

# Revolução e Discronia

## Revolution and Dyschrony

António Pedro Pita

**António Pedro Pita**

Universidade de Coimbra, Professor catedrático aposentado do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares (CEIS20)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2666-1440>

Comunicação de abertura no Colóquio «Portugal, Espanha e mais além (1974-1977). Revolução, transição e movimentos sociais», organizado pelo Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa, que decorreu na Biblioteca Nacional de Portugal em 14-15 de Março de 2024.

## REVOLUÇÃO E DISCRONIA

Trata-se de um esquema, de uma proposta, de um ensaio para pensar o 25 de Abril segundo três tópicos: o primeiro incide nas categorias de “revolução” e de “transição”, enquanto modos específicos de enunciação da mudança política; o segundo sublinha a importância da noção de tempo inerente às categorias de “revolução” e de “transição”; o terceiro questiona a hipótese de o 25 de Abril poder funcionar como um laboratório conceitual onde seja possível realizar a experiência política e teórica de mutações estruturais da lógica de transformação política. A noção de discronia permite escapar tanto a uma simplificação ideológica de matriz iluminista como a uma imersão ingênua no espírito da Revolução. Trata-se de pensar, literalmente e em todos os sentidos, a intempestividade do 25 de Abril.

**Palavras-chave:** 25 de Abril, Revolução, Transição.

## REVOLUTION AND DYSCHRONY

This is an outline, a proposal, an essay for thinking about the 25th of April, according to three topics: the first focuses on the categories of ‘revolution’ and ‘transition’ as specific ways of enunciating political change; the second emphasises the importance of the notion of time inherent in the categories of ‘revolution’ and ‘transition’; the third questions the hypothesis that the 25th of April could constitute a conceptual laboratory in which it is possible to experiment politically and theoretically with structural mutations in the logic of political transformation. The use of the concept of dyschrony allows us to avoid an ideological simplification based on the Enlightenment and the translation of a naive immersion in the spirit of the Revolution. It is a question of thinking literally and in all senses about the untimeliness of 25 April.

**Keywords:** 25 April, Revolution, Transition.

## RÉVOLUTION ET DYSCHRONIE

Il s’agit d’une esquisse, d’une proposition, d’un essai de réflexion sur le 25 Avril, selon trois thèmes : le premier se concentre sur les catégories de « Révolution » et de « Transition », en tant que manières spécifiques d’énoncer le changement politique; le deuxième souligne l’importance de la notion de temps inhérente aux catégories de « Révolution » et de « Transition »; le troisième remet en question l’hypothèse selon laquelle le 25 Avril peut constituer un laboratoire conceptuel où il est possible d’expérimenter politiquement et théoriquement des mutations structurelles dans la logique de la transformation politique. Le recours à la notion de Dyschronie peut permettre d’échapper à la fois à une simplification idéologique fondée sur les Lumières et à la traduction d’une immersion naïve dans l’esprit de la Révolution. Il s’agit de penser littéralement et dans tous les sens l’intemporalité du 25 Avril.

**Mots-clés :** 25 Avril; Révolution; Transition.

O ano de 2024 já ofereceu e continuará a oferecer numerosas oportunidades para *pensar o 25 de Abril*. A essas oportunidades, acrescentou mesmo, com as recentes eleições, uma nova experiência política, que constitui mais uma razão para fortalecer as exigências da praxis política e do pensamento teórico.

Este Colóquio foi convocado, no entanto, sob uma referência geográfica pelo menos dupla (Portugal e Espanha), a que poderíamos acrescentar a Grécia, que desde 1973, encetou o seu processo de democratização. É o período e o âmbito de *A crise das ditaduras*, obra de Nicos Poulantzas publicada em 1975.

Aqui e agora, trata-se de percorrer o “território ibérico” sob o ponto de vista da história comparada ou talvez mais ainda de tentar auscultar, na dinâmica subterrânea dos chamados “movimentos sociais” individualmente estudados uma força comum, uma energia transfronteiriça, uma reconfiguração das complexas relações entre Portugal e Espanha.

Esta contribuição tem um recorte filosófico e não historiográfico, a não ser no sentido genérico há muito valorizado por Michel Foucault: “a filosofia hoje é inteiramente política e inteiramente histórica”<sup>1</sup> – e o seu ponto de partida é o 25 de Abril como Revolução, como Acontecimento.

É a minha contribuição para o trabalho coletivo de *pensar o 25 de Abril*. O primeiro momento incide nas categorias de “revolução” e de “transição”, como modos específicos de ocorrência e de representação da mudança política. O segundo momento sublinha a importância, quero dizer: as características e os limites, da noção de tempo que é inerente às categorias de “revolução” e de “transição”. O terceiro momento interroga a hipótese de o 25 de Abril, pelas condições concretas da sua ocorrência, poder constituir um *laboratório conceitual* onde seja possível fazer a experiência política e teórica de *mutações estruturais* da lógica de transformação política.

Seria desnecessário prevenir: é um esquema, uma proposta, um ensaio. Não o digo como defesa antecipada mas para explicitar a efetiva natureza do trabalho.

## 1.

No ambiente ideológico em que se processaram as transformações políticas na Grécia, em Portugal e em Espanha, nos meados dos anos 70 do século passado, a palavra *transição* oscilou entre a simples designação de mudança política e a aceção forte de categoria ou conceito.

Nos dois casos, porém, quer como descrição quer como explicação, revestia-se de uma “evidência” carregada de pressupostos que a distância – e a distanciação – temporal se encarregaram de tornar mais nítidos. De um modo geral, podemos designar o conjunto desses pressupostos por *consciência moderna* da transformação política. A precisão não é inútil. Há diferentes dinâmicas de transformação política, ou melhor: há diferentes representações das transformações políticas e essas diferenças são *historicamente* relevantes.

No caso particular da *consciência moderna* é importante fazer notar que é uma *específica* noção de tempo que está subjacente à lógica da mudança política – observação que nos desvia de qualquer tentação para *naturalizar* noções, no entanto tão difíceis historicizar.

---

<sup>1</sup> “Foucault: non au sexe roi”. Entrevista de Bernard Henri-Lévy, «Nouvel Observateur», 12 de março de 1977.

Num capítulo célebre de «Infância e História», um capítulo intitulado “Tempo e História. Crítica do instante e do contínuo”, Giorgio Agamben sistematizou algum conhecimento adquirido: “a concepção do tempo da idade moderna é uma laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda a ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois”, “um tempo homogêneo, retilíneo e vazio [nascido] da experiência do trabalho nas manufaturas e (...) sancionada pela mecânica moderna”<sup>2</sup>. Depois, acrescenta: “o antes e o depois (...) que, para o cristianismo, tinham um sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como o verdadeiramente histórico”<sup>3</sup>. E conclui, a partir de uma leitura de Nietzsche dos textos de Nicolau Hartmann – e é esta conclusão que verdadeiramente nos interessa: “a noção que guia a concepção oitocentista da história é aquela de ‘processo’”<sup>4</sup>. É pela integração destes percursos nos amplos contextos histórico-culturais a que pertencem, em particular “o influxo das ciências da natureza” e as suas categorias de “desenvolvimento” e de “progresso”, que o “processo” se torna categoria do conhecimento histórico. Assim, a história é o processo que se desenvolve continua e linearmente num movimento progressivo. O facto de ser movido por uma lógica imanente e de o movimento ser progressivo introduz no “processo” mudanças de qualidade e não reduz o seu movimento a mudanças de quantidade. Em suma: um determinado momento do processo histórico (ou etapa ou fase ou época) não é simplesmente mais; é, complexamente, melhor.

Na experiência correspondente à consciência moderna o tempo é, pois, um tempo de transição e, por efeito da incorporação da noção de progresso, uma transição para um plano qualitativamente mais elevado, de acordo com a lógica imanente que estrutura o processo.

Esta “nova experiência da transição caracteriza-se por duas noções especificamente temporais: a diferença de qualidade que se espera para o futuro e (...) a mudança de ritmos temporais da experiência: a maior rapidez com que o tempo presente se diferencia do passado”<sup>5</sup>.

A modernidade, como experiência e como consciência, adequou às exigências da imanência a noção de que as mudanças políticas eram, em rigor, substituições alternadas de um número limitado de formas constitucionais e ampliou, ou melhor: operou uma espécie de transgressão doutrinária, o campo semântico primordial da palavra “revolução”: “revolução significava então, primordialmente [no uso latino], de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico”<sup>6</sup>, “que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento”<sup>7</sup>.

A consciência teórica e política dispõe, portanto, pelo menos desde o século XVIII, da possibilidade de pensar o devir histórico como um processo imanente, progressivo, polarizado pelo futuro e que revisita ciclicamente não só a legitimidade da ordem atual mas as condições da própria ordenação. É clara a dívida desta aceção política relativa-

---

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, «Infância e História». Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 117.

<sup>3</sup> Idem, o.c., p. 117.

<sup>4</sup> Idem, o.c., p. 117.

<sup>5</sup> Reinhart Koselleck, «Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos». Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 288.

<sup>6</sup> Idem, o.c., p. 63.

<sup>7</sup> Idem, o.c., p. 63.

mente à noção da astronomia: a obra de Nicolau Copérnico, «Sobre as revoluções dos orbes celestes» pôs à disposição um conceito de revolução que acabou por desembocar no vocabulário político<sup>8</sup>, onde passou a designar, “por meio de um processo metafórico consciente”<sup>9</sup>, “acontecimentos a longo prazo ou (...) eventos políticos especialmente repentinos, comoções, etc”<sup>10</sup>, convertendo-se, sobretudo com a Revolução Francesa, em “conceito meta-histórico, separando-se completamente da sua origem natural e passando a ter por objetivo ordenar historicamente as experiências de convulsão social”. Por outras palavras: “o conceito adquiriu um sentido transcendental, tornando-se um princípio regulador tanto para o conhecimento quanto para a ação de todos os homens na revolução. O processo revolucionário e a consciência da revolução, despertada por esse mesmo processo e sobre ele retroagindo, tornam-se desde então inseparáveis”<sup>11</sup>.

Disponíveis para os ativistas políticos designarem propósitos, programas e práticas, as palavras “transição” e “revolução” transportaram e transportam em si mesmas, haja ou não consciência disso, uma combinação de elementos que permanecem ativos, embora desigualmente ativos, na sua longa duração. Referem-se, pois, a processos lineares, contínuos, progressivos, irreversíveis, com pontos de rutura mais ou menos profundos e períodos de suspensão da “ordem estabelecida” mais ou menos prolongados, tumultuosos, violentos. Numa palavra-de-ordem como “25 de abril sempre! Fascismo nunca mais” circula o reconhecimento de um facto ou uma aspiração de irreversibilidade.

Um conhecido poema de Sophia de Mello Breyner Andersen é a expressão justa – quero dizer: rigorosa, precisa – da revolução como absoluto. Permito-me lembrá-lo:

Esta é a madrugada que eu esperava  
O dia inicial inteiro e limpo  
Onde emergimos da noite e do silêncio  
E livres habitamos a substância do tempo”

Não vou repetir agora uma análise minuciosa do poema que já apresentei noutra oportunidade. É suficiente sublinhar o seguinte: o poema de Sophia instala o leitor numa situação utópica e ucrónica. Especialmente relevantes para o propósito atual são as formulações “o dia inicial” e o “livres habitamos a substância do tempo”.

O poema de Sophia leva-nos ao encontro de uma importante observação de Giorgio Agamben: “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também, e antes de mais nada, “mudar o tempo”. O pensamento político moderno, que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente de tempo”<sup>12</sup>.

Percebe-se onde estamos e o que é necessário fazer. Estamos no limiar do abandono do território da modernidade, um limiar e um abandono que nos são exigidos pela intempestividade do 25 de abril tal como pôde ser enunciado num discurso poético.

---

<sup>8</sup> Idem, o.c., p. 64.

<sup>9</sup> Idem, o.c., p. 66.

<sup>10</sup> Idem, o.c., p. 66.

<sup>11</sup> Idem, o.c., p. 69.

<sup>12</sup> G. Agamben, o.c., p. 111.

Porquê abandonar? Precisamente para estarmos à altura da intempestividade do Acontecimento. O 25 de abril ocorreu em determinada circunstância histórica mas transcendeu a circunstância; a sua profundidade prefigurou uma transformação da concepção de tempo. Ocorreu no tempo e mudou de tempo.

É necessário, pois, seguir o caminho entreaberto. Deixaremos a modernidade entregue ao trabalho infinito de ampliar as suas próprias promessas e premissas para sugerir os traços gerais de um outro regime de temporalidade, cujo esboço encontramos em «O que é o contemporâneo?», um outro célebre texto de Giorgio Agamben.

De facto, *pensar o 25 de Abril* em 2024, situar com rigor tudo o que aconteceu desde há cinquenta anos até hoje, literalmente, pensar sobretudo a sua intempestividade, requer uma reconversão teórica.

As consequências teóricas e políticas desta opção não me parecem menores.

## 2.

O conceito de Revolução desempenhou um papel histórico. Mas na autoconsciência de se dar a conhecer como *o dia inicial* converteu a mudança social em explicitação ou desdobramento ou concretização de possibilidades concentradas e conscientemente presentes nesse momento de génese. *Como se* a revelação do dia inicial tivesse apagado, desvitalizado o passado e *como se* a revolução tivesse terminado quando supostamente se esgotaram as possibilidades nela inicialmente existentes.

Pensar o decurso histórico da Revolução como um devir homogéneo, tendencialmente linear e irreversível desencadeado por uma circunstância-génese dificulta o reconhecimento e a valorização quer do im-previsto aleatório quer da permanência ativa do complexo subterrâneo que se dá a conhecer pelo nome de “mentalidade”: “os historiadores falam de “estrutura mental”, de “visões de mundo” para designar os traços coerentes e rigorosos de uma totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles o saibam”, traços de sabedoria anónimos, sabedorias empíricas que regulam as relações familiares das coletividades humanas com cada indivíduo, a natureza, a vida, a morte, Deus e o além”<sup>13</sup>.

Contra uma simplificação ideológica do Iluminismo e contra a imersão ingénuo no espírito da Revolução, é preciso sopesar uma impressionante conclusão de um estudo de Mariano Gago: “muita coisa relevante para a cultura científica ficou sensivelmente *igual*, desde o neolítico, antes e depois do aparecimento das ciências modernas, e constitui um traço de ligação singularmente uniforme que possivelmente ajudará a forte permanência, ao longo de vários séculos e até aos nossos dias, de representações comuns indiferentes, na sua continuidade histórica ao surgimento das ciências contemporâneas e às mutações tecnológicas que lhes estão associadas”<sup>14</sup>.

*Pensar o 25 de Abril* na sua contextualidade, na sua factualidade e na sua intempestividade é o exercício exaltante que todos conhecemos.

---

<sup>13</sup> Jacques Le Goff (dir), «La Nouvelle Histoire», Paris: 1978, p. 423.

<sup>14</sup> Mariano Gago, “Ciência e saber comum” in «A Ciência como Cultura», p. 42.

Não referirei nem a contextualidade<sup>15</sup> nem a factualidade. Concentro-me na intempestividade. O propósito é mudar o ângulo de leitura e de interpretação no sentido do que Agamben designou por contemporâneo e que gira em torno do estatuto e das implicações da intempestividade.

Afirmar o intempestivo é identificar ou introduzir no presente uma estranheza, uma dissonância, uma resistência. Libertar o presente dos constrangimentos do historicismo que o nadifica em nome do passado ou em nome do futuro e criar condições para torná-lo visível e dar-lhe consistência. E assim procedemos à crítica do conceito de transição. É um imperativo teórico: “não renunciar ao conceito de um presente que não é transição mas para no tempo e se imobiliza”<sup>16</sup>.

Assim pensável e assim pensado, o presente apresenta-se intempestivo, internamente fraturado, ontologicamente *desomogêneo*.

As consequências teóricas desta posição afiguram-se claras. É um outro regime de tempo e espaço que está imanente a esta decisão de assim pensar o presente porque este pensamento do presente implica um outro pensamento da historicidade.

É preciso ser capaz de perceber o presente como *arcaico*, isto é, próximo da *arquê*, da *origem*. A origem não está situada num passado cronológico, é co-extensiva ao devir histórico e não cessa de operar nele, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto”<sup>17</sup>.

Aprender as formas, as modalidades, as imagens da arquê no devir histórico é a chave deste regime de historicidade. A visão linear é inútil porque a cronologia está ausente. Temos de nos haver aqui com a discronia, com a capacidade de uma aproximação ao tempo, às circunstâncias do tempo, aos problemas do tempo e, ao mesmo tempo, a capacidade de vermos as circunstâncias e os problemas à distância. Aderir ao tempo através de uma dissociação e um anacronismo<sup>18</sup>. Aprofundar as virtualidades hermenêuticas da distância, diria Enzo Traverso<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Lembremos – mas é unicamente um apontamento – que, se abríamos um pouco o arco cronológico estabelecido para este Colóquio, o 25 de Abril ocorreu seis meses depois do desenlace fascista da experiência da Unidade Popular no Chile (está por estudar ainda, suponho, a *presença* em Portugal da experiência chilena) e ocorreu no contexto singularmente complexo de que são sinais: a eleição de Karol Woytila como Papa João Paulo II em outubro de 1978; a designação de Margaret Thatcher para presidir ao governo do Reino Unido em maio de 1979; o regresso de Khomeini ao Irão, em dezembro de 1979; a fundação do Sindicato Solidariedade em setembro de 1980; as eleições de François Mitterrand e de Ronald Reagan para as presidências de França e dos Estados Unidos.

O elemento talvez mais decisivo da *transfiguração* que procuro sintetizar foi a publicação de «A Condição Pós-Moderna» de Jean-François Lyotard (1979). Para além da projeção mediática da noção “pós-modernidade”, a obra desenvolvia dois temas, diria, seminais: a decomposição das condições das Grandes Narrativas, que colhia em cheio a interpretação do marxismo como filosofia da história que estava a ser problematizado, por outro lado, pela edição de «O Arquipélago de Gulag» de Alexandre Soljenitsyne; sobretudo: a questão do estatuto do saber nas sociedades informatizadas. Pensar o 25 de Abril na sua contextualidade é, também, pensar o grau de afinidade histórica com estas duas circunstâncias: a crise do futuro, que resulta da erosão das grandes narrativas; a afinação da sociedade de controle a partir da própria noção de saber.

<sup>16</sup> Walter Benjamin, “Sobre o conceito da História” in «Obras Escolhidas. I: Magia e Técnica. Arte e Política». São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 230.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, «O que é o contemporâneo? e outros ensaios». Chapecó, SC: Argos, 2009, p. 69.

<sup>18</sup> Idem, o.c., p. 59.

<sup>19</sup> 211-249.

### 3.

Ao espacializar o modo da sua intervenção, os movimentos sociais, através da *situação* no espaço presente e pela proliferação intensiva de tempos vários que os participantes trazem ao que quer continuar a ser um conjunto inorgânico, desenvolvem em ato o pensamento de uma outra temporalidade.

A novidade dos movimentos sociais e a sua irredutibilidade à lógica revolucionária sinalizam um novo regime de tempo e espaço. Os movimentos sociais pertencem hoje à paisagem política comum mas constituem uma novidade epocal que obriga a uma reorganização da nossa experiência histórica.

Enquanto a lógica revolucionária, como vimos, assentava no pressuposto do “dia inicial” como *recomeço absoluto*, o que corresponde a uma mudança *de* tempo (a articular, sempre com dificuldades, com uma planificação social do futuro, que corresponde a uma mudança *no* tempo), os movimentos sociais genuínos, os que não são instrumentos de ação oculta de procedimentos políticos tradicionais nem estão confiscados pelo poder económico em hegemonia crescente na sociedade de controle, privilegiam o espaço e não o tempo e, ao fazê-lo, deslocam o momento decisivo do ativismo de uma tomada de consciência para a intensidade de uma presença performativa.

O que politicamente aconteceu em 2011 e que já foi designado por “reconquista do espaço público”<sup>20</sup>, talvez possa filosoficamente elaborar-se não só nem principalmente como um privilégio do espaço mas como o anúncio ou o sinal de que já estamos a viver um regime de tempo e de espaço diferente daquele em que o conceito de revolução ganhou forma.

A Arte já nos tinha dado um sinal nos princípios do século XX: na pintura, a Arte rejeitou a representação, elaborou a rejeição e pensou o espaço de outro modo.

Agora, a pergunta que se impõe é, talvez, a seguinte: como pensar a mudança (histórica, social) sem teleologia? O que muda, se se rejeita a teleologia? A questão impõe-se: porque é justamente a teleologia (a finalidade última que dá sentido e coerência retroativa a todo o processo) que é posta em questão pela percepção de que o presente pode surpreender. A surpresa não é um elemento da teleologia. Mas a surpresa foi e é um elemento relevante do 25 de Abril.

---

<sup>20</sup> Cf.: David Harvey... e al, «Occupy. Movimentos de protesto que tomaram as ruas». São Paulo: Boitempo:Carta Maior, 2012.