

REVOLUÇÃO COMO FUNDAÇÃO NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

José Luiz de Oliveira (UFSJ)¹

Resumo: A fundação, como tema da filosofia política, possui as suas atenções voltadas para o problema do princípio. Trata-se de um fenômeno que se encontra registrado desde as narrativas lendárias da Antiguidade. Hannah Arendt concebe a análise das Revoluções como fundação abordando esta relação a partir da ideia de que a fundação se desenvolve por meio dessa novidade instaurada no contexto do século XVIII. Dessa maneira, o tema da fundação, trabalhado por Arendt à luz dos acontecimentos das Revoluções Francesa e Americana, constitui-se como crucial e plena de aspectos relevantes porque nos coloca diante do problema do novo. Objetiva-se abordar o fenômeno da revolução como fundação demonstrando que, no caso das guerras, estas não possuem o propósito de ser uma novidade sem precedentes, pois esse propósito foi prestado pelos acontecimentos ocorridos na França e nos Estados Unidos. Pretende-se, assim, explicitar o objetivo do fenômeno das revoluções como fundação da liberdade.

Palavras-chave: fundação – revolução – guerra – liberdade.

Considerações iniciais

O que Hannah Arendt concebe como ideia de fundação na modernidade se desenvolve por meio do fenômeno das Revoluções. Nossa intenção nas linhas que se seguem é abordar o fenômeno revolucionário, buscando fazer uma explicitação do que ele realmente significa como fundação na modernidade.

Primeiramente, demonstraremos que a questão da fundação apresentada por Arendt tem como referência o passado por meio das narrativas lendárias da Antiguidade. Interessamos apresentar que a fundação, uma vez concebida à luz dos acontecimentos das Revoluções Francesa e Americana, constitui-se em um ponto nodal no âmbito da modernidade em curso, porque se caracteriza por aspectos relevantes que se apresentam, colocando-nos diante do problema do novo.

¹ José Luiz de Oliveira é doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG – e professor no Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ. *Email:* jlos@ufs.edu.br.

Em um segundo momento, abordaremos as análises arendtianas no que tange à relação entre guerra e revolução. Enfatizaremos que a revolução, diferentemente da guerra, é mais que uma simples mudança, apresentando-se como capaz de transformar os rumos dos acontecimentos históricos.

Enfim, apresentaremos as análises arendtianas que demonstram que a concepção de revolução como fundação está associada à compreensão de liberdade política. Nesse sentido, essa associação apresenta um tipo de liberdade que se configura como contrária à liberdade que ocorre somente no campo da interioridade.

1. A Fundação nas narrativas lendárias da Antiguidade

Em *Da Revolução*,² Arendt dedica-se a fazer análises a respeito das Revoluções modernas. E, nessa obra, o tema da fundação constitui-se como o centro de todas as questões levantadas no interior do evento revolucionário. Segundo André Duarte³, sob inúmeros aspectos, o livro *Da Revolução* constitui a culminação teórica de sua reconstituição conceitual das manifestações políticas originárias, tal como estabelecida em *A Condição Humana* e nos textos que compõem a coletânea *Entre o Passado e o Futuro*. A fundação, como tema da filosofia política, possui as suas atenções voltadas para o problema do princípio. Para Hannah Arendt⁴, a relevância do problema do princípio no que se refere ao fenômeno das Revoluções do século XVIII é óbvia.

Hannah Arendt utiliza-se das lendas narrativas da fundação apresentadas pelo poeta Virgílio para demonstrar o quanto esse autor latino se abastece da fonte da narrativa grega que se expressa por meio daquilo que foi, segundo Homero, o fim da cidade de Troia.⁵ Newton

² Há quem diz que *Sobre a Revolução* é a realização de uma manifestação ideológica unificada que ocorreu nos dois lados do Atlântico. É um evento que pode ser chamado de “Revolução Atlântica”. Trata-se do comentário de David Watson (2001): “*Sobre a Revolução* (1963) foi uma contribuição direta a um importante gênero da ciência política dos anos 1960: o estudo comparativo das revoluções. Arendt introduziu nesse debate uma crítica vigorosa a uma das ideias mais comumente assumidas, formulada por Robert Palmer, segundo a qual haveria uma ‘Revolução Atlântica’, ideologicamente uniforme, ligando as experiências do século XVIII da América e da França” (p. 95).

³ DUARTE. “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin”, p. 83

⁴ ARENDT. *Da revolução*, p.16

⁵ A importância da Guerra de Troia, bem como o significado que a caracteriza, é tratada por Myriam Revault Allonnes (1988), da seguinte maneira: “*La guerre de Troie, à laquelle Arendt a recours pour dégager un certain nombre de traits essentiels, constitue une sorte d’archétype de la guerre d’anéantissement, mais elle témoigne également de la manière dont l’esthétisation par le récit arrache (ou tente d’arracher) à l’oubli un tel anéantissement. Non seulement Homère chante une ‘guerre d’anéantissement vieille de plusieurs siècles’ (c’est alors la ‘mémoire poétique’ qui empêche que l’événement ne soit totalement effacé: le récit efface l’effacement, il est lui-même effacement de l’effacement), mais il chante la gloire des vaincus autant que celle des vainqueurs,*

Bignotto⁶ afirma que a importância da tópica da fundação é atestada nos escritos de Homero e de Hesíodo e mais tarde nos poemas de Virgílio. Daí, a necessidade de precisarmos levar em conta que o importante aqui é considerar que as ruínas de Troia não representaram o seu verdadeiro fim.

Para Hannah Arendt⁷, os homens das Revoluções encontravam-se familiarizados com a História de Virgílio a respeito das perambulações de Eneias. Para tratar da fundação de Roma, Virgílio recorre ao desastre que marcou a destruição de Troia. Por isso, ele não se referiu à lenda de Rômulo, que matou seu próprio irmão Remo. A lenda grega sobre o legado de Troia é significativa para Virgílio, a fim de que ele possa sustentar uma teoria da tópica da fundação da cidade de Roma.⁸ Virgílio, ao optar pela narrativa da fundação romana utilizando-se do fio da destruição de Troia, ou seja, por meio da narração feita por Eneias, demonstra, então, a importância que a cultura grega possui para o legado deixado pelas narrativas de fundação.

Virgílio centra mais atenções no contexto da fuga de Eneias depois que Troia foi devastada pelas chamas. Semelhantemente à história bíblica do Êxodo das tribos israelenses do Egito, as perambulações de Eneias constituem-se também como lenda que narra uma promessa de liberdade futura. Essa liberdade almejada só seria possível, ou seja, a sua realização somente se concretizaria por meio da conquista de outra terra. Trata-se de uma lenda⁹ que expressa a fundação de uma nova cidade – *dum conderet urbem*. De uma maneira

il ne rend pas moins justice à Hector qu'il ne glorifie Achille, il ne rend pas plus juste la cause des Grecs ni plus injuste celle des Troyens" (p. 6).

⁶ BIGNOTTO. *O tirano e a cidade*, p. 109

⁷ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 344

⁸ Observações a esse respeito são feitas por André Enegrén (1994), que diz: “*Como la historia romana estaba completamente centrada en la idea de fundación, fuente de la tríada conceptual religión-autoridad-tradición, hacer política significaba esencialmente para un romano conservar la fundación dela ciudad; no es entonces sorprendente que Arendt retenga en particular el ejemplo paradigmático del error de Eneas ‘antes de que fundara la ciudad’ (Eneida). Interpretando, como otros comentadores, la Eneida como una imagen invertida de la Iliada, insiste particularmente en el hecho de que la fundación de la Ciudad se presenta como un simple renacimiento de la Troya aniquilada y no como una creación original. La continuidad de la tradición prevalece entonces de entrada sobre una novedad que sólo se valdría de sí misma, ya que inclusive la primera fundación se da ya como una repetición de lo ancestral. Eneas lleva sobre sus espaldas no solamente a Aquiles sino todo el pasado troyano*” (pp. 80-81).

⁹ A respeito das lendas narrativas de fundação, lembra-nos Anne Amiel: “Ora, um grupo de relatos, de lendas, corre ao longo de toda a obra *Sobre a Revolução*; Abel e Caim e a saída do Egito, Remo e Rômulo e a *Eneida*. Servem para indicar o hiato entre a libertação e a promessa de liberdade, o caráter impensável da novidade (Roma é menos uma fundação do que uma refundação de Troia), e a violência sobre a qual se baseia o edifício político, o fratricídio de onde é originada qualquer fraternidade, pelo qual a ficção do estado de natureza seria apenas uma paráfrase purificada teoricamente. No seu próprio relato da Revolução Americana, Arendt apresenta o ato de fundação dos Estados Unidos como fundação *per se*, cujo princípio contrabalança a plausibilidade das lendas de fratricídios” (AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento* p. 127).

bastante identificada com as lendas bíblicas do livro do Êxodo, o conteúdo apresentado por Virgílio, uma vez sendo transposto ou reinterpretado para o campo das Revoluções do século XVIII, apresenta-as como se fosse um *hiatus* entre o fim da antiga ordem e o início da nova¹⁰.

Na expressão da linguagem utilizada por Virgílio, a fundação da cidade de Roma é apresentada como o restabelecimento de Troia.¹¹ É por isso que Hannah Arendt, quando se refere em suas abordagens à lendária fundação de Roma, remonta ao que teria ocorrido após a destruição de Troia. É como se, a partir daí, Roma se efetivasse como uma segunda Troia. Dito de outro modo, a cidade eterna é o renascimento da velha e fortalecida Troia, que, por causa da luta travada por Eneias e por outros personagens, renasce em terras italianas.

Heloísa Starling¹² lembra-nos que Arendt, quando tenta capturar a partir de um ponto vazado do tempo a fragrância das coisas distantes que fugiram e foram esquecidas, está buscando ver com que luz particular as faz iluminar a época presente. Starling nos adverte que, quando isso acontece, Arendt argumenta que uma História irrompe, para que o relato ocorrido a partir de um ser humano se detenha a uma narrativa composta e a um parágrafo a mais, acrescentando-se, dessa maneira, aos recursos do mundo. Essa comentadora de Hannah Arendt prossegue a sua advertência dizendo que, uma vez ratificada pelo poeta ou pelo historiador, conseqüentemente, a narração da História se integra à realidade dos homens e, com isso, passa a obter a permanência e a estabilidade. O que vemos é que a memória de Troia apresentou-se como necessária, a fim de que Roma pudesse encontrar nela o respaldo para a sua permanência e sua durabilidade no tempo histórico.

A partir do momento em que os homens das Revoluções quase exclusivamente recorrem à experiência do espírito de fundação apresentada na Antiguidade romana, indiretamente eles se lançam também no recurso à cultura grega dos poemas de Homero. Nessa perspectiva, recorrer à experiência de fundação do espírito que norteou a fundação de Roma é também recorrer à cultura grega relativa à tópica do começo. Por esse ângulo, a fundação do corpo político almejado pelos “Pais Fundadores” remonta também à cidade de Troia.

¹⁰ ARENDT. *Da revolução*, p. 164

¹¹ Apontar certo restabelecimento de Troia era a intenção dos fundadores, mas com o objetivo de garantir a durabilidade daquilo que foi fundado, ou seja, do novo corpo político. Assim, expressa-se Myriam Rivault D'Allonnes: “*Il revient aux Romains – et nous abordons maintenant le second paradigme à l’oeuvre dans ce texte – d’avoir en quelque sorte inscrit dans la durée le monde de relations que les Grecs n’avaient inscrit que dans un espace publico-politique spatialement delimité, coïncident avec ‘les remparts de la ville, de la polis, ou plus exactement encore, avec l’agora qu’elle circonscrivait’ (107). ‘Peuple jumeau des Grecs’ ‘peuple politique par excellence’ comme le souligne La Condition de l’homme moderne, les Romains ont inversé la mythologie fondatrice des Grecs. (...) La fondation de Rome est présentée comme une renaissance de la Troie anéantie, son existence politique est issue d’une défaite suivie par une nouvelle fondation en terre étrangère. Mais le plus important est que la fin de la guerre ne signifie pas le triomphe du vainqueur et la destruction totale du vaincu: elle marque avant tout l’institution d’un ‘nouveau corps politique’*” (ALLONES. “Hannah Arendt et la question du mal politique” pp. 24-25).

¹² STARLING. “A outra margem da narrativa”, p. 246

Seguindo os passos do poeta Virgílio, para Arendt¹³, o fato de Roma significar o ressurgimento de Troia em terras italianas teve como objetivo salvar o que teria restado do povo grego e da ira de Aquiles. Referindo-se a esse ressurgimento, Arendt se utiliza da expressão latina *illia fas regna resurgere Troiae*. Para retratar a cidade de Roma como a manifestação do renascimento de Troia, Virgílio se utiliza de alguns personagens e até mesmo inverte a História assumida por Homero.

Nota-se que, para Hannah Arendt¹⁴, mesmo que a fundação de um corpo político se apresente como algo inteiramente novo e sem qualquer precedente na História, ela precisa fazer uso de justificativas que se ampararam em fundações passadas. É como se os elementos inerentes ao processo de fundações passadas pudessem servir de diretrizes capazes de iluminar as fundações vindouras. Isso significa que as fundações na História não necessitam ocorrer de maneira equivalente às anteriores. Essa fundação, que se dá por meio de uma ruptura no *continuum* do tempo, não é uma mera repetição de outra fundação. Nunca se deve perder o fio da tradição política, pois o recurso a ela é importante, embora a História não seja para Arendt um fio linear.

Os “Pais Fundadores” norte-americanos, quando recorreram à História da fundação de Roma, não estavam intencionados em fundar “Roma mais uma vez”, mas, sim, em fundar uma “Nova Roma.” Segundo Arendt, os novos habitantes da América do Norte tomaram a decisão de alterar o verso de Virgílio, que de “*magnus ab integro saeculorum nascitum ordo*”, cujo significado é “a grande ordem das eras é [re] nascida assim como era no princípio”, passou para *novus ordo saeculorum*.¹⁵ a nova ordem. Isso porque “o fio de continuidade que ligava a política ocidental à fundação da cidade eterna, e que vinculava essa fundação às memórias pré-históricas da Grécia e de Troia, fora rompido e não pôde mais ser renovado. Essa constatação foi inevitável”¹⁶. Eis aqui a explicitação de Arendt sobre a ruptura que se encontra presente no

¹³ ARENDT. *Da revolução*, p. 168

¹⁴ ARENDT. *Da revolução*, p. 168

¹⁵ Luca Savarino se refere a esse assunto nos seguintes termos: “*In termini filosofici, sostiene Hannah Arendt citando Platone e Agostino, la saggezza dei padri fondatori risiedeva nell’aver istituito un novus ordo saeculorum, sulla base della sostanziale identità di inizio e principio. Il principio che scaturì dalla rivoluzione americana fu l’enorme potenzialità insita nella capacità umana di iniziare, costituendo un mondo che si separi dalla processualità naturale, per mezzo della facoltà di promettere. ‘Il principio che venne alla luce durante quegli anni faticidi in cui furono poste le fundazioni – non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di multi – era il principio della mutua promessa e della comune deliberazione1. L’autorità di un corpo politico così costituito non consiste più, in tal modo, in una sanzione trascendente, ma rinvia allá fondazione medesima e al ricordo di tale impresa: l’autorità risiede nella memoria dell’inizio comune. È questo l’único senso possibile del tentativo di riportarsi al concetto romano di autorità, e dell’interesse degli uomini delle rivoluzioni per l’antichità clássica, verso cui furono spinti dalle loro stesse esperienze, per le quali avevano bisogno di modelli e indicazioni*” (SAVARINO. “Politica ed estética: un saggio su Hannah Arendt, pp. 104 -105).

¹⁶ ARENDT. *Da revolução*, p. 170

fenômeno da Revolução Americana. Não se trata de negar a relevância que a tradição possui para nortear o presente, mas, por intermédio de seu fio, garantir uma precedência para iluminar pela tradição aquilo que está por vir.

2. Guerra e Revolução

Antes de iniciar a explicitação do desencadeamento das Revoluções como fenômeno de fundação moderna sem precedentes na História, Hannah Arendt, em sua obra que trata do fenômeno revolucionário, recorre a uma análise a respeito da relação entre guerra e revolução. Percebe-se que não é por acaso que a autora faz esse recurso, visto que, diferentemente da tópica revolucionária, a guerra não é uma realidade nova na História da humanidade. A nossa autora, ao lançar mão de uma abordagem a respeito de algumas diferenças existentes entre guerra e revolução, assim procede com o objetivo de sustentar a sua concepção que se ampara na alusão de que nada deu origem a algo inteiramente novo a exemplo dos acontecimentos que foram intitulados como Revoluções Modernas.

Para Hannah Arendt, “historicamente, as guerras incluem-se entre os mais antigos fenômenos do passado de que se têm registro”¹⁷. Nessa perspectiva, a guerra é compreendida como um fenômeno humano muito antigo. Portanto, constitui-se como uma realidade que perpassa a História das sociedades humanas. Na tradição de nossa literatura ocidental de raízes judaico-cristãs, há alguns exemplos de conflitos registrados pela história bíblica. Temos, como um desses exemplos narrados pela tradição bíblica, o caso do fratricídio de Caim sobre Abel.¹⁸ Embora o conflito entre dois irmãos não seja considerado uma guerra, ele demonstra, por meio do fato ocorrido entre esses dois personagens bíblicos, um caso de fratricídio marcante na história judaico-cristã do Ocidente. É um acontecimento que mostra o primeiro conflito entre seres humanos da mesma família e que teve a morte de um deles como consequência. E uma vez classificadas como justas ou injustas, as guerras, assim como o conflito inaugurado entre Caim e Abel, sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos.

Se, por um lado, temos as guerras que representam uma realidade que sempre esteve presente na História da humanidade, por outro, o fenômeno revolucionário desponta como uma novidade que se instaurou sem que tivesse qualquer precedente na História. As

¹⁷ ARENDT. *Da revolução*, p.10

¹⁸ Segundo a tradição bíblica, Caim e Abel eram filhos de Eva e Adão. Seus pais se constituíram como um casal considerado fundador da comunidade humana de acordo com a crença judaico-cristã expressa no livro do Gênesis, o primeiro na ordem dos livros que compõem as chamadas Sagradas Escrituras. Segundo a tradição, Caim matou o irmão Abel por inveja. O sucesso de Abel e os consequentes elogios vindos do seu pai teriam criado uma inveja incontrolável em Caim a ponto de levá-lo a cometer o primeiro fratricídio da história bíblica.

Revoluções constituem-se como uma realidade que somente veio a se desenvolver no seio da modernidade¹⁹ em curso. O ambiente moderno se constituiu como um solo fértil capaz de garantir o desenvolvimento desse fenômeno. Nas palavras de Hannah Arendt, “as Revoluções em seu sentido próprio, não existiam antes da Idade Moderna”²⁰. Portanto, sob esse ponto de vista, revolução e modernidade são realidades intrínsecas. Nesse caso, uma necessita da outra para que ambas se justifiquem, isto é, temos dois fenômenos que se explicam um pelo outro.

Em se tratando da relação entre guerra e revolução, é importante considerar que apenas em casos raros as guerras tiveram como objetivo a luta pela liberdade, embora Hannah Arendt²¹ enfatize que o alvo das revoluções foi, como sempre tem sido, a causa da liberdade contra a tirania.

Apesar das diferenças existentes entre guerra e revolução, Arendt²² faz referência ao inter-relacionamento existente entre ambas. Trata-se de um inter-relacionamento que não se constitui como um fenômeno recente, uma vez que as guerras²³ podem estar presentes no âmbito das Revoluções. A Revolução Americana foi precedida por guerra e a Revolução Francesa foi levada a guerras de defesa e de agressão.

19 Em se tratando do conceito de modernidade, Koselleck nos adverte: “O conceito de ‘tempos modernos’, ou ‘modernidade’ [*Neuzeit*], segundo o dicionário de Grimm, só é documentado a partir de 1870, em Freiligrath. Embora possam ser apontados exemplos anteriores – Ranke claramente evitou o conceito, se é que o conheceu –, o conceito de ‘modernidade’ só veio a impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava. Lexicalmente, só se implantou no último quartel do século XIX. Esta constatação surpreendente não deve provocar nossa admiração se constatarmos a naturalidade com que o conceito é usado hoje nos estudos histórico-linguísticos que tratam do século XVI. Um período qualquer só pode ser reduzido a um denominador diacrônico comum, a um conceito que enfeixe estruturas comuns, depois de decorrido certo tempo” (Koselleck. *Futuro passado*, p. 269).

20 ARENDT. *Da revolução*, p.10

21 ARENDT. *Da revolução*, p.9

22 ARENDT. *Da revolução*, p.14

23 Sobre isso, podemos conferir em *Historia universal: siglo XXI La época da las revoluciones europeas 1780–1848*: “Porque gracias a la guerra, la revolución exporta sobre todo sus problemas políticos y su dialéctica interna. Después de Varennes, la pareja real desea un conflicto seguido de una derrota francesa, como última posibilidad de su restauración: imagina de la manera más natural una Francia debilitada, desintegrada por la revolución, incapaz de resistir a los ejércitos coaligados de primos y cuñados. En realidad, va dar a la revolución toda su fuerza y toda su unidad; frente al derrotismo real y aristocrático, el patriotismo revolucionario democratiza a guerra, al mismo tiempo que la aureola con una misión universal. El sentimiento nacional deja de definir únicamente a la nueva Francia para convertirse en un modelo ideológico, en una bandera de cruzada. Al mismo tiempo, se convierte, cada vez más, en el elemento unificador de la ‘gran nación’ que funde clases ilustradas y clases populares en una pasión común” (BERGERON; FURET; KOSELLECK, *Historia universal siglo XXI: la época da las revoluciones europeas 1780–1848*, pp. 44-45).

Eric Hobsbawm²⁴, no que tange aos acontecimentos que foram denominados de Revolução Francesa, diz que, no decorrer de sua crise, a jovem República Francesa descobriu ou inventou a guerra total. Isso se deu por meio de uma mobilização de recursos da nação com o recrutamento pelo racionamento no âmbito de uma economia de guerra bastante controlada, pela virtual abolição no país e no exterior e pela distinção entre soldados e civis. O resultado de tudo isso é que atualmente podemos enxergar que o que se passou na República Jacobina e no “Terror” de 1793 a 1794 possui um sentido que nos esclarece sobre os termos de um esforço moderno de guerra total.

No caso da Revolução Americana, a guerra precedeu à declaração de Independência, pois seria necessário vencer a reação inglesa a partir de uma realidade política nova que já se encontrava em funcionamento. Isso porque, devido ao contexto de uma colonização de povoamento que resultou na fundação de uma nova nação com a criação de uma nova realidade política, foi possibilitada a gestação de um país com capacidade de autogestão, que não se abalou no momento em que houve a ruptura com o Velho Mundo.

Considerando que existem diferenças entre guerra e revolução, Arendt²⁵ admite que, devido ao inter-relacionamento entre ambas, a violência passou a ser uma espécie de denominador comum entre elas,²⁶ embora possamos assegurar que, na perspectiva arendtiana, nem mesmo as guerras, e muito menos os acontecimentos revolucionários são sempre inteiramente marcados pela violência.

Não nos ocupemos aqui com o problema da violência face à problemática que envolve as guerras e as Revoluções. As guerras, por elas mesmas, não possuem o propósito de ser uma novidade sem precedentes. Esse propósito foi prestado pelas Revoluções.

O que Arendt²⁷ almeja explicitar é a sua compreensão de que o fenômeno revolucionário apresenta-se na forma de acontecimentos que caminham numa direção que se projeta para muito além daquilo que se pode considerar como acontecimentos que se apresentam como meras mudanças sustentadas muitas vezes pelas guerras. A prova de que a

²⁴ HOBBSAWM. *A revolução francesa*, p. 36

²⁵ ARENDT. *Da revolução*, p. 15

²⁶ Margareth Canovan enfatiza a ligação histórica entre fundação política e violência salientada por Hannah Arendt. Por isso, comenta: “*It is the same vein that she begins On Revolution with a chapter on ‘War and Revolution’ which includes reflections on the close historical link between political foundation and violence. The intimate connection between the two seems to be expressed in the legends (both sacred and secular) of founders who were not merely criminal, but fratricidal. Cain, biblical founder of the first city, slew his brother Abel, and Romulus, founder of Rome, slew his brother Remus. These stories, Arendt remarks, which ‘have traveled through the centuries with the force which human thought achieves in the rare instances when it produces cogent metaphors or universally applicable tales,’ seems to suggest that ‘whatever brotherhood human beings may be capable of has grown out of fratricide, whatever political organization men may have achieved has its origin in crime’*” (CANOVAN. “Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil”, p. 176).

²⁷ ARENDT. *Da revolução*, p. 38

Revolução não significou uma mera mudança reside no famoso diálogo travado entre o rei Luís XVI com o duque de La Rochefoucauld-Liancourt. Trata-se de um diálogo, cujo núcleo é a notícia da queda da Bastilha²⁸ e a consequente libertação de uns poucos prisioneiros e da defecção das tropas reais frente a um ataque popular. Arendt adverte que esse diálogo entre o rei e o seu mensageiro tornou-se famoso e de caráter lacônico e revelador. Naquela ocasião, o rei teria exclamado que os fatos ocorridos na noite de 14 de julho de 1789, em Paris, teriam sido uma revolta – “*C’est une révolte.*” Logo em seguida, o seu mensageiro Liancourt o corrigiu, afirmando que aquele célebre acontecimento não se tratava de uma revolta – “*Non, Sire, c’est une révolution.*” Em termos da interpretação arendtiana, esse diálogo marca talvez pela primeira vez, que a ênfase antes dada ao significado de Revolução, como movimento giratório e cíclico dos astros, estava sendo transposta para o sentido político de um movimento dotado de irreversibilidade.

Nesse sentido, o movimento, a partir daquele momento, passava a ser visto como algo incapaz de ser detido, pois Liancourt replicou que o que havia acontecido tratava-se de uma situação de caráter irrevogável e capaz de ir além do poder de um monarca.²⁹ Comparado àquilo que antes era compreendido como uma revolta controlável, a partir daquele momento a humanidade encontrava-se diante de uma Revolução que, como ação fundadora, se apresentava demonstrando a sua característica de um evento marcado pela irrevogabilidade ou pela irreversibilidade. No momento em que o homem se empenha em dar início a alguma coisa, torna-se impossível que ele consiga prever e determinar até onde irão as implicações oriundas desse seu ato de tomada de iniciativas.

Referindo-se à capacidade do homem de dar início a algo, Hannah Arendt recorre ao pensamento de Agostinho. Para o pensador de Hipona, antes que o homem fosse criado, não existia no mundo alguém que assumisse a responsabilidade pelo ato de iniciar.³⁰ Com essa

²⁸ A notícia a respeito da Queda da Bastilha foi muito marcante, conforme comentário: “*Entre mayo y octubre de 1789, en cinco meses, poco más de una estación, se desfondó todo el Antiguo régimen francés. Tras la extraordinaria brutalidad del acontecimiento, que subvierte el calendario del reformismo ilustrado, hay en realidad varias revoluciones que se entrecruzan o se encadenan; la intervención popular es la que en definitiva determina el ritmo de la historia*” (BERGERON; FURET; KOSELLECK. *Historia universal: siglo XXI La época da las revoluciones europeas 1780–1848*, p. 30).

²⁹ ARENDT. *Da revolução*, p. 38

³⁰ Em termos da relação entre criador e criatura, Arendt, remontando a Agostinho, diz que a criatura é apenas aquilo que é como ente que veio por meio da existência. A estrutura do Ser da criatura é a de dever (*fieri*) e a de mudar (*mutari*). Já o criador é um ser absoluto, por isso é aquele que por questão de princípio está antes de qualquer coisa (*ante omnia*). No caso da criatura, existe a característica da natalidade, algo que lhe é inerente, porque a anti criatura por meio dela possui um modo de ser que lhe é específico. Enquanto há a mutabilidade da criatura, o criador permanece o mesmo, independentemente daquilo que ele cria. Para o criador não há tempo no sentido daquilo que podemos compreender como extensão. (Cf. ARENDT. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, pp. 70-71).

afirmação, Agostinho não quer dizer que antes do aparecimento do homem não havia novidades no mundo. O movimento das leis da natureza traz novidades. Mas somente o homem é capaz de abrir-se ao novo, ao contingente e de recriar a responsabilidade pelo mundo. Arendt³¹ interpreta Agostinho no sentido de que ele assinalava que, como iniciador, não havia ninguém no mundo que cumprisse esse papel antes que o homem fosse criado.

Percebe-se que Arendt convive com a concepção agostiniana de que os seres humanos são possuidores da capacidade de lidar com os problemas específicos do início. Por essa razão, eles são capazes, a cada novo começo, de se abrirem para o caráter irrevogável e irreversível da ação. Por esse motivo, os homens são devotados às novidades de caráter revolucionário.

3. Revolução como fundação da liberdade

Nem mesmo o inter-relacionamento entre guerra e Revolução foi capaz de tirar da Revolução a insistência no seu objetivo principal e distinto: a causa da liberdade política. Mesmo que, em raros momentos da História, as guerras também almejem a liberdade, esta, portanto, não deixa de ser o elemento que o fenômeno revolucionário crucialmente pleiteou. A liberdade se constituiu como principal motivo de busca assumida pelas Revoluções do século XVIII. Foi por meio da busca teleológica pela liberdade que o fenômeno revolucionário se desenvolveu como uma novidade visível no cenário da modernidade em curso.

Nas trilhas do pensamento arendtiano, concebe-se que a liberdade política só é possível quando se manifesta na esfera da pluralidade humana, diferentemente da liberdade filosófica, que ocorre simplesmente no âmbito do eu-e-eu-mesmo. Por essa razão, a ação, uma vez comprometida em mudar o nosso mundo comum, coloca-se em oposição aguda com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo³².

Em termos arendtianos, em se tratando de Revolução, estamos lidando com a ação fundadora da liberdade política.³³ Isso porque, segundo Arendt³⁴, nós não podemos conceber essas duas capacidades e potencialidades da vida humana sem ao menos admitir a existência da

³¹ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 190

³² ARENDT. *A vida do espírito*, p. 336.

³³ Essa conexão entre liberdade política e Revolução, uma vez que, para Hannah Arendt, Revolução significa ruptura com o automatismo do fluxo temporal, de acordo com Adriano Correia, “essa liberdade exige, com efeito, a coragem para instaurar novos começos, eventos inesperados que são dotados de grandeza suficiente para interromper o automatismo do fluxo temporal” (CORREIA. “Introdução”, p. 6).

³⁴ ARENDT. *Entre passado e futuro*, pp 192-193.

liberdade. Nessa perspectiva, Revolução e liberdade andam juntas, como nos lembra André Enegren:

Não nos surpreendamos de que revolução e liberdade andam juntas e que, muito precisamente a ideia central da revolução é a fundação da liberdade, é a fundação de um corpo político que garanta o espaço onde a liberdade possa manifestar-se. Em outras palavras, a revolução se define rigorosamente por seu próprio fim, que é a constituição da liberdade: isto é, voltada para si própria, o que ativa a reflexão de Arendt sobre a revolução como instalação de um novo corpo político³⁵.

Evidencia-se que a intenção contida nas abordagens encaminhadas por Hannah Arendt relativas à liberdade é no sentido de demonstrá-la como uma manifestação que acontece no seio do espaço público por meio de palavras e ações. Nesse sentido, para Hannah Arendt, sem ela, a vida política como tal seria destituída de significados, pois a *raison d'être* da política é a liberdade, seu domínio de experiência é a ação³⁶.

As Revoluções constituem-se como momentos privilegiados de manifestação da ação criadora. Em meio a essa manifestação, é a liberdade que torna possível a ação política revolucionária. É nessa perspectiva que a Revolução se associa à liberdade, pois nos é apresentada como um fenômeno no qual a ação humana garante a criação de novas realidades políticas. Podemos dizer que é pertinente admitir que a liberdade em Arendt é traduzida em fundação da liberdade política.

Segundo Newton Bignotto³⁷, Arendt privilegia a ideia de que a liberdade é sempre um começo, uma criação que é ao mesmo tempo uma fundação. E a Revolução, em termos arendtianos, foi um exemplo significativo de fundação na modernidade.

De acordo com a perspectiva das análises arendtianas relativas ao fenômeno revolucionário, antes que se engajassem naquilo que resultou em Revolução, não havia clareza por parte dos atores de que o enredo de um novo drama estava para acontecer. Por outro lado, uma vez iniciado o curso das Revoluções, a novidade da História veio à tona. O resultado disso é que esse enredo, tanto para seus atores como para os espectadores,³⁸ foi

³⁵ ENEGREN. *Revolución y Fundación*, p. 55.

³⁶ ARENDT. *Entre passado e futuro*, p. 192.

³⁷ BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, p. 215.

³⁸ Hannah Arendt quer demonstrar que existe uma oposição entre o modo de vida do ator e aquele do espectador. As figuras do ator e do espectador, tal como Hannah Arendt as concebe, caracterizam-se como uma das chaves de compreensão de sua filosofia política. Hannah Arendt relaciona a função do espectador com a palavra “teórico”, remontando o seu significado às origens gregas: “O termo filosófico ‘teoria’ deriva da palavra grega que designa espectadores *theatai*. A palavra ‘teórico’, até alguns séculos, significava ‘contemplando’,

inegavelmente o aparecimento da liberdade. Justifica-se que a associação entre Revolução e liberdade pode ser entendida no contexto do inesperado. Por esse motivo, Arendt³⁹, citando Condorcet, diz que a palavra revolucionário só pode ser aplicada à revolução, cujo objetivo seja a liberdade.

Não se pode falar de novidade no âmbito da Revolução sem se considerar a marca do ineditismo que caracteriza a liberdade política. Nesse sentido, Revolução é, para Hannah Arendt, sinônimo da entrada em cena da liberdade no conjunto da trama de seus acontecimentos e dos seus desdobramentos.

Tratar da revolução, concebendo-a como o início de um novo rumo na História, é demonstrar o quanto o homem é um ser livre e capaz de mudar o curso dos acontecimentos, isto é, torna-se claro o quanto a capacidade de começar algo inteiramente novo é uma característica tipicamente dos seres humanos. Somos seres potencialmente dotados de condições de nos lançarmos para a novidade, isto é, para a fundação da liberdade. O enredo da liberdade, quando desencadeia o processo revolucionário, deixa, então, visível a concretização do nosso potencial fundador.

Para Newton Bignotto⁴⁰, Hannah Arendt tem razão quando em sua referência à liberdade a coloca como algo que existe necessariamente no âmbito do político. É nessa descrição que encontramos o sinal de uma possibilidade que, embora se encontrasse presente nos homens, teria desaparecido do seio da filosofia moderna, bem como de nossas experiências cotidianas. Arendt se refere a uma coincidência entre a liberdade e a experiência de um novo começo, que, nesse caso, se expressa por meio do desenrolar das Revoluções na Idade Moderna. Todavia, ela nos adverte da seguinte maneira:

É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções na Idade Moderna, que a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que se pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência⁴¹.

observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte do espetáculo e o realizam. É óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador, pode-se compreender a ‘verdade’ sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo” (ARENDDT. *A vida do espírito*, pp. 72-73).

³⁹ ARENDT. *Da revolução*, p. 23.

⁴⁰ BIGNOTTO. *Maquiavel republicano*, p. 214.

⁴¹ ARENDT. *Da revolução*, p. 23.

Registra-se que ser livre, em termos arendtianos, significa o mesmo que se aventurar no ato de começar algo novo. A capacidade de começar é compreendida como liberdade que se apresenta como revolucionária em sua origem. Consta-se ser relevante para a compreensão das Revoluções na Idade Moderna que a ideia de liberdade seja coincidente com a experiência humana do começo.

O homem se abre para o futuro,⁴² ou seja, quando ele se lança na liberdade, instaura um novo começo na História. O exemplo maior desse empreendimento encontra-se na coincidência entre liberdade e o contexto da trama das Revoluções. O ato do homem de lançar-se à busca da instauração da liberdade política coincide com o potencial para o começo que existe em cada ser humano. Trata-se de um potencial para começar uma Revolução que se encontra presente em nossa condição humana. É nesse sentido que há articulação entre Revolução e fundação da liberdade política. Pode-se dizer que a Revolução, na perspectiva arendtiana, acontece devido à capacidade iniciadora presente em cada ser humano que se expressa por meio da liberdade.

O fenômeno das Revoluções constitui-se como realidade política que tem na liberdade um dos principais aspectos dessa novidade ocorrida na História. Trata-se de acontecimentos de fundação moderna que se dão por meio de um processo de instauração de ruptura com a realidade absolutista, como no caso do Antigo Regime francês. É por esse motivo que a liberdade que funda a Revolução sustenta um conceito de História no qual a ideia de ruptura lhe é subjacente.

Considerações finais

Vimos que o fenômeno revolucionário do século XVIII é sem precedentes na História, porém ele não deixa de se apoiar em experiências de fundações que o precederam. Nessa perspectiva, não importa que haja repetições de fundações, mas uma fundação que se dê no *hiatus* da ruptura e não abandone a experiência de antigas fundações.

No momento em que tratamos o sentido da Revolução associando-a à liberdade política, passamos a explicitar o quanto a contribuição que o pensamento filosófico contemporâneo pôde oferecer uma perspectiva de uma visão política contrária aos modelos impostos pela experiência totalitária. Nesse caso, resta-nos, por meio dos passos de Hannah

⁴² Conforme Margareth Canovan, para Hannah Arendt, o futuro é aberto. Por essa razão, salienta que “*only consider the new beginnings that men have made in the twentieth century not just the foundation of the United Nations but the initiation of Nazism, not just antibiotics but also nuclear weapons*” (CANOVAN. “Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil”, p. 182).

Arendt, buscar colher das experiências políticas da contemporaneidade a necessidade de valorizar os elementos de fundação da liberdade política.

Em boa medida, tais elementos podem estar presentes nas Constituições que sustentam estruturas de corpos políticos. Podemos direcionar, nos dias de hoje, a questão da fundação, tal como Hannah Arendt a compreende, para a garantia do funcionamento de espaços de manifestação de liberdade política. Dessa maneira, os diversos temas voltados para as questões de fundação de liberdades civis e direitos humanos poderão frequentemente estar fazendo parte do cotidiano das sociedades contemporâneas.

REVOLUTION AS FOUNDATION IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

Abstract: The foundation as the theme of political philosophy has turned its attention to the problem of the principle. This is a phenomenon that is recorded since the legendary narratives of antiquity. Hannah Arendt conceives the analysis of the Revolutions as foundation, addressing this relationship from the idea that the foundation is developed through this novelty introduced in the context of the eighteenth century. Thus, the theme of the foundation, discussed by Arendt under the light of the events of the American and French Revolutions, is crucial and has relevant aspects, because it places us in front of the problem of the novelty. The objective is to address the phenomenon of revolution as foundation demonstrating that wars do not have the purpose of being an unprecedented novelty, for this purpose has been provided by the events in France and the United States. We intend, therefore, to explain the purpose of the phenomenon of the Revolution as the foundation of freedom.

Keywords: foundation – revolution – war – freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIEL, Anne – *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ALLONNES, Myriam Revault – “Hannah Arendt et la question du mal politique” IN. CALOZ-TSCHOPP, Marie Claire (org.) – *Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique. Volume 2*. Groupe de Genève Violence et droit d’asile en Europe. Paris et Montreal: L’Harmattan, 1998. pp. 19-29

ARENDT, Hannah. – *Da Revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. da UnB, 1990.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*: ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BERGERON, Louis; FURET, François; KOSELLECK, Reinhart. – *La época de las revoluciones europeas 1780-1848*. Madrid: Siglo XXI de España, 1980. (Coleção História Universal, século XXI, 26).

BIGNOTTO, Newton – *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. “Maquiavel e o Novo Continente da Política” IN: NOVAES, A (org.) – *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

CANOVAN, Margaret. “Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n. 208, pp. 173-191, fev. 1999.

CORREIA, Adriano. “Introdução” IN: CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DUARTE, André. “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política” IN: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. pp. 63-89.

ENEGRÉN. André. “Revolución y Fundación” IN: HILB, Claudia – *El Resplendor de lo Público en torno a Hannah Arendt*, pp. 53-87. Caracas: Nueva Sociedad, 1994.

HOBBSBAWN, Eric J. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto. Ed. da PUC – Rio, 2006.

SAVARINO, Luca. “Politica ed estetica: saggio su Hannah Arendt”. IN: *Quaderni di Ermeneutica Filosofica*. Torino: Università degli Studi Torino, 1996.

STARLING, Heloísa Maria Murgel. “A outra margem da narrativa”. IN: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Org.) – *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memória*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001, pp. 246-261.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001. (Mestres do Pensamento).