiências de autogoverno já presentes na América. “Instituições e princípios”, afinal,

[...] não se desenvolvem ou se movem em um vácuo; [...] [pois] trazem [consigo] a marca de necessidades sociais genuínas e de ajustes imperativos, mesmo que as ondas do tempo frequentemente pareçam lançar-se em vão contra os muros do hábito e da[s] prática[s] estabelecida[s] (MCLAUGHLIN, 2001, p. 4)

A “ordem espontânea” sob a qual viviam os colonos, porque distante de controle direto e efetivo da Coroa, foi suprimida/sofreu alteração, primeiramente, pelos procedimentos que a metrópole tomou como indispensáveis tanto por conta da receita que almejava extrair das colônias gradualmente produtivas e rentáveis, como pela ausência de controle prévio de terras que inevitavelmente estavam sob sua jurisdição. Contudo a ordem colonial não seria facilmente alterada por decretos reais. Assim, ao menos, pensaram os colonos, que constantemente passavam a ver na regulação britânica uma intromissão não somente a nível organizacional, mas uma interferência nos próprios costumes e, por consequência, na própria autodeterminação dos *Englishmen* que habitavam a América, assegurada pelas próprias leis britânicas.

A argumentação em prol dos “direitos básicos dos *Englishmen*” fez, por exemplo, Thomas Hutchinson afirmar, em 1765, que o Ato do Parlamento (o *Stamp Act* ou Lei do Selo), era “contra a Magna Charta [...] e os direitos naturais dos cidadãos ingleses [*Englishmen*], e portanto [...] sem efeito legal [*null and void*]” (apud MCLAUGHLIN, 2001, p. 47). As reações dos colonos frente à lei britânica que os taxava fizeram com que uma corte na Virgínia declarasse

[...] unanimemente [...] ser de sua opinião que semelhante lei não obriga, afeta ou diz respeito aos habitantes desta colônia, porquanto se entende que a mesma lei é *inconstitucional* [*unconstitutional*] e que os [...] diversos funcionários devem proceder com a execução de seus respectivos ofícios sem incorrer em nenhuma penalidade [...] (apud MCLAUGHLIN, 2001, p. 47-48) (grifo nosso).

A medida chama a atenção pela emergência de uma forma de entender a Constituição – o documento escrito que obrigava os cidadãos ou até mesmo um Parlamento e um Rei – um conjunto fixo de leis, um contrato, cuja obediência é ordenada pelos próprios termos do contrato, sendo que novas leis a serem incorporadas ao acordo não podem entrar em conflito

com o corpo fixo que já compunha o acordo. Esse princípio, um dos que integram o entendimento que os ingleses tinham de constituição, fazia James Otis sustentar que “[a] *Grã-Bretanha tem uma constituição permanente [fixed]* e seus limites eram convenientes, [e] sem dúvida deve[ria]m ser observados, [na extensão do] [...] império” (apud MCLAUGHLIN, 2001, p. 28) (grifos no original). O sentimento dos colonos na América frente à Constituição não poderia ser outro senão aquele que a reconhecia como “o baluarte de suas estimadas liberdades”, pois os americanos se viam como pertencentes da mesma cidadania inglesa que possuíam seus irmãos do outro lado do Atlântico, “[desfrutando] os benefícios dessa constituição até a máxima extensão consistente com um ambiente hostil” (KIRK, 1997, p. 54). A lógica revolucionária parecia inverter, com isso, o sentido da autoridade, dado que a autoridade legitimamente possuída pelo Império Britânico era anulada pela sua postura diante da própria constituição, pois, para os americanos “era a corrupta mãe-pátria que estava buscando um modo de ação radical, forçando inovações e transgressões sobre suas colônias há muito castigadas” (COLBOURN apud KIRK, 1997, p. 54).

As opiniões acerca da Lei do Açúcar (1764), por exemplo, que antecedeu a Lei do Selo em alguns meses, já supunham “inovações sobre práticas longamente estabelecidas” (MCLAUGHLIN, 2001, p. 29) provindas do governo britânico, que feriam os interesses dos colonos ao mesmo tempo em que alteravam os governos reconhecidos localmente. As ações que eram consideradas *tiranias* – portanto, usurpação de direitos legítimos – geraram nos colonos uma reação de insatisfação frente ao poder real e parlamentar, além do aumento da desconfiança em relação às medidas adotadas, principalmente, para a resolução de problemas de gestão e arrecadação pelo governo inglês, cuja autoridade era colocada em questão devido ao temor de parte dos americanos de sofrer sob o jugo de um poder que julgava despótico. As acusações que passam a existir contra o poder real e seus representantes nos momentos mais tensos do conflito, que culminam, enfim, no conflito armado, se voltam para o desprezo da imagem da autoridade britânica, pelo fato de conspiradores e inovadores, segundo esse raciocínio, parecerem os próprios ingleses, que buscavam exercer, com pretexto de estarem efetuando uma ação manifestadamente justa da administração sobre todos aqueles que devem minimamente se submeter ao governo sob o qual vivem, uma autoridade não reconhecida legalmente, porque não prevista pelos acordos e legislação que existiam e funcionavam localmente nas colônias. A Revolução Americana constituiu-se, na verdade, como uma “reação, no interior da tradição política inglesa, contra [a] inovação real” (KIRK, 2001, p. 6), pois o “apelo, mesmo daqueles líderes mais exaltados da revolta americana contra [semelhante] inovação [...], era ao[s] antigo[s] e precedente[s] costume[s], e não [a] visões

utópicas”, afinal os “homens que fizeram a Revolução Americana não eram visionários abstratos” (KIRK, 1997, p. 55; 58):

Sofrendo prejuízos práticos, eles buscaram uma reparação prática; não a obtendo, eles decidiram pela separação da Coroa [...] como uma dura necessidade. Este ato significou não um repúdio ao seu passado, mas um meio de prevenir a destruição de seus modelos políticos pela presumida intenção de revolução de poder arbitrário [por parte] do Rei George [III] [...] (KIRK, 1997, p. 58).

A possibilidade de um governo violar direitos adquiridos que deveria, na verdade, salvaguardar tornou-se uma questão primordial para os revolucionários americanos. A discussão passa a ser como – e em que medida – é justo um governo *agir*, sem violar direitos e liberdades, pois deve-se considerar que suas ações podem interferir mais ou menos intensamente na vida dos cidadãos. A retórica da Revolução foi construída no sentido de argumentar que nem mesmo um governo – nesse caso, na pessoa de um Rei e seu Parlamento, a quem os cidadãos deveriam reverência e sujeição – pode se sobrepor ao que lhe é superior, ou seja, não pode priorizar necessidades transitórias ou institucionais em detrimento da violação de princípios também institucionais, mas baseados em uma lei superior ou natural. A soberania real foi questionada por conta de as ações tomadas pelos britânicos irem de encontro aos direitos reclamados pelos colonos ou mesmo por desafiam as constituições em vigor na América - poderia, afinal, um soberano desafiar os costumes e, por consequência, as próprias leis que o fazem soberano?

A soberania seria, portanto, deslocada do Rei e do Parlamento, dada a violação que praticaram – e como pessoa e instituição distantes da realidade da colônia que eram –, para todos aqueles detentores de direitos, ou seja, para todos os cidadãos ingleses enquanto homens, porque *todos* os homens eram “criados iguais” e eram dotados de certos direitos “inalienáveis”. Se oraciocínio fica assim aceito, os direitos inalienáveis ao homem precedem as instituições humanas – porque a lei natural precede a positiva – e as leis que buscam assegurar os direitos dos homens nos Estados não são nada diante dos direitos *naturalmente* infundidos no homem, e que assim o foram por um Criador, como diz o texto da *Declaração*. As ações da Coroa passaram a ser malvistas e seu cumprimento, logo após, abertamente desencorajado ou ameaçado por este senso de uma hierarquia das leis estar presente e se ter disseminado entre os colonos, o que quer dizer que, apesar de o argumento pela superioridade da lei natural sobre o poder imperial e parlamentar ser uma consequência do desejo por autonomia e independência nos assuntos internos, os americanos são herdeiros de uma

tradição legal (cristã, medieval, britânica) que afirma exatamente a existência de uma lei superior, e divinamente originada e ordenada, da qual derivam as leis inferiores, que, portanto, não a podem contrariar.

A defesada lei natural encontrou uma expressão mais veemente na *Declaração*, mas já era assumida pelos Fundadores para confrontar o que era tido como abuso britânico. A despeito de não aparecer nominalmente na Constituição americana, admitir uma lei natural a guiar os assuntos humanos da qual derivavam as leis particulares (e fora da qual não haveria possibilidade de evitar a própria ruína do homem⁵¹) era outra forma de demonstrar a existência de uma lei superior a ditar a elaboração das leis e constituições pelos cidadãos ou mesmo outra forma de admitir que, por essa razão, a autoridade da lei não emana somente de sua fabricação ou dos legisladores.

O esforço pela elaboração da Constituição é o desejo de cumprir com a teoria expressa na *Declaração*, que afirma a função e instituição do governo em termos de defesa dos direitos naturais e inalienáveis do homem. A Constituição, não sendo um ensaio sobre a lei natural ou uma teoria a explicar a natureza humana, como ambiciona, em parte, a *Declaração*, volta-se, no entanto, para o objetivo de implementar, ordenar e aperfeiçoar instituições de governo e dispô-las de tal forma que ela não possam ferir os direitos enunciados pela *Declaração*. Não podendo, para tanto, confiar nos homens e depositar neles a conservação dos direitos dos cidadãos ou mesmo a estabilidade dos governos, dada a inconstância e imperfectibilidade da natureza humana, a solução encontrada para conferir ordem e estabilidade aos governos é localizar não no homem, mas em uma entidade impessoal, portanto, mais rígida, que resista ao teste do tempo e a vontades expressas de forma mais geral e transitória como seriam os desejos do povo em relação a seu governo. Essa entidade é a lei escrita ou constituição escrita, distinta daquela constituição não-escrita, mas que serviria para ampará-la e dar-lhe continuidade e permanência.

O documento preparado pelos delegados dos estados na Filadélfia, que viria a se tornar a Constituição americana, foi fruto de um espírito que buscava, essencialmente, configurar estruturas e instituições de governo de tal forma que impedissem ou dificultassem ao máximo seu abuso por parte dos homens de governo, os *checks and balances* que colocariam os diversos poderes estatais – executivo, judiciário, legislativo – ou mesmo o poder popular sempre sob o crivo de uns e de outros, sendo que todos deveriam permanecer

⁵¹Na *Declaração*, a condição de homem, isto é, a criação igual por Deus, é colocada no mesmo nível dos direitos, que são “inalienáveis”. Não seria possível, portanto, dissociar os direitos do homem da condição humana mesma, porque o homem “é dotado pelo Criador” dos direitos “inalienáveis” no ato da criação.

sob a Constituição, assumindo-a como lei maior, capaz de esclarecer potenciais e específicas dificuldades. Nesse sentido, pode-se falar que o projeto revolucionário culmina com a elaboração de uma Constituição que previa, de forma geral, como o governo deveria funcionar, de que modo o povo participaria das decisões de governo, de que maneira seus direitos seriam protegidos, etc..

O processo revolucionário se encerraria, após o período de independência e o conflito armado com a Grã-Bretanha, com a reunião das colônias em busca de um governo e um futuro comuns. A história dos Estados Unidos enquanto uma nação moderna talvez se inicie mesmo com a “mais perfeita união” buscada e anunciada no preâmbulo da Constituição. A Constituição anunciava, igualmente, o intuito de “assegurar as bençãos da liberdade para nós mesmos [os delegados] e para a nossa posteridade”; essa mesma liberdade que fora conquistada à custa da separação dos antepassados. Os revolucionários americanos pareciam, com isso, dizer que não desejavam outra coisa senão aquilo que outrora desejavam: o usufruto das liberdades a que sempre tiveram direito enquanto cidadãos e que lhes foi dificultado pelas ações de um governo tirânico. Garantir que o que as colônias viveram não se repetisse se tornou um dos objetivos dos debates que envolveram as principais decisões sobre o futuro do novo país. É por isso que a Constituição nasce não com a ambição de transformação radical, pois não é um tratado religioso, moral ou sobre natureza humana, nem prediz o alcance de um mundo perfeito pela via política, mas, antes, é um texto que versa sobre a área muito específica da natureza do futuro governo, tendo como meta a proteção de um estado de coisas que não proporcionasse os erros experimentados nos tempos de domínio britânico.

Os objetivos dos revolucionários não sendo “perverter a ordem estabelecida” ou “alcançar um mundo melhor” ou ainda “modificar a natureza humana”, expressões que soariam tão mais naturais para descrever as revoluções mais modernas, ou mesmo a Francesa, tiveram realização mais completa na elaboração de uma Constituição para garantir a “constituição da liberdade” desejada e para evitar a “tirania” que identificavam os americanos nas ações do Império Britânico. Por isso, os debates e a adoção da Constituição são uma forma que pode parecer muito peculiar de encerrar um período de agitação política que se arrastou por mais de uma década.

Mas a ordem e a estabilidade derivadas, primeiramente, do estabelecimento de um governo e da Constituição não impediriam as transformações por que passaria a sociedade americana no século seguinte à consolidação da Revolução Americana. Se a revolução não culminou em radicalismo “filosófico” (KIRK, 1997, p. 59) ou “ideológico” (HIMMELFARB, 2005, p. 20) e, portanto, em instabilidade política e violência, como se encerrou a Revolução

Francesa, a Revolução Americana igualmente legou à sociedade pós-independência a “mudança radical nos princípios, opiniões, sentimentos e emoções do povo” de que fala John Adams, visto que “Palavras e conceitos haviam sido reformulados nas mentes dos colonos [...] – estranhamente reformuladas, conduzidas em direções desconhecidas a conclusões que eles próprios não poderiam perceber claramente” (BAILY, 1982, p. 161). Radical não fora a maneira pela qual os americanos conduziram a Revolução, mas radicais foram as consequências que a nascente sociedade democrática testemunharia com o passar dos anos e com o alvorecer do século XIX (WOOD, 1993, p. 5).

A sociedade republicana na América inglesa passaria pela sequência de transformações sociais que moldaria os modernos Estados Unidos, mas passaria, também, a decadência de um modelo republicano “original” ser substituído por modelos mais democráticos ou pluralistas. Essa decadência do republicanismo ideal associada à sequência de transformações é matéria e preocupação do ensaísta e historiador Henry Adams.

4 THE EDUCATION OF HENRY ADAMS E O ESQUECIMENTO DA REVOLUÇÃO AMERICANA

4.1 O(s) propósito(s): a “educação” e *A Study of Twentieth-Century Multiplicity*

A autobiografia de Henry Adams – *The education of Henry Adams*⁵² – é uma obra que nasce, também, das preocupações em constituir um relato pessoal, bem como em tratar das experiências de maneira retrospectivamente analítica. Adams, já na velhice, decide escrever uma obra que tem como matéria a própria experiência particular – o que, em seu caso específico, quer dizer a vida de um membro da “dinastia Adams” – e, para isso, escolhe um “objeto de estudo” (ADAMS, 2002, p. xii). Se, no prefácio, Henry Adams compara a si mesmo com um “alfaiate” [*tailor*], seu “objeto” deve ser o “traje [*toilet*] da educação” e seu objetivo, o de “fit young men, in universities or elsewhere, to be men of the world, equipped for any emergency; and the garment offered to them is meant to show the faults of the patchwork fitted on their fathers”(ADAMS, 2002, p. xii). A metáfora de Adams serve para além da expressão de um conteúdo a ser descrito no transcorrer da obra, porque, antes, guarda consigo uma intenção própria e ilustra o que será tratado em um texto que, igualmente, se pretende autobiográfico. O pressuposto inicial ficará, então, evidente: “no one has discussed what part of education has, in his personal experience, turned out to be useful, and what not. This volume attempts to discuss it” (ADAMS, 2002, p. xi). O dever como biógrafo da própria vida exige de Adams a descrição e a investigação mais ou menos apuradas de aspectos de sua existência, mas essa descrição se voltará, conforme um parâmetro estabelecido inicialmente, para a identificação na sucessão de “experiências pessoais” da “utilidade” da educação recebida. Essa “confissão” de Adams só torna clara a ambiguidade presente nos prefácios – há dois deles – em que são apresentados os objetivos da obra.

A primeira observação deve ser feita sobre os prefácios porque um deles é assinado pelo “Editor”, Henry Cabot Lodge, amigo pessoal de Adams, e outro, pelo próprio autor. Os prefácios, porém – mesmo o “Prefácio do Editor” –, foram escritos por Henry Adams, daí a possibilidade de se referir aos propósitos de Adams presentes nos dois “inícios”, apesar de eles serem distintos entre si. O “Prefácio do Editor” aparece como uma apreciação crítica da obra, pois destaca um projeto a ser desenvolvido em duas partes – dois volumes – que

⁵² Referido, aqui, no decorrer do texto, também de forma mais simples, como *The education*.

consistem em duas obras escritas por Adams: *Mont Saint-Michel and Chartres* (publicada privadamente em 1904) e *The education of Henry Adams* (publicada privadamente em 1906 e publicamente só após a morte de seu autor, em 1918). *Mont Saint-Michel* teria sido a antecipação de *The education* e os dois livros formariam uma unidade, pois, enquanto o primeiro constituiria “a Study of Thirteenth-Century Unity”, *The education* seria, como seu contraposto, “a Study of Twentieth-Century Multiplicity” (ADAMS, 2002, p. ix).

Tem-se, portanto, na sequência do prefácio “técnico” (“do Editor”), que discorre sobre a “unidade” das obras – “[*Mont Saint-Michel*] was historically purposeless without its sequel [*The education*]” (ADAMS, 2002, p. x) –, o “estudo da Multiplicidade do Século XX”, que é o caso da autobiografia, e aspectos editoriais e estilísticos, outro prefácio assinado por Adams, em que se destaca como finalidade, principalmente, a discussão sobre educação, “as vestes” [*the garment*] que podem ou não caber no “manequim” [*manikin*] (ADAMS, 2002, p. xii).

Onde está presente, então, a ambiguidade? Os dois prefácios são, de início, a enumeração dos propósitos, *grosso modo* do estudo da “Multiplicidade” e da análise da “educação”. Para enunciar seus objetos, Adams escolhe a voz crítica – e o estilo – do especialista no primeiro prefácio (“do Editor”), juízo pretensamente teórico sobre o que será anunciado a partir dos primeiros capítulos (e da “teoria da história” nos últimos), e uma outra voz, dessa vez menos impessoal, que trata do segundo objetivo a ser seguido. Ainda assim, Adams pouco menciona um dos aspectos fundamentais para a concepção (e definição) da obra: a motivação autobiográfica.

Adams menciona, nos dois prefácios, três autores de autobiografias/memórias (Santo Agostinho, J-J. Rousseau e Benjamin Franklin) para tratar de aspectos outros que não o fato de eles terem sido autores de obras que descrevem suas próprias vidas. Não há destaque para o relato autobiográfico que vem a seguir, salvo pela escassa (por isso, curiosa) menção à “experiência pessoal” no segundo prefácio. Já tendo anunciado os dois propósitos gerais de *The education*, a forma pela qual eles se expressariam se “disfarça”, em parte, pela adoção que faz Adams da “regra de fazer o leitor pensar somente no texto” como confessou em carta ao mesmo Lodge (ADAMS apud SAMUELS, 1992, p. 546). A autobiografia que não se anuncia a si mesma⁵³, pois prefere escolher como matéria antes a “educação”, “as vestes”

⁵³ Para Simpson (1996, p. x), “muitos acadêmicos expressaram dúvidas em relação à exatidão de rotular *the Education* como uma autobiografia” e Hochfield (1962, p. 116) protesta que Henry Adams “não estava escrevendo uma autobiografia de maneira alguma. Ele *estava* escrevendo a história essencial de seu tempo; uma história que somente poderia ser vista por meio dos olhos de um personagem fictício” (grifo no original). Por essa razão, a “autobiografia que não se anuncia a si mesma” expressa o caráter ambíguo do texto, que consiste no relato das experiências de Adams (ainda que não sejam fieis) bem como da “história de seu tempo”. Por mais que Simpson e Hochfield, por exemplo, desgostem do rótulo autobiográfico, eles mesmos citam *The education*

(“the garment, not the figure”) (ADAMS, 2002, p. xii), e estudar a “Multiplicidade do Século XX” termina, inevitavelmente, por iniciar a recordação, seleção e narração das “experiências pessoais” em função dos objetivos descritos.

A narração em terceira pessoa na autobiografia é uma preferência peculiar. Primeiramente, Henry Adams, ao narrar em terceira pessoa, coloca-se como estudioso imparcial de sua própria vida, preocupado em observar as próprias experiências “à distância”, distinguir quais delas foram “úteis, e quais não” e desenvolver uma teoria da “educação” que satisfaça ao estudo da “Multiplicidade” ao mesmo tempo em que reafirma o pressuposto fundamental que orienta a narração das experiências: na metáfora utilizada por Adams, a constatação dos “defeitos dos retalhos” [*faults of the patchwork*] vestidos pelos antepassados (ADAMS, 2002, p. xii). Ao ter contato com o texto de *The education*, o leitor encontrará o “ambiente” simulado por Adams, que se pareceria muito com “uma história de um homem que olhou sua vida do exterior, como um espectador em uma peça de teatro” (BECKER, 1919, p. 424). A narração de Adams cria, simultaneamente, o “Adams narrador” (ou observador “externo”) e o “Adams personagem” (o protagonista, quase ficcional), separação que auxilia a construção de “A story of education – seventy years of it” (ADAMS, 2002, p. 2).

A escolha estilística de Adams e os seus consequentes desenvolvimento e desdobramento são, portanto, complexos. Há, em primeiro lugar, o plano do relato pessoal, constituído pela seleção de experiências a serem contadas por Adams (e a isso serve a preferência pela divisão em trinta e cinco capítulos, todos denominados por datas e períodos da vida de Adams), que fornece a um segundo plano, o da “observação externa”, a matéria e o meio pelos quais Adams veicula opiniões ou juízos acerca de sua “educação”, vida pública e política, transformações na sociedade etc.. O terceiro plano é o “teórico-especulativo” e se utiliza, igualmente, das observações que faz Henry Adams tanto da própria “educação”, quanto da sociedade para constituir em termos de proposições e hipóteses uma “teoria da história” suficiente para explicar o que acontece em seu redor, isto é, a ocorrência dos episódios vivenciados, verificados e/ou testemunhados pelo autor de *The education* que justificariam, por exemplo, a formulação de uma “lei da aceleração da história”, a divisão bipartite da história com base nas forças que atuaram sobre o homem (nomeadamente, as

como uma fonte segura para se referir não só a opiniões, mas a acontecimentos da vida pessoal de Henry Adams. O Simpson (1996, p. x) afirma que a obra de Adams “não é história objetiva nem uma autobiografia”, apesar de dizer, em seguida, que “Ela é parte reminiscência pessoal, parte polêmica, e parte filosofia”. Não é possível, com isso, negar certo caráter biográfico do texto. O próprio Henry Adams afirmou que “Ninguém jamais pode escrever uma biografia sobre mim, porque eu escrevi *The education* para prevenir isso” (apud SIMPSON, 1996, p. ix). Se não se pode afirmar que o texto é uma autobiografia como outras (com a simples narração da vida e seleção de memórias), ou, de outro lado, se não se pode negar o material biográfico, o mais certo parece ser, portanto, qualificar a obra como um texto ambíguo.

forças “espirituais-metafísicas”, figuradas pela imagem da “Virgem [Maria]”, e as forças “físico-motoras”, ilustradas pela comparação com o “dínamo”) e suas consequências no início do século XX⁵⁴.

Os “três planos” se confundem e se misturam, mal sabendo o leitor para que eles, necessariamente, seriam úteis em uma obra que se pretende também autobiográfica. A “intenção” autobiográfica realmente é diminuída pelos componentes que fogem ao relato puro e simples da vida de Adams, que sobrepõe à narração o espírito de estudioso, historiador e sociólogo, característica que predomina e orienta a linha que deve guiar a apreciação da miríade de informações, ideias e opiniões integrantes do pensamento expresso em *The education*.

Ao mesmo tempo, a leitura da obra de Adams faz crer que há um agente motivador “pessoal” (íntimo) por trás não somente da simples narração da vida, mas mesmo da formulação e desenvolvimento das teorias que compreendem as parcelas “científicas” de sua autobiografia. É a partir de um incômodo inicial, da inquietação que Henry Adams experimentou principalmente no período final de sua vida (identificada nas “falhas” que possuiu sua “educação” e nas escolhas que o fizeram afastar-se voluntária ou involuntariamente da carreira política), que se forma uma tentativa de explicar seu tempo e sua sociedade à luz de uma “teoria” da história que “justificaria” o fracasso pessoal com base no deslocamento que o próprio Adams sentia entre a mentalidade que o formou – que o “educou” e formou sua geração – e a sociedade tal qual foi transformada em seu tempo. Sendo esse incômodo um dos principais motivadores de seu relato, ao lado das repetidas “falhas” [*failures*] que Adams julga ter cometido no decorrer da vida, é preciso ressaltá-lo e descrevê-lo de forma pormenorizada, no sentido de explicar, também, o conteúdo presente em *The education*.

4.2 O “diagnóstico” de Adams: fracasso e frustrações

Os “propósitos” enunciados nos “prefácios” de *The education* nascem, sobretudo, de um diagnóstico fundamental de Henry Adams acerca do que ele mesmo denominou “educação”. O desejo de observar sua “educação” e compará-la, sob a ótica da “experiência pessoal”, com a “educação” que seria de utilidade para o seu tempo já se mostraria como o reconhecimento das “falhas” da “educação” transmitida pelos “pais”.

⁵⁴ Essas proposições são tratadas de forma mais detalhada mais adiante, neste mesmo capítulo.

Aqui está, portanto, a identificação do problema que preocupa Adams: a “educação” que recebera, inevitavelmente herdada (dos “pais”, ou seja, dos antepassados), já não “serve” – não é útil – em seu tempo e para sua geração. A constatação é, obviamente, individual, mas transferida aos contemporâneos de Adams em uma tentativa de formar toda a geração que crescera à medida que crescia também o país e fora educado sob uma ótica da experiênciarevolucionária.

Essa experiência, idealmente capaz de lançar luz sobre o futuro da incipiente República – ou seja, de regular o direcionamento e guiar a prática política e institucional –, trazia consigo um “credo”⁵⁵ particular, sobre o qual a nação era fundada. Apesar de Adams definir “educação” em momentos e de formas diferentes, ela se relaciona com a “educação” política cultivada pelo espírito revolucionário.

A comparação com expressão do “credo” americano é útil para pensar o que prevalece no chamado espírito revolucionário. O “credo” (a “crença”, a “fé”), para sobreviver – para viver além da geração em que foi “concebido” (em que surgiu) –, precisa ser cultivado e, por consequência, transmitido a quem não o conhece, a quem não está familiarizado com ele. A essa função serve a construção política da “fundação”, tão bem desenvolvida pela geração responsável pelos acontecimentos da Revolução Americana, pela Independência e pela constituição do novo país.

O entendimento que tinham os “fundadores” de estar construindo um novo organismo político leva em si a necessidade de prolongá-lo e de estendê-lo na direção do futuro. Os revolucionários que proclamaram a Independência confiam “na proteção da Providência divina” e empenham “mutuamente [suas] vidas, [...] fortunas e [...] sagrada honra” (apud ARMITAGE, 2011, p. 143) para garantir o direito ao autogoverno que conquistaram – para isso, também proclamam a Constituição com o intuito de “assegurar as Bênçãos da Liberdade para nós mesmos e para a nossa Posteridade” (HUTCHINS, 1978, p. 11).

Diz a “fé” revolucionária na República que o “empenho” do povo (“Nós o Povo”, na Constituição) (HUTCHINS, 1978, p. 11) deve ser no sentido de “assegurar” para a “Posteridade” o pleno cumprimento das previsões e dos “direitos inalienáveis” defendidos e firmados em contratos. Ao lado do objetivo prático presente principalmente nos documentos, aparece, portanto, a confiança em mantê-los por meio da conservação de um estado de coisas já alcançado, mas, além disso, no cultivo de uma memória que fosse consciente das “Bênçãos” recebidas pela geração que presenciou e se comprometeu com o contrato.

⁵⁵ Aqui o sentido é próximo daquele usado por Simpson (1996, p. 1), ao se referir a H. Adams, para quem o “credo político” da família Adams reúne os ideais republicanos e americanos da Revolução (cf. Capítulo 2).

Seria necessária uma “educação” revolucionária que fosse vantajosa para a perpetuação e união da República, a ser desenvolvida, em primeiro lugar, pelos “Fundadores” e guardada por todos que os sucederiam. Nesse sentido, Adams atesta o desvio no cumprimento desse “intento original” (KIRK, 1997, p. 18 ss.) pela derrocada da “educação do século XVIII”, destacada em *The education*.

O raciocínio de Henry Adams resulta de uma das muitas “falhas” de sua vida apontadas na obra, uma “desilusão que o fez se desprender da tradição da família [Adams] e abriu o caminho, no fim das contas, para o questionamento de todos os valores que pretendiam dar um significado não somente para a política, como para a história também” (HOCHFIELD, 1962, p. 5). As “desilusões” com o “credo” revolucionário americano são responsáveis pelo tom muitas vezes melancólico que povoa as páginas de *The education*, já que, desde o início, o destaque do fracasso da “educação” recebida é eleito pelo próprio Adams como responsável pela sucessão de fracassos pessoais e profissionais e pelo seu próprio destino nas vidas pública e política.

As “especulações” de Henry Adams tomam forma de “evidência” histórica. Para ele, “the old universe was thrown into the ash-heap and a new one created” (ADAMS, 2002, p. 2). A ideia que se tem do “antigo universo” faz pensar em como os habitantes que nele “nasceram” – foram criados – habitariam e sobreviveriam ao novo, ao mundo que estava a surgir, ao século XIX e, sobretudo, ao século XX:

What could become of such a child of the seventeenth and eighteenth centuries, when he should wake up to find himself required to play the game of the twentieth? Had he been consulted, would he have cared to play the game at all, holding such cards as he held, and suspecting that the game was to be one of which neither he nor any one else back to the beginning of time knew the rules or the risks or the stakes? (ADAMS, 2002, p. 1-2).

No entender de Adams, o surgimento do “novo universo” toma de surpresa uma “criança” – ele próprio – “dos séculos XVII e XVIII”. A “criança”, desavisada e desprevenida, se vê “obrigada” a jogar um “novo jogo”, o “jogo do século XX”, com as “cartas” que já tinha em mãos. A comparação ilustra o tópico que será desenvolvido no decorrer de todo o texto. No entanto, apesar da “surpresa” – de acordo com o próprio autor de *The education* – “no child [...] held better cards than he” (ADAMS, 2002, p. 2). Adams tem consciência de que “he could not refuse to play his excellent hand” (ADAMS, 2002, p. 2).

Há, então, uma distância muito grande entre a capacidade de Adams de “jogar o jogo” do século XX, mesmo com a consciência das “cartas” que possuía, e a compreensão da própria falha e do fracasso em “jogá-lo”. Poucas pessoas considerariam a vida de Henry Adams um fracasso completo – muitas, na verdade, concordariam com seu irmão, Brooks Adams, que afirmara que Henry não fora nem “um fracasso [*failure*], [...] [nem] um homem desapontado” (ADAMS, B., 1919, p. 6), como costumava falar de si mesmo em sua autobiografia. Afinal além pertencer à família Adams, a educação na Europa, o cargo de secretário pessoal em uma missão diplomática na Inglaterra à época da Guerra Civil, a cátedra de história medieval em Harvard e a editoria da *North American Review*, todos mencionados em *The education*, não parecem ser realizações facilmente alcançáveis por um bom número de pessoas.

A frustração que incomodava Henry Adams não parecia, portanto, estar associada ao número de realizações em vida ou ao fato de ter sempre fracassado seja como editor, seja como professor. O “fracasso” sentido por Henry diz muito mais respeito ao traço de personalidade apontado por Brooks, para quem aquilo com que Henry “realmente se importava, como ele insinua em sua ‘Educação’, era o respeito da sociedade [*social consideration*]” (ADAMS, B., 1919, p. 6). Obviamente, Brooks acentua uma característica geral do irmão, e um objetivo “alcançado” em certa medida, mas chama atenção para uma dimensão não desprezível da vida de Adams: a tentativa (e os esforços) na direção de se tornar uma pessoa influente na sociedade americana.

A busca por exercer influência e desempenhar uma função na política seria um destino óbvio para um Adams, nome que trazia consigo uma “herança que era, ao mesmo tempo, uma bênção e um fardo” (SIMPSON, 1996, p. xi). “Had he been born in Jerusalem”, sublinha Adams em *The education*, “under the shadow of the Temple and circumcised in the Synagogue by his uncle the high priest [...] he would scarcely have been more distinctly branded” (ADAMS, 2002, p. 1). O sobrenome exigia o cumprimento de um ofício, que para Charles Francis Adams Jr., irmão mais velho de Henry, era um “objetivo de vida”, exigindo dele – Charles – a conservação “do meu nome de família e [da minha] posição” (apud SIMPSON, 1996, p. 6).

Em *The education*, a dimensão familiar – que traz consigo uma missão particular – está/é colocada sempre em destaque. A consciência adquirida desde menino e o conhecimento do “Presidente avô” ou do “Presidente bisavô” (ADAMS, 2002, p. 10) são responsáveis por revestir a futura vida do “garoto” de uma responsabilidade enorme, que não era amenizada à medida em que o pequeno Henry crescia. Ainda criança, Adams ouvira mesmo de um

jardineiro: “‘You’ll be thinkin’ you’ll be President too!’” (ADAMS, 2002, p. 10). Talvez seja mesmo essa a razão pela qual Henry Adams “[tenha sentido] uma grande pressão para se conformar a estes padrões” (SIMPSON, 1996, p. 122), já que essa preocupação era sentida em idade precoce, chegando a ser confessada em carta ao irmão, Charles – “Meu nome é um detalhemuito pesado para mim” (apudSIMPSON, 1996, p. 4).

As grandes responsabilidades – o grande “objetivo de vida” – de Adams estavam, portanto, fatalmenteligadas ao passado familiar, mas esse passado, por consequência, era de natureza irremediavelmente *política*. Um herdeiro da “dinastia Adams” era educado a pensar conforme (no interior de) a tradição familiar, que desempenhou uma importância de difícil mensuração no pensamento político americano. Henry Adams sabia – e também o declara em *The education*– do caráter “peculiar” de sua educação, que se iniciava “as the result of that eighteenth-century inheritance which he took with his name” (ADAMS, 2002, p. 4). Sua educação “was chiefly inheritance” (ADAMS, 2002, p. 18)– e não poderia ser de outra maneira – pelo fato de o “credo político da família” (SIMPSON, 1996, p. 1) se confundir com o “credo” republicano e revolucionário, responsável pelo estabelecimentodo novo país.

Essa tradição, o “credo familiar”, fora moldada sob a influência da “consciência puritana” – a “herança do puritanismo da Nova Inglaterra” (HOCHFIELD, 1962, p. 2; 1) –, parcialmente responsável pela composição do nascente ideário republicano no continente americano:

Com os Adams, a consciência puritana se tornou, por assim dizer, totalmente politizada. O julgamento moral permeava o pensamento social; bem e mal, vício e virtude foram as expressões de seu governo. O ideal de governo [dos] Adams era uma imitação da ordem divina; a função do estadista era criar sistemas de governo de acordo com “leis inalteráveis” predeterminadas pelas quais as nações são eternamente reguladas. Pois a obrigação moral do estadista racional era perfeitamente unida com a obediência à vontade de um Deus racional. A velha “economia da redenção” puritana foi convertida pelos Adams em uma economia política secular com a consciência puritana como seu motor (HOCHFIELD, 1962, p. 2).

O “pensamento político puritano”, que buscava encontrar, de sua parte, como definido de forma mais simples pelo primeiro governador colonial, John Winthrop, “uma forma conveniente de governo, tanto civil quanto eclesiástico” (apud BEITZINGER, 1972, p. 31), encontrava realização e formulação mais completas no espaço político, pois a incumbência dos puritanos era tida como divinamente desejada e ordenada (BEITZINGER, 1972, p. 31) e seria viável pela constituição dos “corpos políticos civis” (ARENDR, 2011, p. 219) previstos,

de uma forma ou de outra, desde o início dos primeiros assentamentos ingleses na América. É nessa direção que devem ser pensadas as afirmações de Henry Adams a respeito do “berço” político americano, a região de New England, e o seu próprio “berço”, já que em *The education* está contida a confissão “político-religiosa” das “inherited virtues of his Puritan ancestors” (ADAMS, 2002, p. 9). No caso de H. Adams, o “modo de percepção” (HOCHFIELD, 1962, p. 116) da sociedade e de sua própria vida fora inevitavelmente alterado pela “consciência puritana”.

Em certo sentido, a “consciência puritana” era intrinsecamente conservadora, uma vez que “[...] the old Puritan nature rebelled against change” (ADAMS, 2002, p. 18). Mas reagia ela a que tipo de mudanças? Conceber uma sociedade que existe por mandatodivino e cuja ordem seria também mantida por “corpos políticos” organizados sob inspiração da Providência não é se “rebelar” contra todo tipo de mudança, mas é prever, de outra maneira, que mesmo as mudanças devem ser admitidas no interior de uma ordem que continuará a existir apesar dos elementos que por ventura (e de alguma maneira) a modifiquem.

É por essa razão que se encontra na raiz do pensamento revolucionário o entendimento da inovação, trazida por ocasião do advento da Revolução, simultânea a um movimento estabilizador que lhe é contrário – figurado pela formulaçãoda Constituição americana, por exemplo –, que regula e marca o ritmo da(s) transformação(ões) nos âmbitos político e de governo. A despeito das considerações revisionistas tardias de Jefferson⁵⁶, que previa um reexameda Constituição no intervalo de uma geração (ou mesmo um prazo para a expiração da Constituição)⁵⁷, prevalece, para pensar o pensamento político americano, a ideia do Contrato Original, que compromete não somente seus signatários, “representantes” ou “delegados” do povo, mas, idealmente, o povo como um todo, tanto no presente da Fundação da nação americana, quanto nas gerações que sucedem a Fundação, cujo ofício é o de proteger e “aumentar” o (alcance do) passado, pois é assim que o passado político americano poderia servir como referência (“autoridade”) a guiar as ações de governo.

A sustentação política do “credo” revolucionário implica, necessariamente, uma vivência da *memória* dos acontecimentos da Revolução Americana. Essa vivência é parcialmente constituída pelo relato dos acontecimentos, mas, principalmente, pela lembrança daquilo “que não pode ser esquecido”, ou seja, aquilo que é definidor e constitutivo do

⁵⁶ Dunn (1999, p. 47-50) atribui as opiniões mais “radicais” de Thomas Jefferson ou mesmo sua inclinação para a defesa de uma “civilização livre do peso do passado”, além da simpatia maior à Revolução Francesa, ao “Jefferson mais velho”.

⁵⁷ JEFFERSON, Thomas. Thomas Jefferson to James Madison. In: Popular Basis of Political Authority. Disponível em: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch2s23.html>>. Acesso em: 28 de jan. de 2015.

governo de um país, a exemplo da lembrança do contrato – a Constituição – como um “*grupo de regras fundamentais* pelas quais mesmo o supremo poder do Estado deve ser governado” e que “a legislatura é absolutamente proibida de alterar” (BAILYN, 1982, p. 184) (grifos no original). A permanência do que foi conquistado para os habitantes da nação americana (seja concretamente, como a independência da metrópole, seja idealmente, como a liberdade ou o autogoverno dos cidadãos) pelos revolucionários americanos deve ser garantida em um meio ele mesmo permanente, isto é, imperecível, que não sucumba à passagem do tempo e às transformações da sociedade. Para salvaguardar a independência do Reino Unido não basta declará-la, mas firmar um compromisso em uma Assembleia e cristalizá-lo no tempo, por meio da elaboração de um documento (a *Declaração*) que serve ao povo e às gerações como recordação das razões que levaram os delegados à decisão; para proteger as liberdades, foi preciso, por parte dos revolucionários, lembrar ao povo o que foi a “tirania” inglesa, além de criar mecanismos que assegurassem a manutenção das mesmas liberdades para os cidadãos que as haviam “perdido” – e estes instrumentos são concebidos para o espaço público e de governo, para que a conservação do local onde se delibera e se legisla, o Parlamento, e do documento que afiança o dever do governo instituído de governar em respeito e em prol da defesa do povo que o instituiu, a *Constituição*, se confundam com a conservação da própria liberdade.

Por essa razão, a Constituição, talvez o maior dos mecanismos para a preservação e conservação da ordem política protetora das liberdades adquiridas pelos colonos, deveria ser pensada tal como a própria geração de colonos via, em 1776, a Constituição inglesa, “*aquela reunião de leis, costumes e instituições que formam o sistema geral de acordo com o qual os diversos poderes do Estado são distribuídos e seus respectivos direitos são assegurados aos diferentes membros da comunidade*” (INGLIS apud BAILYN, 1982, p. 175) (grifos no original). Se o documento escrito que passa ser conhecido como “Constituição” nas democracias modernas não poderia ser desassociado dos costumes e instituições que primeiramente permitiram sua formulação, a solução para a sua conservação leva à preservação de uma ordem na sociedade, em conjunto com a preservação do documento que regula o espectro político da sociedade. Há um duplo efeito nesse tipo pensamento, pois se, em primeiro lugar, o documento só é considerado porque é fonte de autoridade para regular a vida institucional e política da nação – e, para isso, demanda a própria preservação, porque é um “projeto para ordem política permanente” (KIRK, 1997, p. 3) –, por outro lado a “constituição não-escrita”, o conjunto dos “costumes, convenções, estatutos” etc., que não estão todos “registrados no papel” (KIRK, 1997, p. 4), não só ampara a existência de um

“contrato” escrito, como a justifica, uma vez que “leis escritas [...] [elas mesmas] não criam liberdades”, mas elas “devem ser consideradas”, nas palavras de Dickinson (também em relação à Constituição inglesa), “*somente como declaratórias [declaratory] de nossos direitos e como sua ratificação [in affirmance] [dos direitos]*” (apud BAILY, 1982, p. 187) (grifo nosso).

Está, também, na raiz da “consciência puritana” o papel desempenhado pela “constituição não-escrita” no campo político, ou, mesmo anterior a esta, o papel de uma “lei superior” [*higher law*] a guiar, a ordenar e a estabelecer o sistema político e a “lei comum” [*common law*], a “lei escrita”. O próprio Henry Adams, ao afirmar, no tom costumeiramente irônico que guia sua obra, que “Politics offered no difficulties, for there the moral law was a sure guide” (ADAMS, 2002, p. 23), validava a “Puritan politics” (ADAMS, 2002, p. 17) que exerceria tanta influência sobre a classe política americana e sobre o seu próprio pensamento:

[...] o ponto de vista incorporado em seus ensaios [de H. Adams] [escritos] em Washington [era o] que julgava a vida como governada por uma “lei moral” que se inclinava, sob a vigilância de uma providência beneficente, na direção de um progresso do homem e [da] sociedade. “Puritanismo”, ao fim, significava, como [H.] Adams o explica, a “lei de Resistência” à mercantil State Street⁵⁸, onde o dinheiro possui valor maior que os princípios Adamsianos da “Verdade”, “Dever” e “Liberdade” (HOCHFIELD, p. 119).

No entendimento de H. Adams, “it was the old Ciceronian idea of government by *the best* that produced the long line of New England statesmen” (ADAMS, 2002, p. 22) (grifo no original). O cargo ou o serviço público, os ofícios de Estado e de governo, tinham, assim, como pré-requisito a conformidade com a “lei moral” para serem preenchidos – dessa forma, ao menos, sustentava o “credo político” da família Adams, que poderia ser expresso em certos “artigos de fé”: “Serviço público, independência política, a fé no progresso humano moderada pelo ceticismo quanto aos seres humanos, excelência intelectual e uma educação parcial[mente voltada] aos assuntos políticos e literários [...]” (SIMPSON, 1996, p.1).

Essa lista serviria muito bem para caracterizar a “herança do século XVIII” que H. Adams insistentemente sustenta ter recebido e na qual afirma ter sido “educado”. A “ideia ciceroniana de governo” era a ideia republicana a ser imitada e concretizada pela classe política americana. Não somente o governo da “coisa pública” (*res publica*), da participação popular, dos espaços públicos (políticos e deliberativos), da representação, a república se

⁵⁸Ou seja, ao governo. *State Street* é a rua onde ficava, em Boston, a antiga sede do governo do estado americano de Massachussets, na região Nova Inglaterra.

colocava como opção viável para os revolucionários americanos também por dar à “[separação política da Inglaterra] uma dimensão moral e idealista” (WOOD, 2013, p. 119). O ideal republicano só fazia sentido sob a ótica da virtude – é a “virtude como necessidade” (*Idem, ibidem*) – e, por consequência, sob a ótica do governo dos mais virtuosos, dos “melhores” como já aponta H. Adams, apesar da vocação igualitária que guarda o ideário republicano. O governo dos “melhores” sempre foi compreendido pelos americanos de forma um tanto distinta do aspecto hierárquico e/ou hereditário que predominava nas monarquias europeias, o que os levou a desenvolver, com esse discernimento, uma forma particular de conciliar as forças “populares” (“democráticas”) e as forças “republicanas” (“virtuosas” ou “aristocráticas”) na constituição de seu governo. Jefferson, por exemplo, reconhecia a existência de uma “aristocracia natural”, “estes *aristoi* naturais” que deveriam ser “selecionados” para ocupar os cargos públicos no governo, uma vez que fossem possuidores de “virtude e talento”⁵⁹. Mais do que Jefferson, no entanto, John Adams (o bisavô de Henry) se empenhou em definir essa classe da “aristocracia natural”, “aquelas superioridades de influência na sociedade que se originam da constituição da natureza humana” (ADAMS, J. apud KIRK, 1992, p. 315), no intuito de assumir como necessário seu papel na condução dos assuntos políticos, o que justifica, da mesma maneira, a afirmação da desigualdade entre os homens:

Que todos os homens nascem iguais está claro. [...] Todo ser [humano] tem direito ao que é seu, [direito] tão moral, quanto sagrado como qualquer outro possa ter. [...] Mas ensinar que todos os homens nascem com iguais poderes e faculdades, igual influência na sociedade, iguais propriedade e vantagens no decorrer da vida é um embuste tão grosseiro quanto assentar uma imposição sobre a ingenuidade das pessoas, como sempre foi praticado por monges, druidas, brâmanes [...], ou pelos autoproclamados filósofos da Revolução Francesa (ADAMS, J. apud KIRK, 2001, p. 94).

Se é o “verdadeiro mérito [que] deve[ria] governar o mundo” (ADAMS, J. apud KIRK, 2001, p. 98), a sociedade “tem o direito de estabelecer quaisquer outras desigualdades que possa julgar necessárias para o seu bem” (ADAMS, J. apud KIRK, 2001, p. 95), sendo que uma dessas “desigualdades necessárias” é a própria eleição “dos melhores” a ocupar os cargos públicos, considerando ainda a desigualdade “natural” entre os homens e suas capacidades, dentre as quais está a “faculdade” de governo.

⁵⁹JEFFERSON, Thomas. Equality. In: The Founders' Constitution. Disponível em: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch15s61.html>>. Acesso em: 25 jan de 2015.

A “educação” do homem aspirante ao cargo público não poderia ser outra que não aquela que potencializava as faculdades e os méritos para a aquisição das virtudes políticas. “He took education politically”, confessa Henry Adams em *The education* (ADAMS, 2002, p. 30-1) e politicamente fora conduzido e “educado” pela família com o objetivo de seguir o caminho político traçado pelos antepassados. Mais do que isso, o próprio H. Adams tinha consciência da dimensão que tomava a consecução do ideário republicano, defendido por três gerações de seus familiares, e expressa isso em carta ao irmão, Charles Francis Adams Jr.:

Nós desejamos [constituir] um grupo nacional de jovens homens [*national set of young men*], como nós mesmos ou melhores, com o intuito de iniciar novas influências não somente na política, mas na literatura, na área do direito [*in law*] e na sociedade e por todo o organismo social do país (ADAMS apud SIMPSON, 1996, p. 24).

A ambição de H. Adams serviria para criar a geração que “[deveria] trazer de volta o respeito pela lei e ordem e [pel]a Constituição e [pel]as autoridades civis e judiciais” para “colocar o país no caminho certo” (ADAMS apud SIMPSON, 1996, p. 24). Essa também era a missão “aristocraticamente” republicana, a de formar os cidadãos na virtude, mas também a de favorecer a ascensão dos melhores ao poder, dentre os quais Henry Adams naturalmente se incluía, já que são os melhores que devem governar.

Por essa razão, “educação”, pensada politicamente, significou, para Adams, “os meios para o poder” (HOCHFIELD, 1962, p. 118) e

Poder em alguma forma é, para [H.] Adams, um dos objetivos fundamentais da vida individual. [...] Poder, como ele o concebe, é a eficiência nas ações de alguém e [a] influência [que alguém exerce] sobre outros; é uma medida de controle sobre as energias em geral, na natureza e na sociedade; e é a capacidade de satisfazer a ambição de alguém, de atingir sucesso em projetos e empreendimentos [...] (HOCHFIELD, 1962, p. 118).

Henry Adams, apesar de ter sido o secretário pessoal do pai, Charles Francis Adams, ao tempo da Guerra Civil americana, quando este fizera parte de uma missão diplomática na Inglaterra, nunca atingira poder e influência, ao menos não da forma como gostaria de ter atingido. Em *The education* a temática dos muitos “fracassos” [*failures*] de H. Adams predomina e esses fracassos fazem referência, é claro, à frustração do “objetivo de vida” de um Adams, preparado que fora para fazer parte da elite política em uma democracia.

A constatação do “fracasso”, mais do que levar a reconsiderar as causas do que acredita ser seu insucesso nas vidas pública e política, leva Adams a questionar as “old forms of education” (ADAMS, 2002, p. 18) que o formaram e que deveriam servir ao propósito político do exercício do poder. Por outro lado, ainda mais do que a “educação” herdada, H. Adams discute, igualmente, a sociedade em que estava presente essa “educação”. “The outside world”, afirma, relatando o período de sua infância, “[was] working as it never had worked before, to get his new universe ready for him” (ADAMS, 2002, p. 2):

For him, alone, the old universe was thrown into the ash-heap and a new one created. He and his eighteenth-century, trogloditic Boston were suddenly cut apart — separated forever — in act if not in sentiment, by the opening of the Boston and Albany Railroad; the appearance of the first Cunard steamers in the bay; and the telegraphic messages which carried from Baltimore to Washington the news that Henry Clay and James K. Polk were nominated for the Presidency. This was in May, 1844; he was six years old ; his new world was ready for use, and only fragments of the old met his eyes (ADAMS, 2002, p. 2).

O “velho universo” fora, para Adams, “descartado”. A derrocada do “antigo universo” é figurada pela introdução das inovações tecnológicas na “troglodita” sociedade de Boston, o berço da nação americana, politicamente guiada pela “herança do século dezoito” que “educou” a dinastia Adams. Quando se volta para compreender o “novo mundo” nascente, na tentativa de triunfar política e socialmente nesse novo mundo, Henry Adams constata a inutilidade dos instrumentos da “educação política” em uma sociedade que cada vez mais ignora o peso passado revolucionário e a “autoridade” dos Fundadores no campo político.

A constatação está feita, portanto: os fracassos e as frustrações no intuito de triunfar politicamente, de alguma maneira, de se tornar “um líder na sociedade política por meio da lei e, mais tarde, pela imprensa” (KIRK, 2001, p. 358), de colaborar na construção de uma “elite política” – *a national set of men* –, responsável por guiar a república e ser influente no campo político de seu país, tal como foram membros de três gerações da família Adams, constituíam lembranças que povoaram não só a memória do velho H. Adams, mas um argumento de sua principal obra. Mas “Se ele tinha falhado”, como dizia, se sua vida era constituída somente por fracassos, “seu senso de superioridade não lhe permitiria fracassar sozinho. Toda a história humana deve fracassar com ele” (JORDY, 1952, p. 124). Adams procurou a resposta para os seus próprios fracassos no tempo em que viveu, e essa busca foi talvez a principal causa para estabelecer nele a ambição de formular uma explicação que bastasse tanto para

justificar seus “fracassos”, quanto para apresentar “a destruição [*doom*] da civilização ocidental” (JORDY, 1952, p. 127) ou a ruína de sua sociedade tal como a testemunhara.

4.3 O dínamo e a Virgem

Quando John Quincy Adams, que fora presidente dos Estados Unidos entre 1825 e 1829, faleceu a fevereiro de 1848, seu neto, Henry Adams, tinha apenas dez anos. O “efeito” da morte do avô no Adams garoto “could not be slight”; ela representava o “end of this first, or ancestral and Revolutionary, chapter” de sua vida, “when the eighteenth century, as an actual and living companion, vanished” (ADAMS, 2002, p. 11). O episódio é relatado por Henry Adams anos depois, em sua autobiografia. Mais do que a descrição carinhosa de memórias distantes (e marcantes) da infância, H. Adams guarda para este trecho de seu capítulo inicial uma metáfora muito condizente com a sua maneira de pensar seu país, que se revelará nas páginas de *The Education*: não só seu avô, John Quincy, falecia, mas, com ele, o próprio século XVIII.

Não é por acaso que Henry Adams identifica o século XVIII na pessoa de John Quincy – e também não é, exclusivamente, à figura do avô que se resume a comparação. O que era, afinal, “peculiar” sobre ele, H. Adams, “was [his] education [...] as the result of that eighteenth-century inheritance which he took with his name” (ADAMS, 2002, p. 4), sendo que essa herança política e imaterial, representada pelo sobrenome da família, estava, a seu ver, desvanecendo à medida que transcorria o novo século no qual viveu, o século XIX.

Essa transformação foi marcada pela perda de influência e domínio políticos da família Adams, mas, principalmente, pela derrocada de (uma mentalidade) uma maneira de entender o mundo e de lidar com os assuntos políticos nos Estados Unidos herdada propriamente da geração revolucionária. Em suma, houve uma alteração no que se compreendeu como herança revolucionária americana – “o espírito revolucionário” – por parte da classe política e intelectual no século XIX, que passou a ordenar e a orientar suas ações conforme pensamentos distintos ou mesmo adversos àqueles que, por excelência, criaram as instituições políticas americanas e lhes deram forma.

Mais que alteração, ocorreu *esquecimento* do espírito revolucionário, pois a “falta de memória americana” ocasionou a “omissão” no pensamento pós-revolucionário do “interesse pela teoria e pelo pensamento político”, que “desapareceu quase de imediato, depois de concluída a tarefa [da Revolução Americana]” (ARENDR, 2011b, p. 280; 279). A consequência natural para o *esquecimento* do passado revolucionário, no caso dos

americanos– a “perda da memória” –, provoca a “perda da tradição”, pois, assim, perde-se também “o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; [...] a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado” (ARENDDT, 2011a, p. 130):

[...] sem uma tradição firmemente ancorada [portanto][...], toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação (ARENDDT, 2011a, p. 131).

Se sem a recordação deixa de haver profundidade, o passado deixa de exercer influência sobre as ações e sobre o tempo presente – deixa de constituir fonte de autoridade para legitimamente guiar os assuntos políticos, pois não é “trazido” para o presente pela força da tradição, não é perpetuado. Como em Roma, cuja fundação foi revestida de um “caráter sagrado” (ARENDDT, 2011a, p. 162), a Revolução Americana também foi envolvida por um caráter quase mítico, que ressaltou a importância dos Fundadores (os “Pais” ou *Fathers*).

Para os romanos, ainda, o ato fundador (da cidade) deveria ser “aumentado”⁶⁰ (projetado no presente em direção ao futuro) pelos homens e gerações que se lhe seguem. A “autoridade dos vivos”, da geração presente, “sempre derivativa”, pois dependeria “da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número de vivos”, deveria ser obtida “por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras” (ARENDDT, 2011a, p. 164).

Nesse contexto, “o passado era santificado pela tradição”, fato que torna “os exemplos e os feitos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles [...] sempre coercivos” (ARENDDT, 2011a, p. 166):

A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação [de Roma] e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível (ARENDDT, 2011a, p. 166).

⁶⁰O verbo *augere* (aumentar; crescer) é de onde deriva a palavra *auctoritas* (“autoridade”) (Cf. ARENDDT, 2011a, p. 163; ARENDDT, 2011b, p. 258).

Analogamente, em se tratando da Revolução Americana, poder-se-ia falar em um “ato de fundação” que “trazia [a autoridade] dentro de si”, fato que justifica a razão de ter ele “[assegurado] a estabilidade da nova república” (ARENDDT, 2011b, p. 256). Segundo esse aspecto, “a fundação, a ampliação [da mesma fundação] e a continuação estão intimamente relacionados” (ARENDDT, 2011b, p. 259), fato que explica o porquê de uma “continuidade ininterrupta” do aumento da fundação e “sua autoridade intrínseca” – a “vitalidade do espírito da fundação, em virtude da qual era possível aumentar, crescer e alargar as fundações, tal como haviam sido lançadas pelos ancestrais” – serem concebíveis somente “pela tradição [...], pela transmissão ao longo de uma linha contínua de sucessores do princípio estabelecido no início” (ARENDDT, 2011b, p. 258). Se a tradição revolucionária tal como foi entendida pelos Fundadores é subestimada ou desvirtuada, ou seja, se a *lembrança* da fundação e a consequente “perpetuação” do início são substituídas pelo estabelecimento de “novos inícios” ou “rupturas”, perde-se o sentido da *autoridade* que confere equilíbrio à sociedade e ao corpo político americanos, pois estariam eles sob constante ameaça de mudança e inovação.

O problema identificado por Henry Adams, no entanto, vai além da ausência da mera “*lembrança* da fundação” ou do “recurso à fundação”, que serviriam à orientação da geração presente, porque constituía uma fonte de autoridade, mas se manifestava a *substituição* da “fundação” – o próprio solapamento da *autoridade* do passado – por outras espécies de “fundação”, que mergulharam a sociedade em uma turbulenta, desordenada, caótica e incompreensível sequência de mudanças e que o fariam “[ver] em funcionamento nos tempos modernos as etapas culminantes de um espantoso e impessoal processo de degradação que havia começado séculos antes” (KIRK, 2001, p. 359).

Quando a antiga “educação” – os “fixed principles” (ADAMS, 2002, p. 45), que Adams identificava na “herança do século dezoito” – deixaram de ser “fixos” e, por isso, funcionais na condução moral e política da república, o resultado só pôde ser prejudicial para a sociedade americana. O sistema que regeu a vida política americana “had broken down”, afirma Adams, “and with it the eighteenth-century fabric of *a priori*, or moral, principles. Politicians had tacitly given it up” (ADAMS, 2002, p. 211).

O “esquecimento” do passado revolucionário significava, portanto, o “esquecimento” de um princípio, um “ponto fixo”, um refúgio para o qual o legislador, o estadista, o homem de estado deve olhar por servir não somente como fonte, mas por constituir uma autoridade enraizada na experiência, firmada e ratificada pelos contratos e pelo mútuo compromisso (isto

é, o caso do povo que constituiu um governo ou dos delegados e representantes que falam em nome do povo).

O recurso à autoridade quase infalível do passado (no caso dos americanos, aos Pais Fundadores e, conjuntamente, ao documento escrito, a Constituição) é ideal, está claro, mas não deixou de sempre representar a “força” coerciva sobre a mentalidade política americana – ou, para Adams, sobre a mentalidade característica da Nova Inglaterra, que, se não menosprezaria uma “law of order or divine system” (ADAMS, 2002, p. 33), não poderia fugir à memória da instituição da “ordem” americana, ou seja, o passado revolucionário, consciente de que ela inaugurava um “organismo político” duradouro (ARENDDT, 2011a, p. 185).

A apresentação do esquecimento da autoridade moral que o passado revolucionário americano carrega – que assume maior relevância para um membro da família Adams – em *The education of Henry Adams* é feita no interior do relato pessoal, composto também pela “crítica” que Adams faz a seu próprio tempo (HOCHFIELD, 1962, p. 116) e, ao lado dela, a “busca de sentido” e significado que procura fazer um “idealista derrotado”, que é o seu autor (HOCHFIELD, 1962, p. 121; 120). Essa “busca de sentido” para explicar, obviamente, a “falta de sentido” do tempo leva Adams a desenvolver uma “teoria da história” que fosse suficiente para elucidar a decadência e cumprir a “tarefa da educação”, que era definida, segundo Adams, pelo “problem of running order through chaos, direction through space, discipline through freedom, unity through multiplicity [...]” (ADAMS, 2002, p. 7).

A tentativa de Adams em explicar a desordem, de “conferir ordem ao caos”, passa pela caracterização dual que faz dos tempos passado e presente. O “tempo presente”, que seria o objeto de estudo de *The education*, consiste na “multiplicidade do século XX”, anunciada desde o prefácio, o tempo confuso em que o próprio autor está mergulhado e para o qual não existe saída possível. O passado, matéria de outra importante obra de Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres*, “o primeiro produto de uma detalhada e científica visão da história” (HOCHFIELD, 1962, p. 101) de Adams, é definido pela proposição da “unidade do século XIII”, um tempo possuidor de uma “visão unificada do mundo”, em que a sociedade “era mais ou menos unida na aceitação dessa visão de mundo” (HOCHFIELD, 1962, p. 103).

O “sentido” para o problema de seu tempo poderia ser encontrado, assim achava Adams, ou “deduzido” por uma análise científica da história, que, por “uma tentativa de definir um ponto de partida, um ‘ponto fixo’, para a medida da mudança histórica” (HOCHFIELD, 1962, p. 101), desvendaria a problemática da confusão moderna, com sua *multiplicidade* de ideias, opiniões, acontecimentos, mas, sobretudo, de forças – e forças que a humanidade nunca havia presenciado, forças naturais, físicas, motoras, forças provenientes

das novas invenções e descobertas, forças “anárquicas” (ADAMS, 2002, p. 286). Adams definia força como “anything that does, or helps to do work (ADAMS, 2002, p. 358), uma definição “que inclui o homem como possuidor de certos poderes físicos e mentais, e uma variedade de ‘forças’ externas que agem sobre o homem e provocam [nele] a realização de trabalho” (HOCHFIELD, 1962, p. 102), ou seja, que provocam a ação do homem. A história regida pela ideia das “forças” de H. Adams deveria ser, portanto, diferente da historiografia tradicional, como ele próprio aponta:

Historians undertake to arrange sequences – called stories, or histories – assuming in silence a relation of cause and effect. These assumptions, hidden in the depths of dusty libraries, have been astounding, but commonly unconscious and childlike; so much so, that if any captious critic were to drag them to light, historians would probably reply, with one voice, that they had never supposed themselves required to know what they were talking about. Adams, for one, had toiled in vain to find out what he meant. He had even published a dozen volumes of American history⁶¹ for no other purpose than to satisfy himself whether, by severest process of stating, with the least possible comment, such facts as seemed sure, in such order as seemed rigorously consequent, he could fix for a familiar moment a necessary sequence of human movement. [...] Where he saw sequence, other men saw something quite different, and no one saw the same unit of measure. He cared little about his experiments and less about his statesmen, who seemed to him quite as ignorant as himself and, as a rule, no more honest; but he insisted on a relation of sequence, and if he could not reach it by one method, he would try as many methods as science knew. Satisfied that the sequence of men led to nothing and that the sequence of their society could lead no further, while the mere sequence of time was artificial, and the sequence of thought was chaos, he turned at last to *the sequence of force*; and thus it happened that, after ten years' pursuit, he found himself lying in the Gallery of Machines at the Great Exposition of 1900, his historical neck broken by the sudden irruption of forces totally new (ADAMS, 2002, p. 287-288) (grifo nosso).

A “irrupção de forças totalmente novas” que Adams testemunhara em uma feira/exposição de ciências no fim do século XIX, o despertou para a necessidade da mudança de visão sobre a história. Se a história tinha-se manifestado, essencialmente, como um arranjo de “seqüências” de acontecimentos, de tempo ou mesmo de pensamento e de ideias, tal como é apresentado no trecho de *The education*, o surgimento e o domínio das novas forças, fruto do avanço científico e tecnológico do homem, obrigava o historiador – assim pensaria Adams – a se curvar a uma nova “metodologia”, o sequenciamento de “forças”, não mais de acontecimentos. A “seqüência de forças” é a responsável por fazer Adams localizar no

⁶¹ Adams se refere, aqui, à sua extensa obra sobre a história americana, *History of the United States During the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison*, publicada entre os anos de 1889 e 1891.

passado o “ponto fixo” que desejava para identificar a “mudança” de uma era “unificada”, movida por uma “força” espiritual, para a transição para uma era “múltipla”, movida por uma infinidade de “forças” mecânicas e físicas, dificilmente previsíveis ou controláveis:

Any schoolboy could see that man as a force must be measured by motion, from a fixed point. Psychology helped here by suggesting a unit – the point of history when man held the highest idea of himself as a unit in a unified universe. Eight or ten years of study had led Adams to think he might use the century 1150-1250, expressed in Amiens Cathedral and the Works of Thomas Aquinas, as the unit from which he might measure motion down to his own time, without assuming anything as true or untrue, except relation. The movement might be studied at once in philosophy and mechanics [...] (ADAMS, 2002, p. 327-328).

O “ponto fixo” escolhido por Adams é um período entre os séculos XII e XIII, “o ponto da história”, declara, “em que o homem afirmava a mais alta ideia de si como uma unidade em um universo unificado”. Afirmar a “unidade medieval” significava afirmar um tempo em que, mantendo um “senso compartilhado da realidade e do destino humano”, “Ninguém era apartado da verdade cristã; ninguém sofria da moderna agonia de achar a si mesmo isolado pela responsabilidade de salvar sua própria alma” (HOCHFIELD, 1962, p. 104). A representação maior da era em que o “Cristianismo era a unidade” (ADAMS, apudHOCHFIELD, 1962, p. 104), para Adams, é a Virgem Maria (mencionada, na maior parte das vezes, apenas como *Virgin*, em *The education*), “Symbol or energy [...] [that] had acted as the greatest force the Western world ever felt, and had drawn man’s activities to herself more strongly than any other power, natural or supernatural, had ever done” (ADAMS, 2002, p. 292).

Foi por estar “necessitado de aspirações ideais”, pela “descoberta do caos ou multiplicidade no mundo como um todo”, que o levou a perceber a “falta de sentido da vida moderna” (HOCHFIELD, 1962, p. 121), que Adams “se voltou para [a catedral de] Chartres e para o século XIII a fim de [obter] consolação” (KIRK, 2001, p. 358), porque, em lugar de se voltar para a unidade moral do Cristianismo e da Virgem do século XIII, “the new American”, o americano filho de sua época (seu compatriota e contemporâneo), “the child of incalculable coal-power, chemical power, electric power, and radiating energy, as well as of new forces yet undetermined – must be a sort of God compared with any former creation of nature” (ADAMS, 2002, p. 374). Da participação na “unidade” moral, intelectual e espiritual do Cristianismo medieval, o homem passou, com o tempo, e passaria ainda a ser uma espécie de Deus, sabendo, um dia, “how to control unlimited power” (ADAMS, 2002, p. 375), feito

inimaginável para o tempo e para a educação que o próprio Henry Adams recebeu, pois, falando em termos da educação de sua juventude, ele recorda que “the American boy of 1854 stood nearer the year 1 than to the year 1900” (ADAMS, 2002, p. 38). A “multiplicidade” de seu tempo faz Adams enxergar no dínamo a representação maior das “forças anárquicas” que surgiam ou mesmo as que ainda estavam por vir:

[...] to Adams the dynamo became a symbol of infinity. [...] he began to feel the forty-foot dynamos as a moral force, much as the early Christians felt the Cross. The planet itself seemed less impressive, in its old-fashioned, deliberate, annual or daily revolution, than this huge wheel, revolving within arm’s length at some vertiginous speed, and barely murmuring – scarcely humming an audible warning to stand a hair’s-breadth further for respect of power – while it would not wake the baby lying close against its frame. Before the end, one began to pray to it; inherited instinct taught the natural expression of man before silent and infinite force. Among the thousand symbols of ultimate energy the dynamo was not so human as some, but it was the most expressive (ADAMS, 2002, p. 286).

“Um símbolo de infinitude” e uma “força moral”. O dínamo, a invenção do século de Adams, substituíra simbolicamente a Cruz e agia como uma força, mas não física como deveria agir. Henry Adams reafirma, com isso, a principal problemática que enxerga em sua sociedade. Se os americanos aprenderam, de alguma forma, a recorrer à “autoridade” moral da *Fundação* para constituir o corpo político e, além disso, para guiar a sociedade dirigida por este corpo político, para guiar a república, esta autoridade não mais existia no cotidiano da América. O “moral principle” (ADAMS, 2002, p. 12) que representara o berço político americano no seio da Nova Inglaterra, a região de origem da família Adams, desaparecera, pois outra espécie de princípio tomara seu lugar – a “república dos Pais Fundadores estava morta” (SIMPSON, 1996, p. 113).

O idealismo republicano da família Adams, abraçado por Henry, cairia por terra com as constatações advindas de seu próprio contato com a vida política americana, principalmente a irrelevância que a “moralidade” passou a ter para a política de seu tempo, a impossibilidade do “ajustamento do governo americano à vida industrial moderna” (HOCHFELD, 1962, p. 128), “[...] a inabilidade das instituições políticas existentes em responder às transformações econômicas do século XIX” (SIMPSON, 1996, p. 69). Pela compreensão dos problemas, Henry Adams, “nascido fora de seu tempo” (HOCHFELD, 1962, p. 120), despenderia seus últimos anos no esforço de “solucioná-lo” à sua maneira, ainda que distante do centro da vida política e dos holofotes.

4.4 As “respostas” de Adams: predições, receios e temores

Henry Adams tinha consciência da dimensão da realização revolucionária americana. De certa forma, seus antepassados eram a própria consciência revolucionária, já que participavam da vida política desde o período anterior à Revolução Americana, como, por exemplo, na pessoa de John Adams, bisavô de Henry, que representava “that eighteenth-century inheritance which he [H. Adams] took with his name” (ADAMS, 2002, p. 4). A herança política herdada pela geração do século XIX dizia respeito ao entendimento que os americanos haviam tido de *revolução*, que H. Adams abraçara fielmente.

Essa herança política era constitutiva do próprio ideal republicano que Adams afirmava sustentar, a própria crença no sistema representativo inaugurado pela Revolução, na virtude como constitutiva da prática política, em uma “aristocracia natural”, um “clube de *gentlemen* unido para assegurar uma ordem social duradoura” (KIRK, 1997, p. 68), na “virtude desinteressada” para a prática política (WOOD, 1993, p. 257), na “moralidade [...] e devoção ao bem-estar comum” (WOOD, 2013, p. 122), etc., etc..

Esse conjunto de princípios que orientaram a prática política republicana no período revolucionário e pós-revolucionário sofreu com o *esquecimento* da própria classe política e sua posterior falha em recordar não somente os acontecimentos da revolução, mas o “espírito revolucionário” (ARENDT, 2011b, p. 280-281) que orientou a condução da revolução na América. Mais do que esquecimento das “ambições” revolucionárias americanas, as transformações por que passou a sociedade, como a crescente democratização e o conseqüente nivelamento intelectual e social, a industrialização, a ausência quase completa de distinções ou a “corrupção sem fim” (ADAMS, 2002, p. 205), que o próprio H. Adams enxerga nos níveis administrativos e de governo.

O esquecimento somado às transformações forneceram a um “dissidente aristocrático” (BEITZINGER, 1972, p. 426), como Henry Adams, a matéria necessária para, por exemplo, a defesa de uma “república representativa” que possuísse uma “liderança instruída, ilustrada e dedicada”, a desconfiança na “bondade inata do homem” ou a “suspeita” lançada sobre as “maiorias” das sociedades democráticas (*Idem, ibidem*), na tentativa de sanar os males provenientes do século XIX que afetavam tanto a vida em sociedade, como a administração da república.

H. Adams desejava, como já se viu, tornar-se “um líder na sociedade política” (KIRK, 2001, p. 358) ou mesmo trabalhando como jornalista, mas “falhou ao engajar no debate de sua

própria geração sobre o governo” (SIMPSON, 1996, p. 68). Seus fracassos – por ele alegados ou mesmo os verdadeiros – o levaram a esboçar a ideia de um processo de “declínio” da sociedade democrática (BEITZINGER, 1972, p. 427), mas, mais do que isso, a desenvolver uma teoria da história que justificasse esse declínio e o próprio fracasso pessoal, firmando em sua época uma nova “sequência” de “forças físicas”, o dínamo, que interromperia o domínio da “força moral” e “espiritual”, representada pela Virgem.

As explicações de H. Adams, contudo, não param por aí, pois os capítulos finais de *The education* reservam, após a divisão dual da história em “unidade” e “multiplicidade”, uma nova “teoria da história”, expressas nos termos de uma “dynamic theory of history” (ADAMS, 2002, p. 358), que antecipa também outras teorias a serem desenvolvidas ao fim de sua vida. A “teoria dinâmica” é esboçada a partir das ciências naturais e tenta satisfazer o desejo de Adams de construir uma “grande generalização” para a história, um “método histórico” capaz de competir com o método das ciências físicas (HOCHFIELD, 2002, p. 132) e afirma, ainda, conforme a analogia que compara o homem na natureza “[a]o átomo em seu campo” (*Idem, ibidem*):

Man commonly begs the question again taking for granted that he captures the forces. A dynamic theory, assigning attractive force to opposing bodies in proportion to the law of mass, takes for granted that the forces of nature capture man. The sum of force attracts; the feeble atom or molecule called man is attracted; he suffers education or growth; he is the sum of the forces that attract him; his body and his thought are alike their product; the movement of the forces controls the progress of his mind, since he can know nothing but the motions which impinge on his senses, whose sum makes education (ADAMS, 2002, p. 258).

As “forças” que o homem não pode controlar agem sobre ele e o “atraem”. A “solução” de H. Adams é a afirmação determinista para o destino do homem, o que satisfaz sua “compulsão intrínseca para encontrar um fundamento moral substancial fora de si mesmo: na sociedade, na natureza, na história” (HOCHFIELD, 1962, p. 130). Somente a eleição de um absoluto pode substituir o absoluto que se perdeu, a “unidade” espiritual da sociedade, representada pela Virgem.

Acontece, então, que Adams nunca fornece verdadeiras respostas à problemática da substituição da autoridade moral que fora perdida ou esquecida (seja na Revolução, seja na sociedade em geral). A despeito de identificar problemas, como assegurar que a “aquisição de conhecimento científico” nada serve para o homem, senão para, ultimamente, se tornar “o instrumento de sua destruição física e moral” (KIRK, 2001, p. 362), o efeito das preocupações de Adams é realizar uma discussão na direção da elaboração do que considera uma teoria

científica da história, para suprir a “busca pelo sentido”, principal objetivo de sua autobiografia (HOCHFIELD, 1962, p. 131). Outra de suas intuições é, por exemplo, a chamada “law of acceleration” (ADAMS, 2002, p. 370), complementar à divisão dual da história e parte da “teoria dinâmica”, que afirmaria uma progressão na “sequência de forças” a partir da “unidade” da Virgem até a “multiplicidade” do presente com o objetivo de ajudar a compreender ou calcular o que esperaria o homem do futuro. É a “busca de sentido”, em suma, o que interessa para Adams, já que, com ele, o “instinto conservador” dos ancestrais revolucionários e puritanos “abandonou as aspirações de controlar a sociedade”, já que “procurava somente compreender [essa mesma sociedade]” (KIRK, 2001, p. 356).

O estilo irônico com que Adams se dirige ao leitor ou a ele mesmo (intrigantemente, considera-se um “conservador anarquista cristão”) (ADAMS, 2002, p. 305 ss.) ou mesmo a heterodoxia de seus métodos em história não impedem de considerar a gravidade de algumas de suas previsões, fruto de um desenvolvimento posterior de sua “lei de aceleração” e de suas teorias científicas da história. O temor de Adams pela industrialização crescente e, com ela, o receio das “forças” da era moderna serem incontroláveis ao homem, além da expectativa de uma nova “mudança de fase” no início do século XX poderiam ser consideradas previsões muito acuradas da parte de H. Adams, quando olhamos retrospectivamente os últimos cem anos.

O fato é que se Henry Adams falhou na consolidação de uma teoria científica da história, tal como ele a idealizara, similar aos métodos das ciências naturais, teve muita clareza em enxergar o século turbulento que estava por vir, pelo testemunho do século tecnologicamente inovador que testemunhara. De outro lado, se Adams bem identificou as falhas da classe política americana em trazer à memória a lembrança dos acontecimentos da Revolução tal como ele – e a tradição política da família – a enxergara, “fracassou” (para usar uma expressão que lhe é cara) na tentativa de substituir um “absoluto” moral pelo determinismo científico da história, “obsessão” que o levou, pouco a pouco, à “confusão moral e intelectual, terminando em desespero, rejeição do mundo e alienação da sociedade” (HOCHFIELD, 1962, p. 130).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Chaos was the law of nature; Order was the dream of man” (ADAMS, 2002, p. 340), assevera Henry Adams, em um dos últimos capítulos de *The education*. Ele, de fato, reservara alguns dos anos finais de sua vida na tentativa de compreender o “caos” que a natureza comunicava à sociedade humana, esforçando-se para lhe atribuir uma espécie de sentido que auxiliasse o homem a controlar as forças que nunca antes o próprio homem vira nascer, as “new forces yet undetermined” (ADAMS, 2002, p. 374). O velho H. Adams, o Adams de *The education* e das obras sobre “teorias” da história desenvolvidas em fase final de sua vida (morreria em 1918, tendo publicado privadamente *The education* em 1907), esteve preocupado com a “decadência que enxergara na civilização Ocidental, e a aversão que sentia por [aqu]ela [decadência]” (CARPENTER, 1953, p. 148). Em *The education*, procurou, por isso, desenvolver uma argumentação que era definida por um “padrão do fracasso” (HOCHFIELD, 1962, p. 129), seu mesmo e o da “educação do século XVIII” em agir nos séculos XIX e XX, ao lado de uma “busca pelo sentido” (HOCHFIELD, 1962, p. 131), a intenção de conferir ordem ao caos.

O seu fracasso pessoal em participar ativamente da vida política – em ser atuante social e politicamente – influenciou na natureza de sua visão e narrativa pessimistas sobre seu tempo, porém a identificação que faz da ruína do ideal republicano revolucionário faz pensar sobre a ação do homem na era do “dínamo”, uma era para a qual uma “herança do século XVIII” tinha importância nula para a geração e para a sociedade do século XIX, mas, ao mesmo tempo, uma era em que a afirmação de Adams de que “The attempt of the American of 1900 to educate the American of 2000, must be even blinder than that of the Congressman of 1800” (ADAMS, 2002, p. 375) não somente se mostraria “educativa”, como verdadeiramente profética.

Ao lado do esquecimento do “espírito revolucionário” – o espírito da Fundação americana, com o seu corolário moral e político que serviria para iluminar e guiar o futuro, papel tal qual os americanos lhe creditaram – a obra de H. Adams veicula a simultânea desilusão com a “educação” política que recebera daquela geração representada pela obra de seus próprios antepassados. Com a lembrança da “educação”, Adams parece, com isso pensar que um “retorno”, um “resgate” do espírito da Revolução já não se mostra possível ou viável – “The education he had received bore little relation to the education he needed” –, o que o faz apenas lastimar, em melancólica nostalgia, ao tratar, retrospectivamente, do início de sua

educação formal, pois ele já se dissera “nearer the year 1 than to the year 1900” (ADAMS, 2002, p. 38).

As especulações suscitadas por Adams o levam a uma espécie de “conclusão inconclusiva”, pois o apontar a desordem de seu tempo não o faz, é claro, ser bem-sucedido na tarefa de conferir “ordem” ao “caos”. Que se pode depreender, no entanto, da palavra final de Adams sobre o que o homem deve esperar do futuro (próximo ou distante) e que “lição” guarda ele para lidar com “complexities unimaginable to an earlier mind” (ADAMS, 2002, p. 375)? Ao lado das previsões pessimistas sobre o advento de uma nova “fase” da história (que Adams identifica no período da Primeira Guerra Mundial, cujo acontecimento fora antevisto por ele em mais de uma década, e incluía a explosão do “armazém de pólvora”, que era a Alemanha, “cedo ou tarde” – o que significa predizer também a Segunda Guerra?); sobre a ocorrência de “outra Revolução Francesa” na Rússia (ADAMS apud EDWARDS, 1942, p. 708); sobre a “[possível subjugação pelo pensamento] [d]a molécula, [d]o átomo e [d]o elétron àquela servidão gratuita com que ele reduziu os velhos da terra e ar, fogo e água” (ADAMS apud KIRK, 2001, p. 364) etc., que preocupava Adams já no tempo de *The education*, a despeito de não aparecer textualmente na autobiografia, nasce a advertência dada aos contemporâneos de que uma “nineteenth-century education was as useless or misleading as an eighteenth-century education” (ADAMS, 2002, p. 378).

Essa certeza, seguramente, não consolaria os homens de seu tempo (pelo contrário, aterroriza-os), porque traz consigo o recado de que o passado (revolucionário, republicano, “moral”) já não serve como guia seguro nem mesmo para o presente, logo o presente já não servirá como guia para o futuro tal como se apresenta: Adams deduz o “caos” incontrolável que afetará terrivelmente o homem, para afirmar um controle possível para o homem do século XX, pois ele aprenderá, de alguma maneira, a dominar as forças – trata-se, afinal, de um ceticismo ou pessimismo que, ainda assim, se mostra afirmativo da capacidade humana. Depois de afirmar o esquecimento do passado como “força”, como fonte de autoridade moral, o próprio Adams o esquece, para tentar decifrar o enigma do presente e o enigma – este de mais difícil tratamento – do futuro.

Tal fora a confusão em que mergulhou Henry Adams ao procurar investigar seu confuso tempo, sua “caótica” sociedade. Caberia, aqui, cogitar que semelhante confusão passaria, por exemplo, em uma distinta conjuntura – porque em outro país, com outra história e outros antecedentes –, mas no mesmo período, o fim do século XIX e início do XX, outro intelectual e historiador, Euclides da Cunha, ao confrontar o ideário republicano não às novidades, às inovações ou à “multiplicidade” de seu tempo, como o faz H. Adams em sua

complexa tarefa, mas ao retrocesso e à distância entre um republicanismo a funcionar na metrópole civilizada e o republicanismo a (não) funcionar no sertão? Ou pensar que o caráter obsoleto do republicanismo do século XVIII da Revolução Americana para o nascente século XX, como afirma H. Adams, contrasta com uma pretensa “novidade” republicanapara um país que, ao fim, se revela, tanto no governo e na administração, quanto no interior e na sociedade, atrasado, tal como enxerga Euclides o Brasil? Talvez. Essa cogitação é matéria para uma próxima investigação.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Brooks; ADAMS, Henry. *The degradation of the democratic dogma*. New York: Macmillan, 1919.

ADAMS, Henry. *The education of Henry Adams*. New York: Dover Publications, 2002.

_____; SAMUELS, Ernest (ed.) *Henry Adams, Selected Letters*. Harvard University Press, 1992.

ADAMS, John. John Adams to H. Niles. Disponível em: <<http://www.constitution.org/primarysources/adamsniles.html>>. Acesso em: 28 de jan de 2015.

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

ARMITAGE, David. *Declaração de Independência: uma história global*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BAILYN, Bernard. *The ideological origins of the American Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. 16th printing.

BECKER, Carl Lotus. *The Declaration of Independence: A study in the history of political ideas*. New York: Harcourt, Brace, 1922.

_____. The Education of Henry Adams. In: *The American Historical Review*, v. 24, n. 3, p. 422-434, 1919.

BEITZINGER, Alfons J. *A history of American political thought*. New York: Dodd, Mead, 1972.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política I. trad. Carmen C. Varriale et ai. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. 1ª ed. Vol. 1. 674 p. (total: 1.330 p.) Vários Colaboradores. Obra em 2v. Disponível em: <http://www.capitalsocialsul.com.br/capitalsocialsul/analisedeconjuntura/DICION%C3%81RIO_DE_POL%C3%8DTICA%5B1%5D.pdf>. Acesso em: 28 de jan. de 2015.

BRINTON, Crane. *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage Books, 1965.

BROGAN, Hugh. *The Penguin history of the United States of America*. London: Penguin Books, 1990.

BURKE, Edmund. *Select Works of Edmund Burke*. A New Imprint of the Payne Edition. Foreword and Biographical Note by Francis Canavan. Indianapolis: Liberty Fund, 1999. Vol 2. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/titles/656>>. Acesso em: 24 de jan de 2015.

CARPENTER, Frederic I. The three AGE's of Hery Adams. In: *College English*. Vol. 15, No. 3 (Dec., 1953), pp. 148-155. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/371866>>. Acesso em: 28 de jan. de 2015.

DECLARATION AND RESOLVES OF THE FIRST CONTINENTAL CONGRESS. Disponível em <<http://www.history.org/almanack/life/politics/resolves.cfm>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

DOCUMENTS FROM THE CONTINENTAL CONGRESS AND THE CONSTITUTIONAL CONVENTION, 1774-1789. Disponível em: <[http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/bdsdcc:@field\(DOCID+@lit\(bdsdcc02101\)\)](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?ammem/bdsdcc:@field(DOCID+@lit(bdsdcc02101)))>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

DUNN, Susan. *Sister revolutions: French lightning, American light*. New York: Faber and Faber, 1999.

EDWARDS, Herbert. The prophetic mind of Henry Adams. In: *College English*. Vol. 3, No. 8 (May, 1942), pp. 708-721. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/370510>>. Acesso em: 28 de jan. de 2015.

GARRARD, Graeme. *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*. New York: SUNY Press, 2003.

GENTZ, Friedrich Von. *The Origins and Principles of the American Revolution, compared with the Origin and Principles of the French Revolution*. Translated by John Quincy Adams, edited and with an introduction by Peter Koslowsk. Indianapolis: Liberty Fund, 2009.

HARPER, Douglas. Online Etymology Dictionary. Disponível em: <http://www.etymonline.com/index.php?term=governor&allowed_in_frame=0>. Acesso em: 28 de jan. de 2015

HIMMELFARB, Gertrude. *The roads to modernity: the British, French and American Enlightenments*. New York: Vintage Books, 2005.

HOCHFIELD, George. *Henry Adams: an introduction and interpretation*. New York: Barnes & Noble, 1962.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. Revolução. In: GRANDE DICIONÁRIO HOUAISS DE LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 2454-2455.

HUTCHINS, Robert Maynard (Ed.). *Great Books of the Western World: American State Papers*. Encyclopaedia Britannica, 1978. 22nd printing.

JAY, John. *Charge to the Grand Jury of Ulster County*. Disponível em: <<http://www.johnjayinstitute.org/resources/publications/john-jays-charge-to-the-grand-jury-of-ulster-county-1777-and-charge-to-the/>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

JEFFERSON, Thomas. Equality. In: The Founders' Constitution. Disponível em: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch15s61.html>>. Acesso em: 25 jan de 2015.

_____. Thomas Jefferson to James Madison. In: Popular Basis of Political Authority. Disponível em: <<http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch2s23.html>>. Acesso em: 28 de jan. de 2015.

JORDY, William. *Henry Adams: Scientific Historian*. New Have: Yale University Press, 1952.

KIRK, Russell. *Edmund Burke and the Constitution*. Disponível em: <<http://www.kirkcenter.org/index.php/detail/burke-and-the-constitution-1985/>>. Data de acesso: 14 de jan de 2015.

_____. *Rights and duties: reflections on our conservative constitution*. Dallas: Spence Pub. Company, 1997.

_____. *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Washington D. C.: Regnery Publishing, Inc, 2001. 7th ver. ed.

_____. *The roots of American order*. 3rd ed. Washington D. C.: Regnery Gateway, 1992. 3rd. ed.

LUTZ, Donald (ed.). 1620: The Mayflower Compact. In: Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History, Indianapolis: Liberty Fund, 1998. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/pages/1620-the-mayflower-compact?q=mayflower+compact>>. Acesso em: 14 de jan de 2015.

MCLAUGHLIN, Andrew C. *A constitutional history of the United States*. Safety Harbor: Simon Publications, 2001. v. 1. Reimpressão.

MILLER, John C. *Origins of the American revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1959.

MONTESQUIEU, C.-L. de S. Barão de. *Do espírito das leis* (1748). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

OXFORD DICTIONARIES. Charter. Disponível em: <http://www.oxforddictionaries.com/us/definition/american_english/charter>. Acesso em: 25 de mar de 2015

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SIMPSON, Brooks D. *The political education of Henry Adams*. Columbia: Univ of South Carolina Press, 1996.

THE ARTICLES OF CONFEDERATION. A Chronology of US Historical Documents. Disponível em: <<http://www.law.ou.edu/ushistory/artconf.shtml>>. Acesso em: 28 de jan de 2015.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*: Historical-Critical Edition of De la démocratie en Amérique, ed. Eduardo Nolla, translated from the French by James T. Schleifer. A Bilingual French-English edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2010. Vol. 1.

_____. *Democracy in America*, Volume 1. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/815/815-h/815-h.htm>>. Acesso em: 14 de jan de 2015

WOOD, Gordon S. *A Revolução Americana*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

_____. *Revolutionary characters*: What made the founders different. New York: Penguin, 2006.

_____. *The radicalism of the American Revolution*. New York: Random House LLC, 1992.

WYCLIFFE BIBLE. Disponível em: <http://www.kingjamesbibleonline.org/1611_Revelation-10-6/>. Acesso em: 14 de jan de 2015.