

A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt

Ricardo GiãoBortolotti – UNESP/Assis

0 - Introdução

Os gregos faziam guerra para assegurarem a liberdade no interior dos muros da polis, mas não para instituírem um novo começo. A vida que levavam não se caracterizava pela opressão, mas pela atividade na *ágora*, a qual determinava os destinos da cidade. Enquanto trocavam embates calorosos sobre questões prementes *àpolis*, as esferas celestes realizavam, continuamente, *revoluções*, ou seja, efetuavam o ciclo natural de seu movimento.

Os romanos, por sua vez, viam em Roma, com seu sistema de leis, o princípio do mundo livre. Procuravam, com a educação, estabelecer o vínculo entre a nova geração e a tradição, constantemente ameaçada pela irrupção dos *novos* que ameaçavam “a estabilidade do *status quo*” (ARENDRT 2001: 31).

Com o fim do Império Romano, e o predomínio da visão cristã do mundo, uma forma nova de observar o drama humano passou a liderar a vida dos homens. A temporalidade cíclica, observada na natureza e estendida aos homens, é substituída pela consideração retilínea: o mundo passa a ter um fim, uma meta final. A liberdade não é desse mundo, mas pode ser buscada internamente, na intimidade do coração. O mundo dos homens traduz a imagem do cosmos, com suas hierarquias de poder.

A modernidade trouxe consigo o silêncio do trabalho de muitos em prol da riqueza de poucos. O predomínio da técnica, do fabrico de armas e da navegação arregimentou e sancionou os novos domínios. O poder, imposto não somente à força de armas, mas também de novos modos de considerar o mundo, conferia liberdade a poucos e calava a grande maioria, que se sujeitava à esperança da liberdade, assistida no espaço transcendente. Mas foi também na idade moderna que a natureza da pobreza começou a ser

questionada: a situação da multidão de trabalhadores e desvalidos frente a poucos felizardos, que não trabalhavam, fazia parte do grande ciclo natural e eterno?

Ora, é no contexto do século XVIII, que, segundo Arendt, presenciamos a noção de “revolução”, associada aos acontecimentos humanos, e não mais no contexto astronômico, de movimento cíclico e eterno (ARENDR 2001: 32). A autora nota, na guerra para a libertação, um novo começo para a história, tendo como expectativa a instauração da liberdade. É o caso das Revoluções Americana e Francesa. Embora cada uma tenha sua peculiaridade, ambas não foram inteiramente bem sucedidas no estabelecimento do espírito revolucionário, e no manter a sua própria definição, ou seja, a instauração da liberdade. Em outros termos, o processo revolucionário consiste no final de um período de opressão, em vista de um novo começo, imprevisível em termos do tecido do passado, já que predomina a liberdade da ação, e esta não se encasula nos esquemas causais, apropriados à ciência. Daí, o que advier da mudança, do fim da opressão, somente pode ser determinado pelos atos humanos, a partir da participação pública dos cidadãos.

Assim, segundo a autora, a busca por mudanças pode desencadear revoluções, as quais podem ser violentas, mas que possuem como característica principal a instauração da liberdade. Não somente a *libertação* do jugo dos poderosos, mas a restituição de um espaço público, garantido para o debate. Por outro lado, a guerra, que apenas facilita a troca de mãos do poder, mantendo o silêncio dos indivíduos e a voz de alguns, não merece o nome de revolução, pois não deu lugar ao novo, que não limita o horizonte, que deve permanecer, para o espírito revolucionário, imponderável.

1 – A liberdade

A liberdade é uma noção essencial para compreendermos como Arendt concebia as revoluções. A mera libertação, seja da escravidão, seja da tirania

de um governo, pode não conduzir a um novo começo, a uma nova ordem no contexto político e histórico. Um povo poderia se libertar do despotismo de um governo, adquirindo o movimento de ir e vir, bens materiais, etc. Entretanto, pode permanecer separado da arena política (ARENDR 2001: 37), ou seja, sem ter qualquer peso político, apenas garantias materiais, provindas de um governante que manipula uma ideologia da felicidade para todos.

Assim, segundo Arendt, não é qualquer conflito, guerra ou golpe de estado, que podem ser concebidos como revoluções. Em suas palavras:

Só podemos falar de revolução quando esta característica de novidade está presente e quando a novidade se liga à ideia de liberdade. É evidente que isto significa que as revoluções são mais que insurreições bem sucedidas e que não temos o direito de chamar revolução a qualquer golpe de estado ou até de vermos uma revolução em cada guerra civil (ARENDR 2001: 39).

O que seria, pois, essa novidade na história? Evidentemente, como um fenômeno novo, descarta explicações deterministas, mas inaugura um ponto inicial na história, que apenas será conhecido conforme se processa. Pode-se dizer, para facilitar o entendimento, que se assemelha à construção de um barco em pleno ato de navegar. Em outros termos, a novidade consiste no rompimento de uma ordem política, diferentemente, por exemplo, da ocorrida na Reforma, a qual possibilitou a separação do domínio católico, mas não fundou um *novus ordo saeculorum*, ou seja, manteve o poder ao mundo sobrenatural (ARENDR 2001: 29). Não foi, pois, a fundação de uma nova ordem secular, ou seja, inteiramente determinada pela atividade política dos homens. É verdade que libertou os homens do peso de considerações seculares, com uma nova proposta de vida cristã, mas não conferiu ao mundo secular e aos homens uma “dignidade própria” (ARENDR 2001: 29).

Assim, a ideia de algo novo, de liberdade, não se desvincula da política: “Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de expressão é a ação” (ARENDR 2009: 193). Não consiste na liberdade interna, a qual, segundo a autora, envolve “estranhamento do mundo” (ARENDR 2009: 193). Tal noção e sua

evolução encontram-se bem delineadas em “O que é a liberdade”, artigo que integra a coletânea *Entre o passado e o futuro*, citado acima. Para nosso intento, ressaltamos que a *liberdade interna* significa passividade em relação ao mundo, no qual poderíamos estar na condição de escravos, de homens mecânicos, sem ação. Por conseguinte, a *liberação* do indivíduo, como observamos, ainda não significa liberdade, no sentido político, uma vez que não basta, para tal, poder mover-se ou dar conta das necessidades mais urgentes da vida (ARENDRT 2009: 194). Com Arendt (2009: 194):

A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.

Um mundo em que a preocupação é com a sobrevivência, estando os homens em constante luta com as necessidades naturais, não oferecepssibilidades à organização política, um espaço público no qual debatem questões prementes à comunidade. É nesse espaço que as vozes se erguem sem resistência. Nisso, na exposição de sua opinião, é que se encontraa atividade política, por excelência. É na pluralidade de vozes que a esfera pública se organiza. E, para tal, a liberdade deve ser o princípio no qual se fundamenta a ação dos homens. Com efeito, “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa.” (ARENDRT 2009: 199). Embora possam agir motivados pela honra e glória, tais princípios não são eternizados, garantidos após a ação, mas, conforme afirma a autora, “... se manifestam no mundo enquanto dura a ação e não mais” (*Ibidem*; FRY 2010: 71). Assim, a liberdade se manifesta na atividade realizada no espaço plural, ou seja, público, organizado conforme as exigências de manifestação de cada cidadão, e jamais sob os critérios da necessidade material. Em resumo: a política confere sentido à pluralidade de opiniões, mas não a priva de sua volatilidade, isto é, não a erige ao *status* de concepção única e absoluta.

A *polis* grega é o exemplo predileto de Arendt para a exposição da atividade política autêntica. Em suas palavras: “Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d’être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. “ (ARENDR 2009: 201). Para os gregos, nesse espaço, o que aparecer, é considerado político (*ibidem*).

Observaremos, no transcorrer deste trabalho, que princípios transcendentais, concepções universais da história e ideologias, que mantêm os homens passivos, muitas vezes utilizam meios violentos para garantirem o poder. Na maioria dos casos, substituir o absolutismo de um monarca por um governo democrático, mas que não mantêm a liberdade, apenas assegura as necessidades urgentes da vida, com esperanças fantasiosas, barrando a expressão dos cidadãos no espaço político.

2 – Violência e poder

Tendo como pano de fundo a liberdade, podemos notar, prontamente, a posição que assume políticas totalitárias, no pensamento de Arendt. Com o fim do espaço público, definido como o tecido em que se entrecruza a pluralidade de vozes, erige-se, em seu lugar, um espaço para o trabalho mecânico, em que predomina uma voz somente, como o *Big Brother*, de 1984, de Orwell. Os indivíduos já não exercem mais o papel de cidadãos, mas de cumpridores de deveres, impostos por meio da força.

A noção de espaço público, conforme o que se observa na *polis*, ideal sempre recordado pela autora, extravasa-se para o social a partir da época moderna, para o predomínio da massa, sob o ditame do consumo e do bem-estar. Com a finalidade de garantir empregos e o consumo, perde-se o ideal político, da participação e projeção de singularidades na arena política. Essa participação é importante, pois consiste no resgate da tradição, do passado enquanto entidade que perfaz a todos. Tal exercício é mais do que a aparição

do indivíduo na cena pública, mas consiste na realização do sentido da pluralidade que dá forma à comunidade. Ora, se há ideologias que comandam as massas, orientando-as para um determinado fim, é porque o sentido comum, entrevisto no passado da comunidade, perdeu-se, ou foi abandonado, em prol de políticas avassaladoras.

Em *Sobre a revolução* (2001), Arendt discute, especialmente as Revoluções Americana e Francesa, porém, mais do que isso, ela define e caracteriza a noção de revolução, mostrando-nos que uma verdadeira revolução tem como princípio a liberdade. Vejamos, então, como a autora define as duas revoluções do século XVIII.

Um elemento comum entre ambas é a violência. A violência é um ato pré-político, condenado pela autora, que crê na ação como início do novo (FRY 2010: 100). Entretanto, é justificável como meio de pôr fim a governos totalitários, os quais não abrem mão de tais meios para atingirem seus objetivos de domínio sobre o povo (FRY 2010: 101)

¹. Com efeito, a violência, ao liberar os homens do jugo do poder, na modernidade, além dessa “liberdade negativa”, também proporcionou uma interpretação política do rompimento da continuidade histórica, no fundamento de “um novo corpo político” (DUARTE 2000: 272). Somente sob essa condição, podemos associar violência e revolução (*Ibidem*). A violência que conduziu às Revoluções Americana e Francesa foi, no primeiro caso, de libertação, e no segundo, de agressão e de defesa (ARENDRT 2001: 19). Em ambas, por considerações diversas, a violência deu lugar à revolução, conforme a definimos, embora tenham partido de necessidades diversas, como veremos. É preciso enfatizar, no entanto, que, para Arendt, a violência é um fenômeno marginal no campo da política (ARENDRT 2001: 20). Como já observado, a atividade política está vinculada ao diálogo da comunidade: “... o homem, na medida em que é um ser político, é dotado do dom da fala.” (*Ibidem*).

Resta-nos indagar como as duas revoluções do século XVIII, com suas peculiaridades, buscaram restaurar a liberdade, instituindo um poder legítimo, baseado inteiramente nos critérios estipulados por Arendt. Poderíamos

perguntar: “O que caracteriza a liberdade em ambas as Revoluções, além da mera liberação?”, “Como, após as condições pré-políticas, buscou-se manter o ‘espírito revolucionário’?” e, por fim, “O que restou delas?”.

3 – Revolução e processo político

Hannah Arendt observa as Revoluções Americana e Francesa sob o ponto de vista do sucesso e do fracasso (CHAVES 2005: 58). Antes de qualquer coisa, podemos dizer que são revoluções porque buscaram romper com o contínuo temporal, fundando um novo começo (ARENDRT 2001: 23). A meta era, mesmo que iniciada a partir da questão social, como no caso da Revolução Francesa, a formação de um espaço político, no qual a liberdade do cidadão seria exercida, garantindo assim o espírito revolucionário. A Revolução Americana, no entanto, partia, de fato, da aspiração de um novo corpo político, articulado conforme a experiência da colônia. Apesar disso, tanto uma quanto a outra, não conseguiram, *em toda plenitude*, atingir a finalidade político-revolucionária, ou, ao menos, mantê-la após o transcurso da guerra. Uma tomou como ideal a “felicidade geral”, no usufruto do mundo do trabalho; outra, na verdade, a garantia da satisfação de necessidades básicas de sobrevivência. Assim, ambas obtiveram sucesso na proposta de um novo começo, proveniente das mãos dos homens, mas também fracassaram na criação de um espaço público para o exercício da liberdade.

A Revolução Francesa, conceituada e seguida pelos movimentos revolucionários em geral, foi impulsionada pela necessidade orgânica. Nas palavras de Arendt (2001: 72-73):

Era sob a lei desta necessidade que a multidão se precipitava para auxiliar a Revolução Francesa, que a inspirou, a empurrou para a frente e eventualmente a conduziu à ruína, porque esta era a multidão dos pobres. Quando eles apareceram na cena política, a necessidade apareceu com eles, e o resultado foi que a força do antigo regime se tornou impotente e a nova república nasceu morta;

a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do processo da própria vida.

A concepção de que a questão social possa ser resolvida por intermédio da política é condenada por Arendt, mas não deixa de ter certa importância, uma vez que consiste numa “força política de primeira ordem”, segundo Marx (ARENDR 2001: 75)². De fato, é razoável aceitar que a pobreza não seja um fenômeno natural, mas sim um fenômeno político (ARENDR 2001: 76). O problema é que a *libertação* da pobreza apenas conduziu a um desvio da finalidade da *liberdade* na Revolução Francesa, pois, sob a imagem da pobreza e da miséria, a fundação de uma nova ordem política foi substituída pelo fim da penúria. Em suma: se a revolução tem por meta o reino da liberdade, mantendo a sua chama acesa, o estabelecimento de uma sociedade de abundância não reclama, necessariamente, a participação política dos cidadãos (DUARTE 2000: 280). Tal é a questão proveniente da confusão do político com a questão social, e que conduziu a Revolução Francesa à sua ruína. Na verdade, a pobreza sugere que não há homens livres, já que dependentes de necessidade biológica, que importa mais do que a coisa pública (CHAVES 2005: 54). Por isso, obviamente, não é de somenos a solução dessa questão, que se funda numa reflexão pré-revolucionária (*Ibidem*).

Para a autora, a pobreza derrubou o Antigo Regime, mas ao mesmo tempo arruinou a expectativa de uma nova república (CHAVES 2005: 54). Por acreditarem mais no poder da compaixão, ao invés de formas de governo, abandonaram a solidariedade e a expectativa de fundarem uma república, para que a vontade do povo passasse a valer. Nas mãos de Robespierre, a proposta de uma república fundada na *liberdade positiva* (ARENDR 2001: 37; DUARTE 2000: 271-72), ou seja, num governo baseado na ampla participação política, caiu por terra.

A Revolução Francesa ganhou, apesar de seu relativo fracasso em vista da Americana, mais destaque no cenário mundial, conduzindo a elaborações teóricas acerca de seu processo. Não é, pois, à toa que acabou prevalecendo

como modelo ideal das inúmeras revoluções que se seguiram no mundo (ARENDRT 2001: 66). Hannah Arendt critica o caminho que foi tomado no segundo momento do processo revolucionário francês, quando a “paixão pela compaixão” conduz a expectativa de formação de uma nação, na qual se aglutina a “vontade geral”, ou seja, a vontade do próprio povo. Movidos pela compaixão, a expectativa que se vislumbrava era a de uma “sociedade de abundância e fartura”. Ora, essa finalidade pode conduzir à autoridade absoluta de um tirano, uma vez que, constituído com o poder soberano da vontade geral, em nome do fim da miséria, exerce o mando, calando às opiniões desfavoráveis. É a promoção do terror (CHAVES 2005: 55)³. Perde-se, com isso, a fundação de uma nova república, a criação de um espaço para a atividade política, para a busca de soluções baseadas na troca de opiniões, na distinção de cada cidadão, e não em nome de uma unidade acima das diferenças como a vontade geral, como podemos notar pelas palavras de Duarte (2000: 287):

A vontade geral é a instância que unifica a multidão no corpo único de uma nação que se concebe como não-plural e que precisa da figura dos inimigos para poder unificar-se.

Ora, se a Revolução Francesa desviou-se em prol da satisfação social, a Revolução Americana, por outro lado, distingue-se justamente por não partir da urgência social, mas de um conflito entre formas de governo. Com Arendt (2001: 112):

A direção da Revolução Americana permaneceu empenhada na fundação da liberdade e no estabelecimento de instituições duradouras e para aqueles que agiam neste sentido nada que estivesse fora da esfera da lei civil era permitido. A direção da Revolução Francesa quase desde o princípio se desviou desta direção da fundação pela urgência do sofrimento; foi levada pelas exigências da libertação, não da tirania mas da necessidade, e impulsionada, ao mesmo tempo, pela ilimitada imensidade da miséria do povo e da piedade que tal miséria inspirava. A anarquia do ‘tudo é permitido’ surge aqui ainda dos sentimentos de coração cuja imensidade ajudou a soltar uma corrente de violência sem limites.

Na América, a pobreza não estava ausente, mas a revolução não foi orientada por ela, ou seja, a direção estava na forma de governo (ARENDR 2001: 83)⁴. Buscava-se, pois, uma Constituição que preconizava “o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente outro” (CHAVES 2005: 56). Não se procurava apenas suavizar o poder da coroa, limitando-o, mas, sim, fundar um novo sistema, independente do antigo. Na verdade, os revolucionários americanos basearam-se no seu passado colonial, que se revelava no poder das promessas, e no modelo da Antiguidade romana, para formar corpos políticos (DUARTE 2000: 296). Para uma melhor explicitação desse ponto, atentemos às palavras de Duarte, na interpretação de Arendt (*ibidem*):

Inspirados pela sabedoria política da Antiguidade romana, os revolucionários americanos distinguiram entre o povo, concebido como a fonte do poder, e a constituição, concebida como o documento escrito que conteria a fonte de todas as leis, identificando o ato de fundação ao documento constitucional, divinizando-o e conferindo a ele a sede da autoridade.

Essa preocupação em estabelecer a liberdade através da Constituição visava à fundação de um novo começo, independente da tradição, a qual daria lugar a formas usuais de poder político. Com a elaboração da Constituição, a experiência de pactos e promessas, alcançadas a partir da experiência revolucionária, os americanos almejavam um novo começo para o cidadão.

Essa preocupação com a organização do espaço político, independente do aspecto transcendente ou de vínculos com a tradição política, partiu da necessidade de um novo fundamento para a sociedade, e não de questões prementes ao social. A frustração, embora menor em relação à Francesa, vem de a organização dos cidadãos estar baseada numa democracia parlamentar representativa, o que conferia a poucos o direito de participarem do espaço político (DUARTE 2000: 301). Em outros termos, como a cabine de votação é pequena para todo o povo, o exercício da liberdade limitou-se às mãos de poucos.

4 – Considerações finais

Observamos que o processo revolucionário tem como objetivo fundar um novo começo, rompendo com uma ordem temporal marcada pelo autoritarismo. A criação de um espaço político somente é válida sob a perspectiva da participação dos cidadãos, que buscam na troca de opiniões a determinação de temas relevantes à vida em comunidade. Essa preocupação, segundo Arendt, não deve ser ofuscada pela busca da felicidade material, uma vez que, tal preocupação, colocaria em risco a atividade política autêntica, baseada no diálogo, para dar lugar a homens “felizes” e, portanto, satisfeitos com suas condições a ponto de evitarem a participação.

Assim, se as revoluções atendem a necessidade de uma nova ordem, objetivando um corpo político em condições de participação na arena política, então, pode-se dizer que se orienta pela ideia de liberdade. Ambas as Revoluções, Americana e Francesa, tiveram o seu momento, a oportunidade de romperem com os grilhões da opressão e a criação de um novo espaço; porém, embora haja sucesso nesse processo, também se observa o fracasso. A Americana, mais centrada na questão da liberdade, baseada na elaboração de uma Constituição, deu lugar a uma democracia parlamentar representativa. Por outro lado, a Revolução Francesa, que partiu de um problema social, ou seja, da necessidade motivada pela carência, perdeu o seu momento, despertando a compaixão pelos miseráveis, e, assim, deixando-se levar pela expectativa da abundância.

Processos revolucionários importantes, pois mudaram o rumo da história, delineado por uma perspectiva transcendente. Em seu lugar, a ação dos homens, a busca premente de liberdade, de participação da ordem política. O problema é que, em ambas as Revoluções, o espírito revolucionário não se manteve.

Enfim, a visão de Arendt não é isenta de críticas, tendo em vista a questão social, ao seu elogio do modelo político da Grécia antiga, etc. Entretanto, nosso intento é o de trazer essas questões para o debate.

Referências bibliográficas

ARENDR, H. *Sobre a Revolução*. Tradução de I. Moraes. Lisboa: Relógio D'Água. 2001.

ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva. 2009.

CHAVES, Edneila R. Modernidade, Revolução e Fundação da Liberdade: as Revoluções Americana, Francesa e Alemã. João Pessoa: *SAECULUM – Revista de História*. 13, p. 54-62, jul./ dez. de 2005. Disponível em <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/viewFile/11328/6442>> Acessado em 09/07/2013.

DUARTE, A. *O pensamento a sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra. 2000.

FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo F. Valério. Petrópolis: Vozes. 2010.

¹ Para Arendt, a questão do início, no caso das revoluções, envolve, obviamente, violência. Ela exemplifica isso, com os conhecidos crimes de Caim e Rômulo. Em suas palavras: "... a violência foi o princípio e, justamente por isso, não pode haver nenhum começo sem o emprego da violência, sem violação." (2001: 22).

² A interpretação da história em termos de lutas de classes, em Marx, não é minimizada por Arendt, uma vez que, sob aquela visão, os esquecidos, como os pobres, são resgatados do esquecimento (ARENDR 2001: 84).

³ "Foi a necessidade, as carências urgentes do povo, que soltaram o terror e conduziram a Revolução a Revolução à sua ruína fatal. (...) ... a revolução havia mudado o seu próprio rumo e não mais tinha por objetivo a liberdade: a finalidade da revolução tinha-se tornado a felicidade do povo." (ARENDR 2001: 73).

⁴ Arendt não se ilude com os excluídos da América, excluídos da sociedade, como os negros (ARENDR 2001: 85).