

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 21 • n. 03 • dez. 2016  
Edição especial - Dossiê Hannah Arendt

Publicação semestral do  
Departamento de Filosofia – FFLCH-USP  
São Paulo - SP

**Indexado por:**

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire  
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.ficem.fflch.usp.br  
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

*Editores Responsáveis*

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola  
Ricardo Ribeiro Terra

*Editores Responsáveis pelo Número*

Luiz Sérgio Repa e Paulo Eduardo Bodziak Junior

*Comissão Editorial*

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Igor Silva Alves, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Rúrion Soares Melo, Yara Frateschi

*Conselho Editorial*

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (UFABC), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervegan (Universidade Paris I), João Carlos Sall es Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Universidade de Chicago), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (FGV), Júlio César Ramos Esteves(UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Marcos Nobre (UNICAMP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam M. S. Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG).

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Marco Antonio Zago

*Vice-reitor:* Vahan Agopyan

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretora:* Maria Arminda do Nascimento Arruda

*Vice-diretor:* Paulo Martins

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Luiz Sérgio Repa

*Vice-chefe:* Oliver Tolle

*Coordenação do Programa de Pós-graduação:*

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros e Luís

César Guimarães Oliva

**Capa**

Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia  
- FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.  
Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 21; n. 03 - dez. 2016

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
<b>Artigos</b>	
Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt ANDRÉ DUARTE	13
Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt YARA FRATESCHI	29
Hannah Arendt y la “revolución conservadora”: filosofía, revolución y modernidade PAULA HUNZIKER	51
<i>Amor mundi</i> e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética IGOR VINÍCIUS BASÍLIO NUNES	67
La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional ANABELLA DI PEGO	79
El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política JULIA GABRIELA SMOLA	93

## Sumário

Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária 111  
ETIENNE TASSIN

¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y 123  
revolución  
SEBASTIÁN TORRES

## Tradução

*Revolução e liberdade*, de Hannah Arendt 141  
Edição e tradução de Adriano Correia

Texto original - *Revolution and Freedom*, de Hannah Arendt 165  
Edição de Adriano Correia

Índice em inglês 187

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.



# Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta seu volume 21, número 03 de 2016. Trata-se de um dossiê com artigos inéditos que debatem a obra *On Revolution*, de Hannah Arendt, publicada 1963. Por ocasião do cinquentenário da referida obra, estiveram reunidos na Universidade Estadual de Campinas, entre os dias 21 e 24 de outubro de 2013, pesquisadoras e pesquisadores de diversas universidades do Brasil e do exterior que têm se dedicado aos estudos da autora homenageada. Assim, o leitor encontra nesta edição versões dos textos apresentados que já assimilaram as contribuições do debate realizado em Campinas e refletem o elevado nível do intercâmbio de ideias promovido pelo evento. Os artigos foram analisados de acordo com as regras editoriais dos *Cadernos* e submetidos à análise cega de dois pareceristas.

O texto “Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt” aborda a polêmica em torno da prática arendtiana de fixar distinções conceituais. André Duarte reconstrói a separação entre poder e violência enfatizando o que denomina seu “caráter relacional” em contraposição às leituras de Jürgen Habermas e Seyla Benhabib sobre o tema. Com este trajeto, o autor pretende demonstrar que as distinções procuram evidenciar diferentes aspectos de fenômenos políticos sem extraí-los das suas relações intrínsecas.

A valiosa experiência dos conselhos (comunas, *sociétés populaires*, soviets e *räte*) é analisada por Yara Frateschi em “Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt”. Para a autora, a análise arendtiana desta experiência recorrente nos eventos revolucionários direciona o pensamento político contemporâneo para a estreita e recíproca relação entre liberdade política e institucionalização de espaços de poder. Este aspecto chave de *Sobre a revolução* revela uma compreensão arendtiana da democracia instalada nos espaços institucionais que, como “sementeiras”, promovem um “ethos democrático” mais amplo e dedicado ao cultivo do debate público e ao exercício de interesses comuns.

Paula Hunziker se propõe a contextualizar teoricamente as preocupações políticas de Arendt em um atenta leitura do texto “What is Existential Philosophy?”. Como o leitor poderá encontrar no texto “Hannah Arendt y la ‘revolución

## Editorial

conservadora’: filosofia, revolución y modernidade”, distinções arendtianas como aquela entre “guerra” e “revolução” seriam melhor compreendidas à luz das críticas à filosofia da *Existenz* e dos problemas políticos pensados por Arendt aos longos dos anos 1950 e 1960.

Igor Vinícius Basílio Nunes aborda a conexão entre as preocupações de juventude de Hannah Arendt, momento em que a autora escreveu sua tese sobre o conceito de amor em Agostinho, e as discussões tardias sobre os desafios revolucionários da fundação e das perplexidades éticas provocadas pelo julgamento de Eichmann. Em “*Amor mundi* e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética”, o conceito de *amor mundi* é explicitado como o elemento que permeia o conjunto da obra arendtiana e sustenta a própria possibilidade do *espaço-entre* enquanto condição do espírito revolucionário e de uma dimensão ética da existência humana.

Em “La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional”, Anabella Di Pego analisa como Arendt enfrenta o tema da permanência das instituições políticas, adotando o problema da fundação como eixo de reflexão. No texto aqui apresentado, a autora propõe a hipótese de leitura de uma política pós-fundacional, o que permitiria a Arendt manter o elemento da fundação, mas dispensar seu caráter de fundamento absoluto. No lugar desta referência perdida com o advento da modernidade, Arendt teria elaborado um fundamento contingente e de relativa estabilidade.

O enfrentamento de Arendt com os conceitos políticos tradicionais figura no texto que segue. De autoria de Julia Gabriela Smola, “El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política” se apresenta como uma exposição pontual de algumas inovações teóricas que podem ser encontradas em *Sobre a revolução*, notadamente sobre os conceitos de soberania, fundação e promessas mútuas. Em suas considerações conclusivas, a autora lembra que as inovações de Arendt não devem ser compreendidas como um pensamento político avesso ao Estado, mas entusiasta da liberdade e da organização popular.

Etienne Tassin, por sua vez, procura identificar algumas aporias presentes em *Sobre a revolução* e no próprio desafio moderno de fundar corpos políticos estáveis sem o lastro de experiências tradicionais de autoridade. Em “Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária”, o autor procura levar ao limite as perplexidades que brotam da condição propriamente moderna de sustentar o permanente sobre o constante aparecimento do novo. Ao diagnosticar o fracasso das experiências modernas de fundação diante destas aporias, Tassin defende a

## Editorial

hipótese de que o sucesso não é necessariamente um critério de compreensão da experiência revolucionária, considerando as condições de renascimento do espírito revolucionário uma preocupação mais adequada à proposta de Arendt em *Sobre a revolução*. O texto de Tassin foi traduzido por Paulo Bodziak Junior.

Sebastian Torres, em “¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución”, analisa a relação da obra arendtiana com o pensador florentino e defende a existência de vínculos profundos entre ambos. Ao resgatar preciosas referências bibliográficas ainda não editadas da autora, Torres acredita ser possível identificar o que denomina de “momento maquiaveliano”, notadamente em *Sobre a Revolução*, dada a centralidade do tema da permanência das instituições políticas que remeteria Arendt a uma “tradição republicana”.

Encerra este *Dossiê Arendt* o ensaio “Revolução e Liberdade”, escrito por Arendt entre 1966 e 1967, posteriormente à publicação de *Sobre a Revolução*. A versão aqui disponibilizada ao leitor foi editada e traduzida por Adriano Correia especialmente para este número dos *Cadernos de Filosofia Alemã*. Neste texto, inédito em português, Arendt retoma alguns dos temas centrais na obra de 1963, notadamente a violência, a questão social e a peculiar coincidência entre iniciar algo novo e ser livre. No pano de fundo destas considerações repousa sua impressão de que o século XX é politicamente atormentado pela violência, sendo raramente propício ao estabelecimento da liberdade política. Neste sentido, o texto se concentra em explicitar por que a revolução francesa teria assumido lugar central na tradição revolucionária devido ao papel decisivo da pobreza e da violência dela derivada quando buscadas soluções na política para a questão social. Por fim, o ensaio procura justificar a escolha arendtiana de ressignificar a palavra “revolução” como categoria política relevante, não a partir da experiência francesa do terror, mas da durabilidade e da liberdade garantidas pelas instituições americanas bem aventuradas em instaurar um novo início.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os *Cadernos* pretendem estimular e aprofundar.



# Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt

Power, violence and revolution in Hannah Arendt's political thinking

André Duarte

andremacedoduarte@yahoo.com.br  
(Universidade Federal do Paraná, Paraná, Brasil)

**Resumo:** Discuto as distinções arendtianas entre poder e violência, referindo-as à sua análise das modernas revoluções. Após retrair aquela distinção, discuto o seu caráter relacional e contesto as críticas que asseveram seu caráter supostamente rígido e essencialista. Ao enfatizar seu caráter relacional, argumento que tais distinções nos permitem compreender a natureza de fenômenos distintos em suas intrínsecas relações, de modo que não se poderia pensar a política sem a violência ou o público sem o privado. Finalmente, argumento que o legado de sua análise das revoluções reside em sugestões para revitalizar o exercício da democracia no presente.

**Palavras-chave:** Arendt; violência; poder; revolução.

**Abstract:** I discuss the Arendtian distinctions between power and violence and refer them to her analysis of modern revolutions. After retracing that distinction, I discuss its relational character and the interpretations that stress its supposedly rigid and essentialistic features. By highlighting its relational dimension, I argue that Arendt's distinctions allow us to understand differences between diverse phenomena as well as their intrinsic relations, so that thinking the political requires thinking violence, and thinking the public implies considering the private. Finally, I argue that the legacy of Arendt's analysis of revolutions reside in suggesting ways to revitalize the exercise of present democracy.

**Keywords:** Arendt; violence; power; revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-27>

Um dos aspectos mais característicos do pensamento político de Hannah Arendt é sua inusitada capacidade para produzir distinções conceituais, tais como entre poder e violência, guerras e revoluções, público, privado e social, dentre tantas outras. No entanto, não são raras as críticas que afirmam que tais distinções conceituais, ao estabelecerem rígidas separações entre fenômenos considerados políticos, pré-políticos ou antipolíticos, tornariam sua reflexão particularmente inadequada para a discussão das questões políticas modernas e contemporâneas. Em um conhecido ensaio, Habermas propôs a seguinte consideração crítica: “É porque Arendt estiliza a imagem da *polis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre ‘público’ e ‘privado’, Estado e economia,

liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não-aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno” (Habermas, 1980, p.109). Seyla Benhabib também observou que quando Arendt procura definir os espaços público, privado e social, atribuindo a eles determinadas atividades humanas como a ação política, a fabricação e o trabalho, então suas interessantes distinções conceituais incorrem em um “essencialismo fenomenológico” que as tornam problemáticas e pouco esclarecedoras acerca da realidade política contemporânea (Benhabib, 1996, p.123).

Por outro lado, neste texto eu gostaria de propor uma interpretação alternativa à de Habermas e Benhabib, dentre outros. Em particular, penso que as distinções conceituais propostas por Arendt, sobretudo suas distinções entre poder, violência e revolução, não incorreriam no problema do essencialismo, nem tampouco buscariam interpretar tais fenômenos políticos como se eles constituíssem realidades estanques e intrinsecamente apartadas entre si. Por certo, é inegável que Arendt seja reconhecida como uma das pensadoras que mais contribuíram para o desenvolvimento da história dos conceitos políticos, particularmente para o conceito de revolução, como ressaltou Reinhart Koselleck (2006). Contudo, creio que até o momento não se abordou de maneira suficiente ou adequada o modo particular pelo qual Arendt traça suas distinções conceituais, aspecto que ocupa o centro da presente reflexão. Meu argumento será o de que Arendt nem desconhece a importância da violência nos assuntos políticos modernos e, particularmente, nas revoluções, nem tampouco deixa de considerar a trama de relações entre política e violência no mundo contemporâneo. Em uma palavra, a despeito de Arendt propor distinções conceituais bastante claras entre poder e violência, ela não deixa de reconhecer que os fenômenos políticos jamais se apresentam apartados entre si na realidade. Deste modo, penso que não devemos tomar suas distinções conceituais como uma proposta teórica para a reconstrução normativa, em sentido forte, da política contemporânea, mas apenas como sugestões para repensar o sentido dos acontecimentos políticos de nosso tempo.

O texto se divide em três partes. Na primeira, discuto a distinção conceitual proposta por Arendt entre poder e violência. Na segunda, proponho algumas reflexões sobre o modo como Arendt traçou suas distinções conceituais, abordando especificamente as polêmicas distinções entre público, privado e social. A este respeito argumento que seu pensamento político desvela novas e talvez insuspeitadas possibilidades teóricas para a consideração dos problemas políticos contemporâneos. Na última parte do texto, procuro mostrar que o cerne da reflexão política de Arendt sobre as revoluções reside em tomar tais fenômenos como ilustrativos acerca das possibilidades e dificuldades da participação política popular na modernidade.

## **I. Poder e violência no pensamento político de Arendt**

Ao refletir sobre alguns fragmentos das experiências políticas originárias da Antiguidade, Arendt compreendeu que o poder político brota do “espaço das aparências que começa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação”, e que tal espaço é sempre “anterior e precedente em relação a toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as formas distintas de governo” (Arendt, 1989, p.199). O poder, como o atestam as palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*, é distinto da violência, cujos meios e aparatos podem ser medidos, calculados, empregados, contidos, etc. O poder, por outro lado, não é uma coisa ou uma realidade, mas antes uma pura possibilidade ou virtualidade de caráter relacional, dependente do pacto ou do acordo mútuo que mantém os cidadãos vinculados entre si, de sorte que desaparece quando eles se afastam ou quando se rompem suas relações por causa do emprego da violência. O poder é um conjunto de relações entretidas entre os atores políticos e não um bem que se possa acumular, alienar ou preservar, pois depende de sua constante atualização por meio das palavras e atos de uma pluralidade de cidadãos.

Contrariamente à violência, que é sempre um meio para alcançar algo em uma relação de tipo instrumental, o poder é definido por Arendt como um fim em si mesmo, a política sendo entendida como atividade infinita, jamais terminável. No entanto, se o poder se contrapõe ao caráter instrumental da violência, Arendt não deixa de especificar as condições políticas sob as quais o poder pode ser gerado e exercido de maneira legítima. Para ela, o poder se origina de maneira legítima apenas em um “falar-uns-com-os-outros [*Miteinander-Reden*]” (Arendt, 1993a, p.39) no qual “a palavra e o ato não se encontram divorciados”, quer dizer, quando “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, ou “quando as palavras não são empregadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não violam e destroem, mas antes criam novas relações e realidades” (Arendt, 1989, p.200). Se o poder advém quando é atualizado por atos e palavras desta natureza, ele se sustenta e dura no tempo através de sua contínua atualização por meio de promessas que buscam definir as condições que permitirão aos cidadãos do futuro continuar a exercê-lo, estabelecendo-se um “acordo frágil e temporal entre muitas vontades e intenções” (idem, p.201).

Por causa de sua dimensão comunicativa e coletiva, o poder, contrariamente à violência, pode ser dividido e controlado sem que seja reduzido ou debilitado. Arendt pensa que “a interação dos poderes, com seus controles e equilíbrios, pode inclusive gerar mais poder, ao menos enquanto a interação seja dinâmica e não o resultado de um impasse” (Arendt, 1989, p.201). Para a autora, o que gera a impotência e o esgotamento das fontes autênticas do poder é sua monopolização, visto que “as

instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas se tornam petrificadas e decaem tão logo o poder vivo do povo deixe de sustentá-las” (Arendt, 1970, p.41). O poder se baseia tácita ou explicitamente no número daqueles que concedem apoio e consentimento ao governo, e não nos meios da violência de que ele disponha, de modo que a tirania é a forma de governo mais impotente e, por isso mesmo, extremamente violenta. Arendt considera também que a violência, sendo apenas um meio para o alcance de um fim, jamais poderá ser concebida como a essência ou o fundamento do poder. Todo aumento da violência assinala uma perda de poder e a característica mais evidente da destruição do poder pela violência é o isolamento dos cidadãos e a desintegração do espaço público como espaço destinado à aparição e às interações de uma pluralidade de agentes políticos mediados pelo discurso.

No entanto, Arendt também argumenta que são raros os casos em que um governo pode conduzir suas ações valendo-se apenas do puro poder, abstendo-se do emprego da violência, assim como também são raros os casos em que um governo pode amparar-se apenas no uso da violência, sem qualquer respaldo no poder constituído pelo apoio e consentimento populares. O mais frequente é que o poder e a violência apareçam misturados entre si, pois “difícilmente correspondem a compartimentos isolados no mundo real” (Arendt, 1970, p.46). Deste modo, Arendt se afasta de uma concepção utópica da política, em que o poder não manteria qualquer relação com a violência, bem como recusa um modelo de uma comunidade política plenamente pacificada e purificada de todo conflito, o qual, por sua vez, frequentemente suscita o emprego da violência. O pensamento político de Arendt não recusa teoricamente o uso dos meios da violência, seja por parte do poder constituído, seja por parte do poder constituinte revolucionário, nem tampouco deixa de considerar as frequentes interações entre poder e violência, de modo que sua distinção conceitual não deveria ser entendida nem como prova do distanciamento de sua reflexão em relação ao domínio da experiência política moderna, nem como sinal do caráter rígido e abstrato de seus conceitos.

Se é certo que a violência pode destruir o poder, este conserva, entretanto, uma ascendência fundamental sobre aquela, pois a possibilidade mesma do emprego da violência depende de que a estrutura de poder não tenha sido completamente danificada: “quando as ordens não são mais obedecidas os meios da violência são inúteis, e a questão dessa obediência não é decidida segundo a relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que compartilham tal opinião” (Arendt, 1970, p.49). O fenômeno revolucionário demarca exatamente o momento em que a estrutura de poder de um governo se rompe, as ordens já não são mais obedecidas e os meios da violência começam a mudar de mãos: “Tudo depende do poder por detrás da violência. A súbita e dramática ruptura do poder que anuncia

as revoluções revela que a obediência civil - às leis, aos governantes, às instituições - nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento” (idem *ibidem*). Como se percebe, no pensamento arendtiano a ascendência do poder sobre a violência não está baseada em critérios extrapolíticos, sejam eles de natureza moral ou epistemológica, mas em uma reflexão que busca repensar o sentido dos acontecimentos políticos do presente a partir de um diálogo com as experiências políticas originárias do passado. Desta maneira, se Arendt observa que a violência é em certa medida o “denominador comum” (Arendt, 1987, p.18) das guerras e revoluções, por outro lado ela também afirma que, de um ponto de vista político, nem as revoluções nem as guerras podem ser adequadamente analisadas recorrendo-se apenas ao tema da violência, que é muda e silenciosa por definição, ao passo em que a dimensão política daquilo que aparece no mundo comum depende de sua articulação discursiva. Por isso, Arendt afirma que “uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução somente podem tratar de uma justificação da violência, pois tal justificação constitui sua limitação política; se, ao contrário, a teoria chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência enquanto tal, então a teoria já não é mais política, mas antipolítica” (idem, p.19). Surge aqui uma formulação que, à primeira vista, pareceria excessivamente categórica, merecendo especial atenção. Meu argumento, a ser desenvolvido na segunda etapa deste texto, é o de que se Arendt distingue entre poder e violência, bem como entre as dimensões política e antipolítica, ela não o faz para insular a política da violência, mas para sublinhar a capacidade do poder de estabelecer novas relações políticas entre os agentes no espaço público, ao passo em que o papel da violência na política costuma ser predominantemente negativo, silencioso e destrutivo.

Antes de passar a essa discussão, contudo, ainda é preciso chamar a atenção para o fato de que a distinção arendtiana entre poder e violência é formulada em termos de uma relação de proporcionalidade inversa entre os termos, e não como separação irreduzível de dois fenômenos alheios e desconectados entre si (cf. Duarte, 2009). De fato, ao analisar fenômenos políticos concretos, Arendt considera que quanto mais poder eles manifestam, menos eles são caracterizados pela violência, e inversamente, quanto mais a violência se mostra neles pronunciada, menos poder eles conteriam em si mesmos. Tal consideração é explicitada na seguinte fórmula: “a forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos.” (Arendt, 1970, p.42) Pensar as relações entre poder e violência em termos de uma relação de proporcionalidade inversa implica pensá-los como relacionados entre si, pois quase nunca encontramos o poder ou a violência em estados puros, sem quaisquer contaminações: “nada (...) é mais comum que a combinação de violência e poder, nada menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, deste modo, extrema” (idem, pp.46-7).

Enquanto a violência é inquestionável, resultando na obediência imediata, a obediência política é mediada discursivamente pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que confere legitimidade ao poder constituído. O consentimento que legitima o poder constituído não requer a abdicação do poder constituinte por parte dos que entram em um acordo, pois tal acordo preserva e mantém o poder constituído nas mãos daqueles que concordaram entre si. Como afirma André Enegrén, o pensamento arendtiano não se baseia numa “verdadeira teoria do contrato”, pois “se o fator que gera o agrupamento político é certamente uma convenção ..., essa reunião não anuncia qualquer alienação. (...) Não se trata da questão do contrato, mas antes da questão da constituição, da *constitutivo libertatis*” ( Enegrén, 1984, pp.118-9). Para Arendt, a questão relevante não é a de justificar racionalmente a gênese do poder constituído pelo recurso à ficção hipotética de um contrato, já que o poder existe por si mesmo sempre que os cidadãos convivam na modalidade da ação e do discurso.

À luz destas considerações, torna-se claro que Arendt não pensa o fenômeno político do consentimento às leis e ao governo segundo o modelo da submissão involuntária e cega ao passado, como afirmou Habermas (1980, p.118). Arendt tampouco considera o consenso político segundo a hipótese de uma situação ideal recoberta pelo “véu da ignorância”, a fim de que as partes razoáveis dos cidadãos constituam um acordo em torno aos princípios jurídico-políticos da “justiça equitativa”, como proposto por Rawls (2000) (cf. Sauhí, 2002). Para Arendt, o consentimento político refere-se em primeiro lugar ao interesse dos cidadãos em tomar parte no jogo político, e isto tanto pode significar agir politicamente de maneira a conservar um determinado estado de coisas, quanto intervir a fim de promover transformações nas regras do jogo. Em outros termos, Arendt não pensa o problema do consentimento segundo o “velho sentido da simples aquiescência, com sua distinção entre o domínio dos sujeitos submetidos e o domínio sobre sujeitos insubmissos” (Arendt, 1972, p.85). Por outro lado, trata-se de pensar o consentimento a partir do “apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público” (idem, ibidem). Em síntese, a concepção arendtiana do poder e da política compromete-se com a ideia de que no centro do fenômeno político se encontra “a alegria de agir e a certeza de poder mudar as coisas por meio dos próprios esforços” (idem, p.202). Em situações políticas de emergência, práticas políticas como a desobediência civil, a resistência rebelde ou mesmo a ação revolucionária formam instâncias de renovação do poder constituinte, recuperando-se assim a capacidade humana para agir de maneira coletiva.

## II. As distinções conceituais de Arendt e suas implicações políticas contemporâneas

Retornemos agora à discussão da caracterização arendtiana da violência como um “fenômeno marginal no domínio político” (Arendt, 1987, p.19). Se a violência constitui o *limite* da política, no sentido de que ela não é concebida como central ou como essencial à política, como o são as capacidades de agir e falar em conjunto, nada disto implica considerar a violência como fenômeno alheio ou estranho à política. Arendt inclusive admite que “todo começo conecta-se intimamente com a violência,” posto que “nenhum começo pode se dar sem o emprego da violência, sem violar” (idem, p.20). Em suas reflexões sobre a violência, Arendt também chega a afirmar que, sob certas circunstâncias, “o agir sem argumentar, sem o discurso e sem contar com as consequências é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça” (Arendt, 1970, p.64). Por outro lado, o que ela recusava terminantemente eram as concepções teóricas e políticas que glorificam a violência, considerando-a como o único meio ou como o meio privilegiado da ação política. No entanto, se considerarmos que a pluralidade é a *conditio per quam* da atividade política, então também deveremos reconhecer que viver entre cidadãos implica conviver em meio a diferenças de interesses, de opiniões, de visões de mundo, de valores e de objetivos, os quais, por sua vez, frequentemente levam a conflitos políticos nos quais a violência faz sua aparição. É porque a política é uma atividade conflituosa, marcada por relações agonísticas e mesmo potencialmente antagonistas entre grupos opostos, que os fenômenos da violência e da guerra tão frequentemente se encontram a ela associados. A referência central de Arendt à pluralidade também faz com que não possamos conceber a vida política e seus consensos transitórios como instâncias de totalização ou pacificação da comunidade política, já que o acordo de muitos ou mesmo de uma maioria jamais chegará a abarcar a todos. Se Arendt vê a política como um campo potencialmente conflituoso e competitivo, caracterizado pela confrontação de posições distintas, e mesmo por vezes contrapostas entre si, então sua distinção entre poder e violência não implica desconsiderar que as relações políticas podem trazer consigo a violência, a qual, mesmo sendo entendida como o *limite* da política, nem por isso poderia ser concebida como um fenômeno *extrapolítico*, alheio à política.

Nas notas publicadas postumamente sob o título de *Was ist Politik?*, Arendt afirma que “guerras e revoluções formam as experiências políticas fundamentais de nosso século, e não o governo parlamentar em funcionamento e o aparato partidário democrático” (Arendt, 1993a, p.124). Se a violência não é capaz de gerar poder, tampouco o poder é capaz de abolir a violência do domínio dos assuntos políticos. Em outros termos, o conflito e a violência permanecem sempre latentes no fundo das relações políticas e o poder constituído jamais poderá impedir que ambos

se manifestem publicamente. Finalmente, e este me parece ser um argumento relevante, porém poucas vezes observado, se Arendt considera que a violência é um fenômeno *marginal* no âmbito da política, isto também significa que a violência, ao situar-se nas *margens* das relações políticas, não se encontra situada exteriormente ao campo da política. Mais ainda, situando-se nas margens, a violência mantém com a política uma relação fronteiriça, sendo impossível pensar a política e a violência sem mantê-las relacionadas entre si.

Este argumento de natureza desconstrutiva acerca dos limites que demarcam e relacionam poder e violência também se estende à distinção arendtiana entre violência e revolução. Se não se pode compreender o que é uma revolução recorrendo-se apenas ao vocabulário da guerra e da violência, tampouco se pode compreender o início de uma revolução sem a violência que caracteriza toda ruptura política que antecede à fundação de uma nova ordem. Sedições, golpes de Estado, conspirações e guerras civis têm em comum com as revoluções o fato de serem fenômenos políticos iniciados pela violência, motivo pelo qual frequentemente as revoluções são consideradas segundo o viés da violência que trazem consigo. No entanto, para a autora a violência não é o elemento central para entendermos o que é uma revolução, pois, como nos lembra Arendt, apenas quando

a mudança ocorre no sentido de um novo começo; apenas quando a violência é empregada para constituir uma forma de governo totalmente diferente, isto é, para trazer à luz a formação de um novo corpo político; apenas quando a liberação da opressão busca pelo menos a constituição da liberdade [*freedom*], apenas então podemos falar de revoluções (Arendt, 1987, p.35).

A distinção arendtiana entre liberdade política positiva (*freedom*), entendida como fundação de um novo corpo político no qual os cidadãos exercem participação política ativa, e liberdades negativas (*liberties*), entendidas como resultantes da conquista de novos direitos civis, originados do movimento de liberação política em relação à antiga opressão, também confirma que sua distinção entre violência e revolução não pode ser absoluta, visto que não pode haver liberdade positiva sem prévia libertação (cf. idem, p.30). Em uma palavra, não há revolução sem violência, mas isso não significa que possamos confundir revolução e violência ou reduzir uma à outra. Se é certo que a revolução não se resume à violência, tampouco será possível determinar de uma vez por todas onde termina a violência e começa a fundação, de maneira que tais limites devem ser pensados de maneira desconstrutiva, isto é, como fronteiras que simultaneamente *unem* e *separam* fenômenos cuja necessária distinção não pode levar a que os pensemos de maneira claramente apartada.

As reflexões de Arendt a respeito da relação entre o final da guerra de Tróia e a constituição da *polis*, isto é, sobre a relação ente violência e política, constituem um interessante exemplo acerca do modo peculiar como a autora traça suas distinções

conceituais, simultaneamente *separando e unindo* os contrários, sem jamais estabelecer uma dicotomia abstrata, mas sem tampouco resolver a equação numa síntese dialética. Ao discutir as relações entre guerra, violência e política nas notas de *Was ist Politik?*, Arendt afirma que os gregos consideravam a luta como a “mais alta forma do estar-juntos humano” (Arendt, 1993a, p.98), visto que “a luta era, assim como também a guerra, o começo de sua existência política” (idem, p.108). Entre os romanos, por sua vez, a vinculação entre guerra e política apareceria na concepção da lei e do pacto como resultantes de seus conflitos violentos com outros povos. Assim, ao término das batalhas, um novo espaço político era constituído e assegurado por meio de acordos que transformavam os “inimigos de ontem nos aliados de amanhã” (idem, ibidem). Em outras palavras, “contrato e união, segundo sua origem e seu conceito tão ricamente cunhados pelos romanos, vinculam-se estreitamente à guerra entre os povos e representam, segundo a concepção romana, a continuação como que natural da guerra” (idem, p.107). Roberto Esposito foi um dos poucos intérpretes a compreender e salientar a importância da relação entre guerra e política, entre *polemos* e *polis*, na reflexão política de Arendt:

A Guerra de Tróia - em seu significado simbólico de conflito originário, de *Urteilung* que divide a ordem das coisas em um contraste radical - é ao mesmo tempo externa e interna à cidade que dela se origina. Enquanto *polemos*, não pode coincidir com a *polis*, já que esta só pode nascer da distância que assume com respeito àquela origem. No entanto, sem ela não se daria a política. A política está contida em potência no acontecimento que constitui seu contrário (Esposito, 1999, p.45).

Penso, portanto, que as distinções conceituais propostas por Arendt devem ser entendidas segundo o pressuposto de que *toda distinção mantém relacionados os elementos que aí se distinguem*, visto que cada um depende de seu oposto para ser propriamente aquilo que é. Segundo tal perspectiva, o traçado de uma fronteira conteria algo de indecível, pois, justamente ao instaurar a separação entre dois elementos, o limite ou a fronteira também os mantém vinculados ao distingui-los (cf. Duarte, 2012a). Uma vez mais, Roberto Esposito nos traz uma sugestão interessante ao afirmar que devemos pensar as distinções conceituais em termos de “intensificação do limite diferencial”, de sorte que a fronteira seja “*simultaneamente* união entre o que separa. (...) Ainda mais: une justamente o que separa” (Esposito, 2006, p.19).

Levando em consideração as reflexões precedentes, penso que não se deveria interpretar a distinção entre público e privado na obra de Arendt sem atentar para sua “profunda conexão”, em vista da qual a desaparecimento de um âmbito levaria também à desaparecimento do outro (Arendt, 1989, p.61). No mesmo sentido, tampouco se deveria interpretar o fenômeno da liberdade política sem considerar suas relações com a vida e suas necessidades, pois todo intento de suprimir a necessidade terá

como consequência a supressão da própria liberdade: “o homem que ignora estar sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é conquistada mediante tentativas nunca totalmente bem sucedidas de libertar-se da necessidade” (idem, p.121). Em outra passagem de *A Condição Humana*, Arendt também afirma que “longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece *a linha* que separa liberdade e necessidade” (idem, p.71, *itálicos nossos*). Evidentemente, seu argumento não é o de que as desigualdades sociais sejam algo positivo para o fomento da liberdade pública, que ela entendia ser

uma felicidade adicional de que só se pode desfrutar uma vez que as exigências do processo vital estejam satisfeitas. (...) Antes de pedirmos idealismo aos pobres, cumpre primeiramente torná-los cidadãos, e isto depende da mudança das circunstâncias de suas vidas privadas, a fim de que possam desfrutar do “público” (Arendt, 1977, p.25).

O argumento arendtiano afirma apenas que toda tentativa de eliminar de uma vez por todas o âmbito das necessidades humanas, seja por medidas estritamente técnico-econômicas, seja por medidas políticas, tende a comprometer negativamente o próprio espaço e a experiência da liberdade políticos. Deste modo, penso que a reflexão de Arendt tampouco nos impede de pensar que o exercício da política dependa da consideração das relações entre a política e o âmbito econômico das necessidades vitais da população. Arendt não nega que haja relações entre os campos da economia e da política, nem considera que possa haver uma política depurada de questões relativas às necessidades humanas. Por outro lado, o problema teórico que Arendt buscou pensar e confrontar criticamente foi a redução ou a sobredeterminação econômica da política, fenômeno central da modernidade. Todo e qualquer desequilíbrio entre os domínios da liberdade ou da necessidade estariam destinados a produzir efeitos políticos danosos para a política, seja pelo excesso de ócio convertido em atividade consumista e improdutiva, seja pelo excesso de miséria que destrói as condições para o exercício ativo da cidadania.

No mesmo sentido, penso também que não há como conceber uma *bíos* política dissociada de sua *zoé*, pois se é certo que a vida política qualificada não é o mesmo que o fenômeno da pura vida, tampouco haverá uma política moderna na qual a vida humana não esteja em jogo (cf. Duarte, 2007). A despeito das leituras críticas que enfatizam um suposto desprezo elitista de Arendt pelas necessidades naturais e pela atividade do trabalho, que busca atendê-las, a autora não ignorava que, ainda que não sejamos seres “meramente naturais”, tampouco deixamos de ser “criaturas vivas” cuja vida depende diretamente do trabalho (Arendt, 2006, p.352). Ao *distinguir* e *relacionar* conceitos, Arendt preocupou-se em sublinhar a necessidade de equilíbrio e balanço entre dimensões opostas e distintas da vida humana, as quais jamais poderiam ser desarticuladas ou abolidas em nome da preponderância absoluta de uma sobre as demais, sob pena de graves consequências políticas e sociais. Ademais,

Arendt também sabia que o significado dos acontecimentos políticos se transforma historicamente, como ela o afirmou em um debate público sobre sua obra ocorrido em Toronto, em 1972:

A vida muda constantemente e sempre há coisas sobre as quais falar. Em qualquer época, as pessoas que vivem coletivamente têm assuntos que pertencem ao espaço público - coisas “dignas” de serem discutidas em público. O que sejam tais assuntos em cada momento histórico é provavelmente totalmente diferente a cada vez. Isto quer dizer que o que se torna público [*what becomes public*] em cada época parece ser totalmente diferente (Arendt, 1979, p.316).

Tais considerações sinalizam que o pensamento arendtiano não seria contrário à politização contemporânea de questões que brotaram originariamente dos espaços privado ou social (cf. Honig, 1995). Com a moderna ascensão do social, as esferas pública e privada como que se misturaram e se confundiram, ainda que sem deixar de distinguir-se, visto que ainda hoje estabelecemos distinções entre tais âmbitos quando discutimos sobre questões políticas e seu significado. Assim, importa compreender que, em nosso tempo, assuntos que durante séculos foram compreendidos como privados ou sociais tornaram-se agora problemas políticos de primeira importância. Foi o que se deu, por exemplo, com as questões ecológicas, étnicas, de gênero e de orientação sexual, as quais se tornaram contemporaneamente questões políticas privilegiadas. A denúncia pública de todas as formas de violência e discriminação contra mulheres, gays, lesbianas, transexuais ou contra minorias étnico-raciais e religiosas assume imediatamente um caráter político, visto que quando tais fenômenos vêm a público, já não estamos mais diante de acontecimentos meramente privados ou sociais, mas sim em plena luta política contra a manutenção e reprodução de padrões hierárquicos desiguais e violentos. Ora, é justamente a partir de uma denúncia pública que se instigam e se promovem ações políticas coletivas visando obter garantias e direitos às vítimas da discriminação e da violência, bem como visando desarticular tais relações desiguais em nome de novas experiências de vida em comum.

Distinguir questões públicas de questões privadas ou sociais não pode ser o mesmo que obstruir o movimento político pelo qual uma pluralidade de agentes contemporâneos operam a transformação daquilo que antes não possuía caráter político em um problema público e de interesse coletivo. Se, como pretende Arendt, o pensamento e seus conceitos devem permanecer vinculados ao plano das experiências históricas concretas a fim de não se perderem em abstrações estéreis (Arendt, 1993, p.14); e se na modernidade tardia as fronteiras entre público, privado e social se tornaram instáveis e mesmo porosas, então é preciso reconhecer que as distinções conceituais propostas por Arendt não visam determinar de uma vez por todas, de maneira categórica e a-histórica, onde incide a fronteira ou o limite que aparta e reúne um fenômeno político em relação a outros fenômenos políticos ou não-políticos.

### III. Arendt e o legado das revoluções modernas

O interesse de Arendt pelas revoluções modernas não se limita ao plano da discussão historiográfica, pois elas constituem uma matriz de referência privilegiada para entendermos o destino e o legado do interesse e da participação política dos cidadãos na política do presente. No capítulo final de *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que ao lado do ofuscamento moderno da participação e do interesse populares pela política também se observa uma curiosa repetição de tentativas de renovação do sentido da experiência política. Para a autora, os *townhow meetings* da Revolução Americana, as *sociétés populaires* da Revolução Francesa, as associações comunais da Comuna de Paris de 1871, os soviets russos de 1905 e 1917, os conselhos operários alemães de 1918 e a insurreição Húngara de 1956 constituiriam experiências de renovação da experiência antiga da liberdade política na modernidade. Evidentemente, Arendt sabia que “o retorno revolucionário ao pensamento antigo não teve por objetivo reviver a antiguidade como tal” (Arendt, 1987, p.37). No entanto, em sua busca por exemplos de liberdade política, os revolucionários do século XVIII acabaram por encontrar nos livros da antiguidade “elementos concretos para pensar e sonhar com essa liberdade. (...) Liberdade pública ou política e felicidade pública ou política foram os princípios de inspiração” (idem, p.123) que preparam o espírito dos revolucionários americanos e franceses para que eles fizessem aquilo que nunca antes fora possível. Neste sentido, Arendt considera que o retorno dos revolucionários do século XVIII ao passado grego e romano não deve ser entendido em termos de uma “ânsia romântica pela tradição,” (idem, p.197) mas como uma “repetição que não se deixa explicar nem pela imitação consciente nem pela mera recordação do passado” (idem, p.256). Pode-se mesmo afirmar que as modernas revoluções, com seu intento declarado em garantir que a política seja reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras, sinalizam algo como a fulguração instantânea da origem esquecida da política no coração do tempo presente (Duarte, 2000).

Neste capítulo derradeiro de seu estudo sobre as modernas revoluções, Arendt promove um interessante questionamento crítico a respeito da concepção de democracia representativa fundada no sistema burocrático de partidos políticos. Este sistema se desenvolveu em resposta às demandas de participação popular originadas no interior do evento revolucionário, e rapidamente se tornou evidência inquestionável e insuperável, como se não fosse possível ou viável considerar novas formas de exercício ativo da política democrática. Por isto, Arendt afirmou ter buscado vencer o “medo diante das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca experimentadas” (Arendt, 1987, p.258), a fim de restabelecer o vínculo originário entre liberdade política (*freedom*), felicidade pública e exercício da política democrática em atos e palavras dos cidadãos. Por este motivo, *Sobre a*

*revolução* se conclui com uma narrativa que reconstitui historicamente a contraposição entre o interesse popular pela participação política ativa e a constituição do moderno sistema representativo capitaneado pelos partidos políticos. Por certo, Arendt não desconhecia ou desvalorizava as vantagens da democracia representativa parlamentar e partidária, nem jamais pretendeu descartá-la por completo. O que lhe interessava, por outro lado, era encontrar alternativas políticas baseadas nas experiências revolucionárias de auto-organização popular, capazes de redefinir as bases de sustentação da democracia representativa no sentido de preservar, estimular e ampliar as pequenas ilhas de liberdade simbolizadas pelos conselhos populares, instituições políticas que se repetiram de maneira espontânea e insistente no curso de cada evento revolucionário. Por um lado, Arendt pretendia dessacralizar o sistema representativo e partidário tal como atualmente o conhecemos, deixando de entendê-lo como a única alternativa possível de organização dos assuntos políticos. Por outro lado, Arendt pretendeu conceitualizar as experiências políticas revolucionárias a fim de pensar o sentido oculto da contínua reaparição do interesse pela participação política ativa dos cidadãos em todas as revoluções e insurreições populares após as revoluções americana e francesa, visando revitalizar o sistema democrático representativo por meio do estímulo a novas formas de participação:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam escutadas em público, queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Posto que o país é grande demais para que todos nos unamos para determinar nosso destino, necessitamos de certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos nossos votos são sem dúvida alguma demasiado pequenas, pois aí só há espaço para um. Os partidos são completamente inadequados; aqui, a maioria de nós é apenas o eleitorado manipulado (Arendt. 1972, pp.232-3).

O legado das reflexões de Arendt sobre as modernas revoluções reside em seu intento de repensar a ação política e o espaço público sem pretender nos oferecer respostas prontas, sistemáticas ou acabadas. Por outro lado, tratava-se de se entregar de maneira absoluta à exigência de compreender as esperanças e os temores políticos de nosso tempo. Seu objetivo teórico e político foi o de buscar alternativas para redefinir a democracia contemporânea no sentido de aproximá-la das experiências de democracia radical que as modernas revoluções nos apresentaram sucessivamente. Para tanto, era preciso pensar o surgimento de novos espaços de liberdade e novas formas de participação de novos agentes políticos. Pensar a política para além do sistema democrático representativo, fundado no sistema de partidos burocratizados, exigia compreender o sentido da aparição de novas formas de associação coletiva, menos cristalizadas e centralizadas, mais autônomas e flexíveis, mais capazes de multiplicar as oportunidades para a atuação política. A lição que Arendt nos deixou com suas análises das modernas revoluções é a de que devemos aprender a valorizar as instâncias contemporâneas de reapropriação da política participativa, e isto, não

apenas quando elas fazem sua aparição em eventos suntuosos como as revoluções, mas também em acontecimentos políticos mais discretos, como os movimentos políticos de resistência à opressão e pelo reconhecimento de novos direitos e novas formas de vida política (cf. Duarte, 2012).

## Referências

- Arendt, H. (1970). *On violence*. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace.
- \_\_\_\_\_. (1977). "Public Rights and Private Interests, in response to Charles Frankel". In: *Small Comforts for Hard Times, Humanists on Public Policy*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1979). "Hannah Arendt on Hannah Arendt". In: M. Hill (ed.). *The recovery of the public world*. Nova York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_. (1987). *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1989). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Between Past and Future. Eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1993a). *Was ist Politik? Aus dem Naclaß*. U. Ludz (ed.). Munique: Piper Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Trabalho, obra, ação" . Tradução de Adriano Correia. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto editora.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Hannah Arendt, Biopolitics and the problem of violence: from animal laborans to homo sacer". In: D. Stone, R. King (eds.): *Hannah Arendt and the uses of History: imperialism, nation, race and genocide*. London: Berghahn Books, v.1.
- \_\_\_\_\_. (2009). "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração." In: Arendt, H. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (2012). Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles. *Rue Descartes*, 4(76). Recuperado de: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-4-page-20.htm>. Acesso em: 24 nov. 2015.
- \_\_\_\_\_. (2012a). Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. *Princípios*, 19, pp.10-34.
- Enegrén, A. (1984). *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.
- Esposito, R. (1999). *¿El origen de la política: Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Habermas, J. (1980). *Habermas*. Barbara Freitag; Sérgio Paulo Rouanet (orgs.). Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.

- Honig, B. (1995). "Toward an Agonistic Feminism". In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. B. Honig (ed.). Pennsylvania: Penn State University Press.
- Koselleck, R. (2006). *Futuro Passado*. Tradução de Wilma Maas e Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Editora Contraponto.
- Rawls, J. (2000). *Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.
- Sauhí, A. (2002). *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Mexico, DF: Ediciones Coyoacán.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 24.11.2015



# Liberdade política e cultura democrática em Hannah Arendt\*

Political freedom and democratic culture on Hannah Arendt

Yara Frateschi

yfrateschi@gmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Este artigo analisa o papel desempenhado pelos conselhos revolucionários nas reflexões políticas de Hannah Arendt a partir de *Sobre a revolução*. Pretendo mostrar que Arendt recorre aos conselhos não para desenhar um modelo de sistema político que substitua o representativo, mas sim para denunciar a restrição da participação nas democracias representativas atuais baseadas no sistema de partidos, em prejuízo tanto do exercício da liberdade política quanto do desenvolvimento de uma cultura democrática.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; sistema de conselhos; participação; representação; cultura democrática.

**Abstract:** This article analyzes the role of the revolutionary councils in Hannah Arendt's political reflections based on *On Revolution*. I intend to show that Arendt resorts to the councils not to sketch a model of a political system aiming to replace the representative model, but, rather, to denounce the restriction of participation in the current representative democracies based on the party system, to the detriment of both the exercise of political freedom and the development of a democratic culture.

**Keywords:** Hannah Arendt; councils; participation; representation; democratic culture.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p29-50>

Em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt assume como causa mais urgente do tempo presente a causa (mais antiga de todas) da liberdade contra a tirania (Arendt, 2011, p.35). O livro de 1963 pinta um quadro sombrio e de profunda instabilidade, que alerta para a ameaça que a guerra impõe à esperança de emancipação, agravada pela possibilidade da destruição total numa guerra nuclear. O cenário da Guerra Fria tangencia o livro, como não poderia ser diferente, mas o diagnóstico aponta, com vistas largas, para o sepultamento da liberdade política, que se vê atacada

\* A primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio "IV Jornadas Internacionais Hannah Arendt", que aconteceu na Universidade Estadual de Campinas em 2013, em homenagem ao cinquentenário de *Sobre a revolução*. A versão que agora vem a público privilegia o tema dos conselhos revolucionários e contou com a leitura crítica e cuidadosa de Renata Romolo Brito, Ana Cláudia Silveira, Nathalia Rodrigues da Costa, Paulo Bodziak Junior, Leonardo Rennó, Johnatas Ximenes e Otávio Vasconcelos, aos quais agradeço de maneira muito especial. Aproveito também para agradecer as sugestões dos pareceristas que avaliaram este artigo e que contribuíram para o seu aperfeiçoamento.

por todos os lados: pelas “ciências desmistificadoras modernas”, a sociologia e a psicologia; pelos revolucionários de esquerda, que rebaixam a liberdade a um preconceito pequeno-burguês; pela direita conservadora, que despreza a capacidade do homem comum de formar juízo político; pelo próprio Estado de bem-estar social, que mantém a liberdade pública como privilégio de uma minoria; pelo consumismo e pela letargia política da sociedade de massa; pelo sistema de partidos e pela forma representativa de governo, que exclui a maioria da política; pela vitória da liberdade negativa nas sociedades liberais e a consequente desvalorização da liberdade pública. Nessa constelação, a causa da liberdade assumida por Arendt coincide com a defesa do direito à participação política: “liberdade política significa o direito de ser participante no governo, afora isso, não é nada” (idem, p.278).

Diferentemente de *A condição humana*, não é na *polis* grega que Arendt se baseia, como contraponto e experiência avessa, para abordar o tema da perda moderna de liberdade, mas sim nas revoluções modernas e no fenômeno “impressionante” dos conselhos revolucionários (Arendt, 2011, p.329). Embora o diagnóstico seja sombrio, a modernidade também proporciona, através das suas revoluções, a descoberta de que o novo início pode ser um fenômeno político e não apenas científico, resultado do que os homens “haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer” (idem, pp.77-78)<sup>1</sup>. A partir daí a “novidade” chega à praça pública, torna-se “o começo de uma nova história, iniciada - embora inadvertidamente - por homens em ação” (idem, p.78). A novidade consistia basicamente na experiência proporcionada pelas assembleias revolucionárias e pelo sistema de conselhos: a experiência da liberdade pela participação na decisão dos assuntos públicos. Embora os conselhos tenham sido experiências breves, porque logo aniquiladas pela burocracia do Estado-Nação ou pela máquina dos partidos, eles interessam a Arendt por terem sido a “única alternativa que já apareceu na história e que tem reaparecido diversas vezes” a formas de governo que sistematicamente alienam de maneira arbitrária a maioria dos processos decisórios (Arendt, 1973, p.199). Interessam também pelo que comunicam: “os conselhos dizem: queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político do nosso país” (idem, ibidem). Os conselhos são eventos que desvelam o *desejo* de liberdade política.

Um dos principais objetivos de *Sobre a revolução* é denunciar que esse desejo

---

<sup>1</sup> Estou de acordo com Adriano Correia quando diz que “Arendt, que jamais acreditou no progresso e inclusive o julgava uma ofensa à dignidade humana, nunca tomou parte no catastrofismo ou em qualquer outra convicção de que o futuro pudesse estar predeterminado e de que a liberdade só poderia se dar paradoxalmente em alguma pretensa dinâmica da história. (...). O espírito revolucionário, um tesouro a ser encontrado, conformou para ela a mais flagrante imagem moderna da liberdade (...). Reaviva-se, assim, a promessa de que a liberdade possa ser restituída como uma experiência política e se afirme em oposição à prevalência de uma vida que não aspira redimir-se do aprisionamento ao âmbito da necessidade” (Correia, 2014, p.209).

de participar, debater e se fazer ouvir, que emerge nas revoluções modernas, é quase que inteiramente frustrado num sistema político que reduz a cidadania ao momento do voto e que não estabelece instituições apropriadas para a participação política. Conseqüentemente, vê-se comprometida a formação de uma cultura democrática que valorize a liberdade política. Neste texto, eu pretendo mostrar que Arendt reage a esse estado de coisas defendendo que se dê um passo além da democracia formal, no sentido da ampliação da participação política e da construção de uma cultura efetivamente democrática e plural. Para ela, a democracia baseada em direitos e no sufrágio universal não é capaz de promover liberdade e cultura política se não garantir espaços concretos para a participação que são, por sua vez, sementeiras para o desenvolvimento de um *ethos* democrático que valorize o debate público e o compromisso com as questões de interesse comum. A resposta que Arendt oferece passa, portanto, por dois elementos que devem se somar ao estabelecimento da Constituição e à garantia de direitos e liberdades individuais e civis: a institucionalização da liberdade e a formação de uma cultura política. Uma reforça e alimenta a outra, sendo, ambas, condições de uma vida política democrática que não cede à letargia ou à aceitação obediente de qualquer forma de governo baseada na exclusão da maioria dos processos decisórios.

Em *Sobre a revolução*, os temas da institucionalização da liberdade e da cultura democrática ganham tratamento teórico à luz da interpretação que Arendt faz do sistema de conselhos, instaurado em diversos contextos desde a Revolução Francesa, passando pela Revolução Americana, pela Comuna de Paris, pela Revolução Russa, e, finalmente, instaurado brevemente na Revolução Húngara. Na primeira parte deste texto, abordo o sistema de conselhos para tratar da necessária institucionalização da liberdade política através da criação de espaços concretos onde a liberdade possa se efetivar. Na segunda parte, analisarei os aspectos de uma cultura política que valoriza a liberdade como “modo político de vida” (Arendt, 2011, p.61). Com isso, proponho uma leitura de *Sobre a revolução* que contesta e problematiza a um só tempo tanto o utopismo ingênuo (ou irresponsável) quanto o elitismo conservador que alguns intérpretes atribuem ao pensamento político de Hannah Arendt.

## **1. Os conselhos como “alternativa”**

Em *Sobre a revolução*, diante do diagnóstico da severa restrição da liberdade política também nas democracias formais (como a norte-americana), os conselhos revolucionários aparecem como uma “alternativa”. Os conselhos suscitam a esperança de uma transformação do Estado e da instauração de uma nova forma de governo “que permitisse a cada membro da sociedade igualitária se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (Arendt, 2011, p.331). Entendo que, ao trazer à memória esse

“tesouro”, a intenção primordial de Arendt é desnaturalizar o modo burocrático e elitista pelo qual nos organizamos politicamente nas democracias representativas baseadas no sistema de partidos, que deixa de ser - à luz desse fenômeno - a única alternativa possível, a única alternativa “realista” ao abuso de poder, à ditadura (ou ao totalitarismo).

A recorrência da instituição de conselhos revolucionários - que são experiências concretas de ampliação do espaço público -a permite colocar em questão o confinamento da cidadania ao momento do voto: “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um” (Arendt, 1973, p.200). Em outras palavras, a redução drástica do espaço público não é o preço que *necessariamente* temos que pagar para garantir direitos e integração social, embora tenha sido justamente assim que os sistemas representativos se consolidaram na modernidade, ou seja, em prejuízo da participação e com a exclusão da maioria dos processos decisórios, em prejuízo do debate público e da formação conjunta da opinião. Se é importante voltarmos (hoje) às revoluções modernas é porque elas almejavam algo mais do que o governo constitucional, algo mais do que proteção contra restrições injustificadas, do que a salvaguarda da vida e da propriedade (Arendt, 2011, p.60). Para Arendt, as liberdades liberais não esgotam o conteúdo concreto da liberdade moderna de origem revolucionária: “se a revolução visasse apenas à garantia de direitos civis, estaria visando não à liberdade e sim a libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados” (idem, p.61). O que se pretendia era mais do que fomos capazes de conquistar: a participação nos assuntos públicos e a admissão na esfera pública (idem, *ibidem*). Desejava-se a liberdade “como um modo político de vida”. Embora as coisas tenham se resolvido em prejuízo da liberdade política, houve quem desafiou isso na modernidade, o que permite ao menos supor a possibilidade da ampliação da democracia. A alternativa é uma democracia mais participativa.

## Participação e Representação

Isso não significa que Arendt proponha, em *Sobre a revolução*, a substituição do sistema representativo pela democracia direta baseada em conselhos<sup>2</sup>. Uma

---

<sup>2</sup> Estou de acordo com Albrecht Wellmer e André Duarte a esse respeito. De acordo com Wellmer, que traduz muito acertadamente o sentido da crítica que Arendt faz à representação à luz do sistema de conselhos, a oposição entre democracia direta e representativa “não pode ser interpretada como alternativa entre dois sistemas políticos totalmente diferentes, mas como uma alternativa dentro da própria democracia liberal: mais concretamente, entre uma versão meramente formal da democracia e outra mais substantiva ou participativa” (Wellmer, 1999, p.93). Segundo André Duarte, “o sistema de conselhos, tal como pensado por Arendt, não visa negar a representação política *tout court*, mas redefinir as bases sobre as quais ela se dá no contexto das atuais democracias parlamentares” (Duarte, 2000, p.311).

tal proposta seria de uma ingenuidade atroz, que condenaria a obra de 1963 ao anacronismo - ou ao “utopismo irresponsável” que lhe imputa Margareth Canovan - e fatalmente bloquearia a possibilidade de um diálogo crítico com o seu próprio tempo<sup>3</sup>. A acusação de anacronismo e utopismo, que não é rara, peca por desentender que Arendt não está propondo um modelo acabado para substituir o vigente. Peca por desentender também que ela questiona a representação política, mas não como algo de que podemos prescindir, e sim como “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções” (Arendt, 2011, p.299). Seria “utopismo” denunciar a exclusão do povo da esfera pública (idem, p.300) e criticar um sistema que fornece espaço público apenas para os representantes? Se sim, Arendt aceitaria de bom grado a “acusação”: *Sobre a revolução* efetivamente denuncia que, sem incremento da participação, os sistemas políticos representativos tendem cada vez mais a restringir as vozes, a pluralidade, a liberdade e a igualdade políticas e a favorecer uma minoria de cidadãos em detrimento do povo.

Mas, para Arendt, os conselhos e a cultura política que eles alimentam e da qual

---

3 Se Arendt pretendesse que o sistema de conselhos fosse um modelo para estrutura da *council democracy*, um modelo de sistema político para *substituir* o sistema representativo, uma série de dificuldades se imporiam, tais como a manutenção da integridade dos conselhos locais quando da sua articulação em nível nacional e a coordenação das decisões tomadas em todos os níveis (Cf. Sitton, 1987, pp.87-89). Outra dificuldade, de enorme relevância, diz respeito à solução das questões administrativas, pois Arendt não aposta que os conselhos sejam adequados para desempenhar essa função e tem certeza de que isso lhes seria muito prejudicial, afinal, equivaleria a confundir o político com o social. Como aponta corretamente John F. Sitton, Arendt não nos diz como os administradores seriam escolhidos e que tipo de relação teriam com os conselhos (idem, p.89). Sabemos que Arendt é severamente criticada por não esclarecer qual seria a solução desses problemas e, não raro, os críticos lhe imputam a pecha de utópica por isso. Margareth Canovan, por exemplo, a acusa de “irresponsabilidade utópica” (Cf. Canovan, 1978, pp.8;18). Entendo que a leitura de Canovan deriva da interpretação equivocada de que Arendt pretendia, com o sistema de conselhos, propor uma reforma política, uma alternativa à democracia representativa existente. Para ela, o tom que Arendt emprega ao tratar dos conselhos não permite pensar que ela pretendesse algo diferente disso (idem, pp.19-18). Não me parece, entretanto, que ao analisar o sistema de conselhos Arendt pretendesse estabelecer o modelo de uma forma inteiramente nova de democracia direta, por isso não estou interessada aqui na *estrutura* do sistema de conselhos, que certamente seria inadequada para sociedades complexas. Interessa-me, em contrapartida, compreender em que medida os conselhos revolucionários permitem a Arendt elaborar uma crítica justificada da redução do espaço público no sistema representativo e defender, concomitantemente, que a ampliação dos espaços participativos é condição de possibilidade da ampliação da liberdade política nas democracias representativas. Embora Canovan, em *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* (1992), suavize o tom adotado no artigo de 1978 e deixe em aberto a possibilidade de que Arendt talvez não pretendesse, com o sistema de conselhos, propor uma reforma do sistema político (Cf. Canovan, 1992, p.236), ainda assim ela continua a insistir na ideia de que os conselhos, se implementados, significariam o estabelecimento da democracia direta, o fim do sistema de partidos, das eleições gerais e sufrágio universal (Cf. idem, pp.237-8). Se Canovan deixa de ser referir a Arendt como uma “utópica irresponsável”, permanece equivocada quanto ao suposto elitismo arendtiano, que privilegiaria uma elite de políticos “genuínos” em detrimento dos políticos profissionais. Parece-me, portanto, que embora Canovan amenize o tom da crítica a Arendt, ela continua a desentender o papel que o sistema de conselhos desempenha nas reflexões políticas arendtianas. A reinterpretação que o livro de 1992 propõe não é suficiente para apagar os vestígios da severa (e equivocada) crítica de 1978, ao menos no que diz respeito aos conselhos: a cegueira elitista (Cf. idem, p.237), o fim das eleições e do sufrágio universal não permaneceriam sendo um sinal de “utopismo irresponsável”?

se alimentam não são um “sonho romântico”, uma “utopia fantástica” sustentada por quem “desconhece as realidades da vida” (Arendt, 2011, pp.329-330). Pensam assim os supostos realistas, “realismo” que costuma acompanhar uma visão do processo democrático excessivamente centrada na representação e nos partidos políticos e que esconde uma maneira excludente (se não elitista) de ver a política, pois “não leva em conta a capacidade do cidadão médio de agir e formar opinião própria” (idem, pp.330-1). Essa descrença nas capacidades políticas do povo, contra-ataca Arendt, “não muito diferente do realismo de Saint-Just, está solidamente fundada na determinação consciente ou inconsciente de ignorar a realidade dos conselhos e tomar como dado assente que não existe e jamais existiu alternativa alguma ao sistema presente” (idem, p.339). Alguns anos depois, em 1970, lembrando que os conselhos revolucionários foram destruídos em todo lugar pela burocracia do Estado ou pela máquina dos partidos, Arendt esclarece: se é uma utopia, trata-se de uma utopia do povo, não de teóricos ou de ideólogos (Arendt, 1973, p.199). Diante da sua recorrência na história e da sua espontaneidade, cumpre entender o que eles querem dizer. E eles dizem: “queremos participar”.

Enquanto a origem histórica do sistema de partidos repousa no Parlamento, os conselhos nascem a partir das “ações e demandas espontâneas do povo” (Arendt, 1958, p.30). No entanto, além de terem sido sistematicamente hostilizados pelas burocracias partidárias à esquerda e à direita, também foram negligenciados pelos teóricos e cientistas políticos (idem, *ibidem*). Não é em “raridades históricas” (cf. Sternberger, 1977, p.143) que Arendt está interessada, mas em denunciar essa negligência dos eventos e das demandas populares pelos teóricos e cientistas políticos. Em um texto publicado cerca de um ano depois da Revolução Húngara, ela se volta para aquele acontecimento “totalmente inesperado”, que ninguém mais acreditava ser possível (Arendt, 1958, p.7), certa de que os “eventos, passados e presentes, (...) são a fonte mais confiável de informação para aqueles engajados na política” e certa de que, diante deles, as teorias devem ser reexaminadas<sup>4</sup>. Em *Sobre a revolução*, provavelmente atendendo a essa necessidade de revisão que se torna premente depois da Revolução Húngara, Arendt se engaja em compreender o significado daqueles *eventos* e as diferenças entre o modo de organização política e escolha dos representantes nos conselhos revolucionários e no sistema de partidos<sup>5</sup>.

4 “Os eventos, passados e presentes, - e não as forças sociais e as tendências históricas, não os questionários e as pesquisas de motivação, nem quaisquer outros dispositivos no arsenal das ciências sociais - são os verdadeiros e únicos recursos capazes de ensinar de maneira confiável os cientistas políticos, na medida em que são a fonte mais confiável de informação para aqueles engajados na política. Depois que o evento da sublevação espontânea na Hungria aconteceu, toda política, teoria e previsão das potencialidades futuras requer reexame” (Arendt, 1958, p.8).

5 Há uma mudança de foco na abordagem da ação e do espaço público em *Sobre a revolução* em relação a *A condição humana*. Na obra de 1963, a ênfase recai menos sobre a expressão da identidade única do indivíduo (do “quem”) e mais sobre a ação em concerto e sobre a formação conjunta da opinião. Isso não significa necessariamente que as duas abordagens sejam incompatíveis, mas é muito provável

Os princípios nos quais eles se baseiam são opostos. Nos conselhos os eleitos são escolhidos na base e não selecionados pela máquina partidária, são escolhidos a partir de suas qualidades e habilidades políticas e não por adesão a qualquer tipo de facção, sua força deriva do seu poder de persuasão e da confiança capaz de suscitar e não do aparato burocrático do partido (idem, pp.30-1).

Não pretendo analisar aqui as possíveis fragilidades da análise que Arendt faz do sistema de partidos (ou a sua resistência em reconhecer nele qualquer produtividade), mas ressaltar a sua crítica à concentração excessiva de poder nas mãos de uma elite de políticos profissionais, que não dialogam com o povo, mas apenas entre si e vivem das “manobras mesquinhas da política partidária” (Arendt, 2011, p.347). Se ela não nos oferece um modelo pronto e acabado, claramente defende, baseada nos *eventos* revolucionários, que a ampliação das instâncias participativas - que reiteradamente aparece na história como uma demanda popular - é uma alternativa a essa materialização da vida política exclusivamente dentro dos limites do Congresso, a qual relega aos eleitores apenas a tarefa de consentir ou recusar escolhas e propostas de cuja construção eles não participaram (idem, p.345). Ora, diz Arendt, “isso não passa de uma imitação barata de diálogo no governo partidário moderno” (idem, ibidem).

### **Institucionalização da liberdade**

Uma das teses centrais da obra de 1963 é a de que a redução do espaço público e da cidadania não se resolvem se não houver instituições que comportem a participação<sup>6</sup>. O malogro da Revolução Americana se deveu ao fato de que a Constituição forneceu espaço apenas para os representantes do povo e não para o próprio povo (idem, p.301), omitindo as instituições que haviam sido as “sementeiras da revolução”. Assim, as assembleias municipais, “nascimentos originais de toda a atividade política no país” (idem, p.302), foram negligenciadas, o que levou,

---

que a mudança de foco da obra de 1958 para a obra de 1963 tenha relação com a maneira pela qual a Revolução Húngara impacta as reflexões políticas de Arendt, suscitando novas possibilidades e novas questões políticas. Um indício disso é que a perda (moderna) da liberdade não é mais denunciada a partir da experiência da *polis* grega, mas contestada a partir das experiências revolucionárias *modernas*. Neste artigo, eu pretendo mostrar que esse deslocamento pode ser verificado na elevação do problema propriamente moderno da representação política (e das limitações de uma concepção estritamente liberal de liberdade e de cidadania) ao primeiro plano de *Sobre a revolução* e na defesa incontestada da ampliação da participação como remédio para a elitização e burocratização da política características da época moderna. Estou menos interessada aqui na tensão, tantas vezes detectada pela literatura crítica, entre dois modelos de ação (expressivista e comunicativo) ou entre dois modelos de espaço público (agonístico e participativo), que supostamente marcariam a obra arendtiana até o fim. Interessa-me, em contrapartida, a significativa mudança de foco que vai da ação como expressão do “quem” para ação como “esforço conjunto”, que podemos detectar a partir de *Sobre a revolução*. A respeito da tensão entre dois modelos de ação e de política em Arendt conferir, por exemplo, Passerin D’Entreves, 1944 e Seyla Benhabib, 1996.

<sup>6</sup> Sobre o tema da institucionalização da liberdade, conferir Seyla Benhabib, 1996, pp.155-166.

inevitavelmente, à exclusão do povo da esfera pública. Para corrigir essa exclusão, a liberdade precisa encontrar instituições que lhe sejam adequadas: a liberdade consiste no direito à participação no governo e o governo é “essencialmente poder organizado e institucionalizado” (Arendt, 2009a, p.69). Os conselhos revolucionários, assim como as assembleias municipais americanas e as sociedades francesas, são exemplos de espaços concretos onde o desejo de participação e de debate encontrou condições de realização. Eram espaços de formação conjunta da opinião. Da sua destruição dependeu um arranjo institucional que favoreceu a concentração de poder nas mãos de poucos (os representantes) em detrimento do povo e da sua aspiração à participação. Novamente, se Arendt não chega a nos propor um modelo, é certo que, para ela, só se pode combater a exclusão política se a Constituição garantir instituições para a participação popular. O princípio de que o poder reside no povo permanece uma ficção se o poder não estiver de algum modo encarnado em instituições de autogoverno (Cf. Arendt, 2011, pp.217-8), como aconteceu na Revolução Americana antes do seu malogro e nas demais revoluções modernas antes da destruição deliberada dos conselhos pelos “revolucionários profissionais”. Aliás, somente assim se pode reverter um processo que, por deficiência institucional, tende a gerar letargia política, “precursora da morte da liberdade pública”, ou o “espírito de resistência a qualquer governo eleito” (idem, p.300), ambos danosos para a democracia.

Convém esclarecer, para evitar um recorrente mal-entendido, que, em *Sobre a revolução*, Arendt não se vale de um modelo de espaço público que pressupõe homogeneidade política (ou cultural) e que conta com a participação ativa de todos os cidadãos, sem distinção<sup>7</sup>. O problema não é a autoexclusão da política, mas sim

---

<sup>7</sup> Entre os autores que tendem a interpretar Arendt na chave do republicanismo encontramos um frequente mal-entendido a respeito de uma suposta exigência de homogeneidade política ou cultural. Críticos ou simpatizantes do modelo republicano (que a interpretam como proponente de um modelo republicano) se equivocam a esse respeito, como é o caso de Habermas em *Três modelos normativos de democracia*. Embora ele acerte ao identificar Arendt com certos aspectos da tradição republicana, com a qual Arendt de fato dialoga, essa identificação não procede no que diz respeito à “exigência excessiva” de que a formação da vontade comum realiza-se na forma de uma auto compreensão ética e de que o conteúdo da deliberação apoia-se num consenso de fundo baseado no fato de que os cidadãos partilham uma mesma cultura (sendo dependente, portanto, da eticidade concreta de uma determinada comunidade). Se isso implica, como Habermas parece sugerir, que a integração social e a vida política “republicana” dependam de que a comunidade tenha uma “identidade” (política ou cultural) em seu conjunto, da qual dependeria o consenso, então Arendt tem que ser excluída do grupo dos republicanos. É verdade, como veremos, que Arendt elege a solidariedade com um elemento de integração social, como os republicanos descritos por Habermas (cujo expoente contemporâneo é F. Michelmann), mas isso não a leva a defender que todos os cidadãos estejam igualmente comprometidos com os assuntos políticos e tampouco a leva a sacrificar o “pluralismo cultural” (cf. Habermas, 1995, p.44). Nesse aspecto, estou inteiramente de acordo com Wellmer, segundo o qual a crítica de Arendt ao liberalismo não a leva a reivindicar as virtudes do republicanismo cívico ou a sustentar um sonho regressivo, tipicamente comunitarista, “a respeito da comunidade ou dos valores que geram a comunidade, sejam valores nacionais, étnicos ou religiosos” (Wellmer, 1999, pp.90-91). Quanto à homogeneidade cultural ou ética, embora não seja este o tema deste artigo, entendo que nada está mais distante do pensamento de Hannah

a exclusão imposta por outros ou por um certo arranjo institucional: esta é uma “discriminação arbitrária” (Arendt, 2011, p.349), que afronta o princípio da igualdade política. Arendt admite que “nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos” (Arendt, 1973, p.200): a democracia pode caminhar bem mesmo que parte da população renuncie à política. No entanto, a democracia estará comprometida se o direito e a oportunidade de participar não forem dados a *todos* (idem, p.201). A exigência arendtiana de que a participação seja um direito está em conformidade com a noção de igualdade política que, desde *Origens do totalitarismo*, é definida como um princípio regulador da organização política, segundo o qual pessoas distintas têm direitos iguais (Arendt, 2004, p.76 e Arendt, 2011, p.59). A liberdade em sentido positivo “só é possível entre iguais”, igualdade que requer personalidade jurídica<sup>8</sup> e *também* espaços concretos para a sua efetivação (Arendt, 2011, p.344). Os espaços de liberdade não podem ser “oásis num deserto”, precisam se institucionalizar de algum modo (idem, p.349). A igualdade era, segundo Arendt, uma aspiração dos revolucionários modernos, totalmente frustrada com a destruição do sistema de conselhos. O Terror Jacobino, por exemplo, destruiu a “principal ambição política do povo tal como se manifestou nas sociedades, a ambição de igualdade, a pretensão ao direito de escrever as petições dirigidas aos delegados ou ao conjunto da Assembleia com o orgulho de assinar como ‘seus iguais’” (idem, p.312). Mas isso não foi privilégio do Terror, pois o sistema de partidos nas democracias representativas, embora sem recurso à violência sistemática, também enclausura a cidadania e frustra a ambição de igualdade.

Cumprir notar também que Arendt não contesta o surgimento de uma “elite política”, embora ela desgoste do termo “elite” porque “implica uma forma oligárquica de governo, a dominação da maioria sob o domínio de uma minoria” (Arendt, 2011, p.345). O sistema representativo centrado nos partidos é deficiente porque a relação entre representante e eleitor se corrompe ao se transformar numa relação entre vendedor e comprador (idem, p.346). Embora inicialmente os partidos tenham aberto a carreira política a indivíduos das classes baixas, e permitido a substituição das elites pré-modernas de berço e riqueza, “em momento algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante dos negócios públicos” (idem, *ibidem*). Em outras palavras, o sistema de partidos não foi capaz de alterar de maneira significativa a relação tradicional entre a elite

---

Arendt. Basta, para o momento, lembrar da sua reflexão sobre a questão judaica (o problema da assimilação e a questão da secularização), das consequências que ela extrai da caracterização do pária, como aquele que é marginalizado em função da sua alteridade, e do *parvenu*, como aquele que nega a si mesmo e à sua identidade para ser aceito pela *cultura dominante*. Para Arendt, a vida política conforme a liberdade não requer homogeneidade alguma, mas sim, antes de tudo, que a todos seja dada a oportunidade de participar das questões do governo.

8 Sobre o tema da personalidade jurídica e o papel do direito na política arendtiana: Brito, R. R. (2013). *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*, Unicamp.

dirigente e o povo, pois não foi capaz de fazer “os muitos” adentrarem no espaço público: eles permanecem, ainda, na obscuridade. Se a reversão dessa situação de exclusão política depende da institucionalização da participação, depende também de que a política deixe de ser uma profissão para poucos, de que a “elite política” não seja escolhida de acordo com critérios e padrões apolíticos (idem, p.347). Os homens dos conselhos também eram uma “elite política”, a diferença é que eram uma elite do povo surgida no povo, que respeitava o princípio da autoseleção nos órgãos políticos de base e o princípio da confiança (característicos de uma forma federativa de governo). Para evitar outro recorrente mal-entendido<sup>9</sup>, ressalto que se Arendt aceita como inevitável a formação de uma “elite política”, ela defende, em *Sobre a revolução*, que a elite se forme a partir dos órgãos políticos de base e que os critérios de escolha dos representantes sejam propriamente políticos. O critério não é moral (Arendt, 1958, p.31) e tampouco econômico (Arendt, 2011, p.348), o que significa que uma democracia está seriamente comprometida se a representação política é privilégio dos “homens bons”, da elite econômica ou de qualquer outra elite consolidada. Para o que interessa dentro dos limites deste artigo, a conclusão

---

<sup>9</sup> Margareth Canovan entende que o pensamento arendtiano é marcado por uma séria inconsistência em função da persistência de aspectos elitistas e democráticos em sua obra. Arendt pode ser lida ao mesmo tempo como uma defensora da democracia participativa e como uma elitista à moda nietzschiana. Essa contradição também estaria presente em *Sobre a revolução*, pois na mesma obra encontraríamos a ideia de que a liberdade política é possível apenas para a classe ociosa dos aristocratas (Canovan, 1978, p.15) e a ideia concorrente de que a paixão pela liberdade pública pode ser compartilhada por todos, mesmo pelos “trabalhadores” (idem, p.16). Entretanto, o suposto elitismo arendtiano (em *Sobre a revolução*) se sustenta em uma interpretação equivocada do tema da “elite política”, como se os seus membros fossem cidadãos com certos atributos excepcionais e como se a ausência desses atributos justificasse a exclusão dos demais do âmbito da política. Canovan chega a colocar em questão se Arendt de fato esperaria que os membros da elite política pudessem ser de distintas classes sociais (idem, p.18). Uma leitura mais atenta de *Sobre a revolução* não cai nessa armadilha que Canovan arma para Arendt. Primeiro porque, como vimos, Arendt defende que a exclusão da política não pode ser imposta de fora, mas apenas auto imposta. Em segundo lugar porque Arendt é muito clara em explicitar que a elite política não se confunde com a elite social. Embora enxergue um pendor democrático na análise que Arendt faz das revoluções modernas e do sistema de conselhos, Canovan teima em ler *Sobre a revolução* no mesmo registro de *A condição humana*. Por não perceber a diferença significativa entre as duas obras, principalmente no que diz respeito à noção de “ação” e de “espaço público”, a sua leitura enclausura Arendt numa tensão perpétua (sendo que a ênfase parece recair sobre o elitismo), que teria sido evitada por uma leitura atenta de *Sobre a revolução*. Essa interpretação da obra arendtiana na chave do elitismo republicano se repete em Seyla Benhabib, mais precisamente no terceiro capítulo de *Situating the self*. Curiosamente, a mesma Arendt que lhe fornece instrumentos valiosos para uma reflexão a respeito do juízo moral e político (desenvolvida no capítulo 4 da mesma obra), é escolhida como representante exemplar da tradição republicana em “Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas”. Como Canovan, Benhabib também detecta, na obra arendtiana, uma tensão entre dois modelos: um mais elitista e outro mais democrático. É certo que Benhabib (diferentemente de Canovan) detecta o elitismo arendtiano a partir de *A condição humana* e não de *Sobre a revolução* (Cf. Benhabib, 1992, pp.89-95). No entanto, a escolha de Arendt para representar o modelo republicano é problemática porque ressalta o aspecto agonístico e supostamente elitista de *A condição humana* em detrimento do aspecto democrático da obra de 1963. Parece que o “esquecimento” de *Sobre a revolução* é o preço a se pagar para enquadrar Arendt no modelo republicano.

é a de que os políticos devem estar conectados às bases e as bases devem poder se ampliar. Em *Sobre a revolução*, os conselhos aparecem, assim, como os melhores instrumentos para “romper a sociedade de massas moderna, com sua perigosa propensão a formar movimentos de massa pseudopolíticos, ou ainda, os melhores e mais naturais instrumentos para entremeá-la nas bases como uma ‘elite’ que não é escolhida por ninguém, mas constitui a si mesma” (idem, pp.348-9).

Assim sendo, embora Arendt não se dedique a formular com clareza um modelo de Estado e embora os seus textos não escondam a sempre tensa relação entre representação e participação (Cf. Arendt, 2011, p.347), o potencial democrático que ela detecta no sistema de conselhos se deve ao fato de que ela encontra naquelas experiências concretas procedimentos e critérios mais democráticos, menos excludentes e mais condizentes com o exercício do poder. Poder que surge apenas quando os homens se unem com a finalidade de agir (idem, p.228), livre da dominação. O potencial democrático está no estabelecimento de relações políticas baseadas na igualdade e na reciprocidade (idem, p.236), que fogem, portanto, à lógica tradicional e oligárquica da relação entre governantes e governados. Levando isso em consideração, entendo que os conselhos são menos do que um modelo e talvez sejam “algo mais do que uma metáfora”<sup>10</sup> nos termos de Albrecht Wellmer. O elogio do sistema de conselhos revela que, para Arendt, a democracia se constrói com procedimentos e instituições condizentes com o direito à participação. No contexto

---

10 Empréstimo dessa formulação de Adriano Correia em *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*, p.208. Neste texto, Correia procura lançar luz sobre a nova forma de Estado vislumbrada por Arendt a partir tanto do sistema de conselhos quanto do seu diálogo com Montesquieu. Talvez, diz ele, “possamos conceber como essência desta forma de Estado a fundação de uma estrutura republicana na qual a lei ao mesmo tempo em que circunscreve o espaço político da ação livre estabelece vínculos e canais de comunicação a invocar permanentemente a participação; como princípio de ação, seguramente o desejo de liberdade e de autodeterminação; como experiência fundamental a felicidade pública” (pp.207-8). Assim, um Estado-conselho, tal como Arendt o imagina, “é muito menos do que um modelo, mas possivelmente algo mais do que uma metáfora. Estabelece um antagonismo com a soberania justamente porque seria uma contradição em termos pensar que uma articulação federalista do poder pudesse ser assimilada à unidade da soberania” (idem, p.208). Embora eu não tenha nenhuma divergência com a sugestão de Correia nesse texto a respeito do que seria o Estado-conselho possivelmente vislumbrado por Arendt, a minha análise quer enfatizar que o potencial democrático dos conselhos, como Arendt deixa claro em “Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian Revolution” e em *Sobre a revolução*, repousa, sobretudo, em *procedimentos* mais democráticos de escolha dos representantes. Nesse sentido, entendo que os conselhos são menos do que um modelo, mas significam mais do que uma metáfora para uma “rede de instituições” em que seja possível o autogoverno de participantes livres e iguais, como interpreta Albrecht Wellmer (Cf. Wellmer, 1999, p.92). Parece-me claro que, para Arendt, os conselhos são exemplares pela adoção de procedimentos democráticos, que impedem a exclusão arbitrária e favorecem a adoção de critérios políticos para a escolha dos representantes que não se confundem com critérios apolíticos, comumente adotados no sistema de partidos. Tanto com relação a Correia quanto a Wellmer a minha diferença é apenas de ênfase: pretendo enfatizar que, para Arendt, a democracia se constrói, primeiramente, com procedimentos e instituições. No que diz respeito ao caráter institucional da política em Arendt, me benefico da análise de Renata Romolo Brito em sua tese de doutorado *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*, Unicamp, 2013, especialmente capítulo 3.

da análise sobre a Revolução Húngara, ela conclui que a irrupção dos conselhos, e não o surgimento do sistema de partidos, é “sinal claro da verdadeira sublevação da democracia contra a ditadura, da liberdade contra a tirania” (Arendt, 1958, p.32). Não tivessem esse potencial democrático, não teriam atraído a reação conservadora e a hostilidade das burocracias partidárias (idem, p.30).

Contudo, o potencial democrático dos conselhos não se esgota nos seus procedimentos, mas deve-se também à sua capacidade de fomentar um *ethos* sem o qual a democracia participativa não se consolida. Para Arendt, o espírito público só pode florescer quando os cidadãos têm efetivamente condições de participar dos assuntos públicos (Arendt, 2011, p.303). Desmontada a oligarquia e a dominação, os homens e as mulheres podem se comunicar livremente e expressar as suas opiniões em público (idem, p.289). Os órgãos de autogestão, na medida em que adotam procedimentos e critérios democráticos, permitem o desenvolvimento da “disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e a troca de opiniões” (idem, p.309). A vitória da liberdade liberal, da letargia política e o encurtamento do espaço público não são um mistério, mas se devem a uma deficiência institucional, isto é, à inexistência de canais de participação e de comunicação. Daí que a revolução tem duas tarefas a cumprir, igualmente imprescindíveis: a criação da Constituição e a construção de um novo espaço político onde a paixão pela liberdade e a busca da felicidade pública possam ser exercidas (idem, p.171).

Nas assembleias francesas, tão logo, “por um decreto vindo de cima, as pessoas das seções tiveram de se calar para *apenas ouvir* os discursos do partido e obedecer, elas simplesmente deixaram de aparecer” (Arendt, 2011, pp.309-310, grifo meu). Interessa notar a ênfase que Arendt deposita na destruição deliberada dos canais de participação por aqueles que, à direita ou a esquerda, queriam conservar o “poder” em suas mãos e recusavam-se a compartilhá-lo com o povo. A consequência mais danosa - igualmente almejada - é a aniquilação do espírito revolucionário e a destruição de um ambiente político favorável ao fomento de uma cultura democrática.

## 2. Ethos democrático

Procurei mostrar até aqui que o sistema de conselhos permite a Arendt trazer à tona uma discussão a respeito do aprofundamento da democracia que, para ela, passa necessariamente pela ampliação da participação política, um direito de *todos* os cidadãos. Trata-se agora de analisar os aspectos da cultura democrática que fomenta e é fomentada pela efetiva participação dos cidadãos nos assuntos do governo. A práxis da autodeterminação cria as condições para o surgimento e para a realização da disposição para o discurso argumentativo, do prazer de agir, da solidariedade, da paixão pela liberdade, da paixão pela distinção, enfim, do espírito

público. Pretendo mostrar que, em *Sobre a revolução*, o tratamento que Arendt dá a esses elementos da cidadania “republicana” condiz com a exigência de igualdade e reciprocidade políticas e com a defesa incontestada de que a participação deve ser uma possibilidade para *todos*, sem discriminação. Nesse sentido, são componentes de um *ethos* democrático, não oligárquico, antiautoritário e antielitista.

O traço mais marcante, e do qual parecem depender todos os outros elementos característicos do *ethos* democrático, é a disposição para o debate ou, em outros termos, o “interesse discursivo e argumentativo pelo mundo” (Arendt, 2011, p.125). A disposição para o debate surge da práxis da autogestão, afinal, na medida em que as relações políticas se libertam da dominação e do silenciamento, a pluralidade pode emergir, a diversidade de opiniões aparece no espaço público e a condução da política passa pelo debate e pelo discurso, exigindo mais dos cidadãos do que mera obediência. É uma disposição que surge se e somente se as atividades próprias da liberdade - “expressar, discutir, decidir” (idem, p.297) - puderem se efetivar. A ela se somam outras características da cidadania arendtiana, das quais tratarei a seguir.

### **Solidariedade *versus* compaixão**

De acordo com Arendt, uma das causas do malogro da Revolução Francesa foi a assimilação pelos jacobinos da revolta de Rousseau contra a razão e a consequente elevação da compaixão ao status de virtude política suprema: “se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública com o vigor da sua grandiloquência revolucionária” (Arendt, 2011, p.119)<sup>11</sup>. O tema ganha destaque no momento em que ela analisa o ponto de inflexão da Revolução Francesa, quando da chegada dos jacobinos ao poder, e está diretamente ligado ao modo pelo qual a questão social teria sido tratada a partir desse momento pelos revolucionários. Sabe-se que, para Arendt, a queda da monarquia na França não alterou a relação entre governantes e governados, pois o governo revolucionário não estava interessado nessa transformação política, mas sim em usurpar o poder do povo em benefício próprio, enquanto o povo permanecia sem liberdade política e ainda vergado sob o peso da miséria (idem, p.111). A libertação da tirania teria contemplado apenas uma minoria, os “representantes automeados”, que suprem a ausência de laços objetivos com a maioria da população em uma causa comum

---

11 Não discutirei aqui a justiça e a acuidade da interpretação que Arendt faz de Rousseau neste texto (que é mesmo muito questionável) até porque ela não se empenha num enfrentamento efetivamente filosófico com ele. Se Arendt o elege como oponente é porque o identifica como um ícone da esquerda revolucionária, que, nas páginas de *Sobre a Revolução*, aparece muito mais através dos discursos de Robespierre do que das obras de lavra própria. Interessa, pois, entender o que significa propriamente essa “revolta contra a razão” (marca da esquerda autoritária), para que possamos compreender o que Arendt põe em seu lugar almejando um modo mais democrático de vida política.

lançando mão de um esforço especial de solidarização que Robespierre chamou de “virtude”, transformando a compaixão na mais alta paixão política e na virtude política suprema. Mas a virtude da compaixão “não tinha nada a ver com a liberdade” (idem, p.111).

A compaixão não tem nenhuma relevância política. Enquanto suposta capacidade de se render aos sofrimentos alheios (Arendt, 2011, p.118), ela abole a distância que sempre existe nos contatos humanos e também “o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos” (idem, p.124). Render-se ao sofrimento alheio não tem relevância política porque essa rendição passional faz do outro um *sofredor*, um sofredor que não tem voz, mas apenas sofre. Esse vínculo com o outro que sofre o retira da posição de parceiro em um discurso argumentativo e bloqueia, de ambos os lados, a capacidade e a disposição para qualquer espécie de discurso em que “alguém fala a alguém sobre alguma coisa que é de interesse para ambos, porque é *inter-esse*, é algo *entre* ambos” (idem, p.125).

Nota-se que a recusa da relevância política da compaixão não isenta Arendt do problema da relação com os oprimidos e explorados. Todavia, ela pensa essa relação de maneira marcadamente distinta daquela que detecta na esquerda antidemocrática, pois não é com compaixão que se estabelece essa relação, mas com solidariedade. Pela solidariedade, que não é um sentimento (como a piedade) ou uma paixão (como a compaixão), é que se estabelece “de modo deliberado e desapassionado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados” (Arendt, 2011, p.127). De modo deliberado porque a solidariedade, na medida em que participa da razão, independe de qualquer sentimento ou paixão particular, mas mantém um “compromisso com ideias”: a solidariedade valoriza o outro, todos os outros, enquanto portadores de grandeza e “dignidade humana”. Trata-se, portanto, de um *princípio* capaz de inspirar e guiar a ação e que, por não depender de um sentimento ou de uma paixão particular, abrange imparcialmente todos os outros com os quais estabelecemos uma comunidade de interesses, a despeito da sua fortuna e do seu infortúnio. Noto, entretanto, que a imparcialidade, resultante do compromisso com a “ideia” de dignidade humana, embora tenha um cunho universalista, nem por isso abole a diferença entre os homens, entre fracos e fortes, entre a fortuna de alguns e o infortúnio de muitos. A solidariedade contempla igualmente as particularidades e é por ela que se estabelece uma comunidade de interesses também com os oprimidos<sup>12</sup>.

---

12 Encontramos um exemplo de ação política mobilizada por solidariedade na entrevista de 1970 concedida a Adalberto Reif quando Arendt menciona o episódio dos estudantes universitários que entraram em greve *solidarizando-se* com os trabalhadores da sua universidade que estavam com salários defasados. Tratava-se, diz Arendt, de um “ato de solidariedade para com a sua universidade contra a política da administração”, algo “muito positivo”, de acordo com ela. Interessante notar que, da maneira como Arendt o interpreta em 1970, tratava-se de um ato político com motivação moral, levado adiante por uma geração que “descobriu o que o século XVII chamou de felicidade pública, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma outra

A sua peculiaridade em relação à paixão ou ao sentimento é não tratar o outro como *faible*, como alguém que é mais fraco ou que está abaixo, mas como alguém com quem eu posso estabelecer uma comunidade de interesses (idem, p.127). Essa é a característica peculiar da solidariedade: ser capaz de generalização e ao, mesmo tempo, de preservar as singularidades. Em contrapartida, a piedade e a compaixão, porque abolem a distância entre os homens e se afogam em sofrimento e emoção, destroem ambas: os explorados e oprimidos deixam de ser portadores de dignidade e deixam de ser particulares, para serem os “*hommes faibles*”. Assim se abrem as portas não da solidariedade, mas da crueldade; não da política, mas da violência.

A interpretação que Arendt faz do ponto de inflexão da Revolução Francesa é a de que os revolucionários não estavam mais interessados na instauração da liberdade e, alegando compaixão ou piedade com relação ao “povo” despossuído, pisotearam a justiça, atropelaram as leis e desencadearam um turbilhão de violência ilimitada (Cf. Arendt, 2011, p.129). Afinal, “comparada aos imensos sofrimentos da maioria do povo, a imparcialidade da justiça e da lei, a aplicação das mesmas regras aos que dormiam nos palácios e aos que dormiam sob as pontes de Paris, parecia uma farsa” (idem, p.129-30). O que ela nos transmite com isso é que a compaixão tem um forte componente autoritário, tanto porque ela retira do outro a sua voz (o que significa que alguém terá que falar e agir por ele) quanto porque ela clama por soluções rápidas e diretas (o que geralmente funciona como justificção do uso da violência e destruição do direito e da justiça). Se a compaixão não tem relevância política, enfim, é porque evita “os longos e cansativos processos de persuasão, negociação e acordo, que são os processos da lei e da política, e empresta a sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência” (idem, p.125).

Como a questão da compaixão está diretamente vinculada ao tratamento que Arendt dá ao tema da questão social em *Sobre a Revolução*, isso me obriga a uma digressão. Se, por um lado, a crítica de Arendt à elevação da compaixão à virtude política suprema desvela com sagacidade um componente autoritário da esquerda revolucionária - que se arvora o direito de falar por um povo convertido em coletividade singular - por outro lado, é inegável que o tratamento que ela dá à questão social é extremamente problemático nesta e em outras obras. Embora não seja este o tema deste artigo, faço coro com a denúncia da tese extremamente problemática de que “nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da pobreza utilizando meios políticos; nada seria mais inútil e mais perigoso” (Arendt, 2011, p.157). Como Seyla Benhabib, me inclino a subvertê-la nos seguintes termos: nada pode ser mais “urgente do que tentar liberar a humanidade da pobreza por meios

---

dimensão de experiência humana que de certa forma lhe ficaria fechada e que de certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (Arendt, 1973a, p.175).

políticos” (Benhabib, 1996, p.159). Fossemos tratar aqui deste tema, seria importante levar em consideração que o que leva Arendt a essa rígida e inócua separação entre economia e política é uma reação à supremacia da economia sobre a política na tradição marxista com efeitos que ela julga perversos para a liberdade política. Na modernidade, diz ela, “sempre que se acreditou que a história é primeiramente o resultado de forças econômicas, formou-se a convicção de que o homem não é livre e que a história é sujeita à necessidade” (Arendt, 1958, p.29). A rejeição da esquerda revolucionária aos conselhos populares é, para ela, uma prova desse desdém pela liberdade política. Entretanto, interessa sublinhar que, embora Arendt esteja efetivamente impossibilitada de dar repostas adequadas ao problema (político) do combate à desigualdade material, não convém esquecer da sua produtiva análise sobre a precariedade política da pobreza, sendo este um aspecto da obra de 1963 que não ganha destaque na literatura crítica que costuma denunciar com razão a rigidez da separação entre o político e o social. Arendt defende que o combate à miséria é necessário e urgente porque a miséria desumaniza (Arendt, 2011, p.93), mas ainda assim não é suficiente para garantir um modo de vida político conforme a liberdade. A supressão da miséria, se não vier acompanhada da possibilidade efetiva e concreta de inclusão na esfera pública, pode perpetuar a exclusão política. Interessa notar que Arendt (que faz essa reflexão quando questiona o sucesso da Revolução Americana) está operando com algum nível de distinção entre a miséria e a pobreza e o ponto dela é que a conquista das condições de sobrevivência tem um importante significado material e de autopreservação, embora não garanta visibilidade e influência social. Daí a precariedade política dos pobres que, embora possam não estar sob o império absoluto dos seus corpos, ainda assim permanecem à sombra e excluídos da esfera pública (idem, pp.93 e 104). Essa exclusão se deve às exigências do trabalho e da falta de tempo livre para a práxis política, mas não apenas: deve-se também à falta de autoestima e de reconhecimento, que Arendt denuncia emprestando as palavras de John Adams: “o homem pobre tem a consciência limpa, mas mesmo assim ele se sente envergonhado (...) sente-se fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não se apercebe dele. Ele vagueia e perambula ignorado. (...) Ele não é desaprovado, censurado ou repreendido; *simplesmente não é visto*” (idem, p.104). Ou seja, a libertação pode ser condição da liberdade, “mas de forma alguma conduz automaticamente a ela” (idem, p.57). Mais ainda: uma diversidade de constrangimentos se impõem à liberdade, desde fatores ligados à atividade do trabalho exaustivo até a falta de autoestima e de reconhecimento alheio. Em termos políticos a consequência é que quando muito caberá aos pobres a escolha dos seus representantes, signo de uma cidadania restringida e confinada aos limites de salvaguardas negativas que “não abrem de forma alguma a esfera política à maioria” e não conseguem despertar a “paixão pela distinção” (idem, p.104) (tratarei dessa

paixão na próxima seção). Em suma, para o que interessa dentro dos limites deste texto, a precariedade política da pobreza denuncia a precariedade de uma práxis política e de um arranjo político-institucional que perpetua a exclusão da maioria da população da esfera pública, condenando-a à invisibilidade e restringindo a cidadania à escolha dos representantes.

### **As paixões políticas**

Mas se Arendt recusa a pertinência política da compaixão, isso não significa que a política possa prescindir inteiramente da paixão e se resolva apenas em termos racionais, com princípios e compromissos com ideias<sup>13</sup>. Além da solidariedade e da disposição para o discurso argumentativo, a política requer a paixão pela distinção, motivada pelo *desejo* de ser “visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado” pelas outras pessoas (Arendt, 2011, p.163). Mas, novamente, este desejo dificilmente surge nos indivíduos cuja atividade política se reduz às urnas eleitorais (que só tem lugar para um) e que estão excluídos da esfera pública enquanto participantes: aqueles que só podem eleger os seus representantes não têm a possibilidade de desenvolver a “paixão pela distinção” (idem, p.104). Para Arendt, este é um enorme obstáculo para a efetivação de um modo político de vida conforme a liberdade, pois o desejo de distinguir-se, que surge no intercurso com os outros, reivindica respeito pela singularidade e reconhecimento das particularidades.

A paixão pela distinção é uma qualidade do homem político e a distinção aparece no contexto das discussões, deliberações e tomadas de decisão. Em *A condição humana*, Arendt já havia estabelecido que “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2010, p.223). Em *Sobre a revolução*, ela esclarece que a motivação da paixão pela distinção é ser visto, ouvido, comentado, aprovado e *respeitado*. O que o cidadão espera dos demais é que ouçam a sua voz e respeitem a sua perspectiva, a sua opinião. A condição objetiva do seu florescimento na modernidade é a democracia, que salvaguarda a liberdade de discurso (speech) e opinião (Arendt,

---

13 Em linhas gerais estou de acordo com a interpretação de Albrecht Wellmer a respeito do papel do sistema de conselhos na obra de 1963. Ele mostra com clareza a distinção entre Arendt e Habermas no que diz respeito aos limites da democracia baseada em direitos (cf. Wellmer, 1999, pp.94-98) e enfatiza acertadamente o papel central da cultura democrática nas reflexões políticas arendtianas. Contudo, ao tratar dos elementos da cultura democrática, Wellmer negligencia o papel das paixões políticas colocando maior ênfase “na cultura do debate público” (idem, p.98). Não me parece, contudo, que se possa prescindir desse aspecto sem ferir o espírito e a letra da obra arendtiana. Além do mais, se Wellmer está certo ao atribuir a Arendt a expectativa de uma democracia mais substantiva e menos formal, como penso que ele está, essa alternativa, para ser viável, deve vir acompanhada, de acordo com Arendt, do desenvolvimento de certas disposições e também de certas paixões próprias do *ethos* democrático.

1958, p.25)<sup>14</sup>. E antes que se interprete apressada e equivocadamente essa paixão no registro do republicanismo elitista ou do agonismo excludente e anti-universalista, convém notar que, na obra de 1963, esta paixão não condiz com a paixão aristocrática ou “competitiva” que afeta os cidadãos de um espaço político agonístico permeado pelos valores da grandeza política e moral e pelo heroísmo. Ela floresce quando os cidadãos estão reunidos para agir em concerto, através do discurso. Não coincide, portanto, com o desejo de suplantar o outro ou de colocá-lo à minha sombra, mas de conquistar o respeito pela minha voz, o reconhecimento daquilo que eu tenho de distinto, não o reconhecimento da minha superioridade. Se não se trata de almejar a inferiorização do outro ou seu silenciamento é porque eu só posso ser realmente distinto do outro se ele ou ela não for aniquilado na sua singularidade ou silenciado: somente na presença do outro diferente, a minha distinção pode *aparecer* e fazer sentido no espaço público. Em condições democráticas, o desejo de distinguir-se alia-se, assim, ao respeito pelo outro diferente e pelo seu igual desejo de ser visto, ouvido e respeitado. Nesse sentido, não fere, mas é compatível com exigência arendtiana de que o poder se baseie na reciprocidade (Arendt, 2011, p.236). Devemos entendê-la, assim, como uma paixão aliada do processo de formação conjunta da opinião, que requer o efetivo aparecimento no espaço público de uma multiplicidade de vozes e perspectivas singulares, e não como paixão própria de uma “elite republicana” composta por indivíduos proeminentes cujo aparecimento na esfera pública se dá pela performance de feitos nobres.

Esse desejo de reconhecimento é próprio de cidadãos que almejam algo mais do que a felicidade privada e que localizam a sua satisfação também no exercício da cidadania, que têm gosto pela ação em conjunto, que têm paixão pela liberdade. Em *Sobre a revolução*, obra que se dedica a desvelar os potenciais democráticos das revoluções modernas, Arendt defende que uma revolução bem sucedida mantém vivo o espírito revolucionário e permite que a felicidade se realize também em sentido público. Uma cultura que valoriza a felicidade pública teria mais recursos para resistir à consolidação de uma ideologia (“a ideologia especificamente americana”, cf. Arendt, 2011, p.173) que faz do bem-estar privado o objetivo supremo e identifica liberdade com salvaguardas negativas ou com “livre iniciativa”, isto é, com crescimento econômico (idem, p.276). Teria também mais condições de dar um salto além da

---

14 Nos regimes totalitários, essas condições objetivas estão ausentes, uma vez que os canais de comunicação estão bloqueados e dado que “a individualidade ou qualquer outra coisa que *distinga* um homem do outro, é intolerável” (Arendt, 2004, p.508): “o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas *um indivíduo*, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações” (idem, p.488). Guardadas as devidas diferenças, quando a Revolução Francesa atinge o seu ponto de inflexão, a paixão pela distinção também não encontra condições favoráveis ao seu aparecimento, afinal não havia mais espaço para discussões e deliberações, bastava Robespierre “ouvir a voz do povo”, que a ele era revelada, “numa inspiração de rousseunismo” (Arendt, 2011, p.164).

democracia formal no sentido da *efetiva* realização dos direitos políticos, ou seja, da liberdade de expressão, reunião e associação (idem, p.277). Um modo político de vida conforme a liberdade não exige, portanto, apenas as capacidades de generalização e a imparcialidade, próprias da razão, pois tem também um ancoramento no desejo, no prazer em falar, em agir, em discutir e deliberar, que proporciona felicidade aos homens enquanto cidadãos e os encaminha às assembleias (idem, p.165).

### 3. Conclusão

Neste texto eu procurei mostrar que, em *Sobre a revolução*, Arendt recorre ao sistema de conselhos não para propor um modelo pronto e acabado de sistema político, mas para denunciar a restrição da cidadania nas democracias representativas atuais em prejuízo tanto da ampliação da participação quanto da formação de uma cultura política que valoriza a liberdade positiva. Os conselhos interessam a Arendt enquanto eventos que desvelam um desejo que teima em aparecer em momentos distintos da história, o desejo de participação. Embora o diagnóstico da obra de 1963 seja bastante negativo, a reiterada aparição dos conselhos revela que a ação não está definitivamente bloqueada. Os conselhos a interessam ainda na medida em que permitem colocar em questão e desnaturalizar procedimentos excludentes e critérios inadequados para a escolha dos representantes, adotados, via de regra, na democracia representativa baseada no sistema de partidos. É também nos conselhos e nas assembleias revolucionárias que Arendt detecta os elementos da cultura democrática, que pode florescer apenas em condições de ampliação do espaço político e de institucionalização da liberdade. Essas reflexões políticas de Arendt são marcadas pela primazia da práxis política da autogestão, indicando a precariedade de uma democracia que garante apenas formalmente certas liberdades sem proporcionar espaços concretos para o discurso e para a ação e sem proporcionar as condições objetivas e institucionais para o surgimento da solidariedade, da paixão pela distinção e da paixão pela liberdade.

Propus, assim, uma leitura de *Sobre a revolução* que lança luz e se empenha em compreender dois aspectos desta obra: (1) a tese de que uma democracia pautada pelos direitos individuais e civis e pelo bem-estar individual é precária se não proporcionar condições de realização do direito à participação<sup>15</sup>; (2) a tese de que

---

15 Como aponta acertadamente Newton Bignotto, o pensamento de Arendt “estaria muito próximo daquele de alguns constitucionalistas contemporâneos liberais e mesmo de alguns positivistas jurídicos se se limitasse a afirmar o papel da Constituição na construção das sociedades democráticas, que procuram traduzir institucionalmente a defesa da liberdade” (Bignotto, 2011, p.54). Bignotto pretende mostrar que, a despeito das limitações historiográficas de *Sobre a Revolução* (limitações que se revelam na análise do suposto sucesso da Revolução Americana e do fracasso da Revolução Francesa, que não teria legado para a posteridade nada mais do que “desenlace sangrento do Terror” [idem, p.48]), a sua grande “contribuição para o pensamento político contemporâneo é

a formação de um *ethos* democrático depende de instituições políticas apropriadas (apropriadas à sobrevivência do espírito revolucionário). Mas não é apenas isso que Arendt tem em mente. Mais ainda, a obra de 1963 quer mostrar que a restrição da cidadania é um projeto daqueles que não estão dispostos a abrir mão do seu “poder”, daqueles que temem, à direita e à esquerda, o poder revolucionário do povo (idem, pp.192 e p.276). A obra fala também do medo da revolução aliado ao imperativo da dominação. Daí Arendt atacar ao mesmo tempo o “realismo” da direita conservadora e o “sonho” de uma sociedade sem conflitos sustentado pela esquerda marxista (idem, p.312). O “realismo” da direita e o “sonho” socialista ou comunista da instauração do paraíso na terra (idem, p.331) têm em comum um pendor autoritário que se manifesta, no primeiro caso, na descrença de que a maioria tenha capacidade para formar juízo político, e no caso da esquerda antidemocrática, no confisco da voz alheia que transforma a sociedade numa singularidade coletiva. Ambos afrontam a ideia elementar de que a política se baseia no *fato* da pluralidade humana (Arendt, 2009b, p.144). Com motivações distintas, emerge de ambos os lados uma concepção

---

a sua afirmação de que toda a fundação de um novo regime de leis depende não apenas de sua tradução na forma de uma Constituição, mas também de seu enraizamento simbólico e imaginário” (idem, p.41). Ou seja, Arendt vai além de ver a república como um regime de leis: mais do que isso, “ao mostrar a dimensão simbólica e imaginária da criação de uma nova forma política, ela demonstra que o ato de fundação, que se consolida por meio de um texto constitucional, só será capaz de assegurar a liberdade se for capaz de gozar da *adesão e do apreço de todo corpo político*” (idem, p.57, grifo meu). E para que isso se efetive, não há como eliminar os riscos da ação e a possibilidade mesma da destruição da política. É enfatizando o tema da fundação que Bignotto pretende defender que Arendt dá enorme contribuição ao pensamento republicano, pois ao mesmo tempo em que herda as aspirações libertárias das revoluções do século XVIII, “soube ver na deriva do Terror uma das possibilidades inscritas em movimentos que perdem a capacidade de se guiar pela liberdade” (idem, ibidem). Assim sendo, ainda que Bignotto reconheça as limitações da análise arendtiana da Revolução Francesa, conclui que “suas referências à Revolução Francesa são preciosas por incorporar aos cenários da política contemporânea a possibilidade da destruição da política no curso de processos que se iniciaram sob a bandeira da liberdade e da igualdade” (idem, ibidem). Embora Bignotto acerte ao distanciar o constitucionalismo arendtiano do liberal e apontar, com razão, para o perigo da destruição da política, discordo da tese de que a maior contribuição de *Sobre a Revolução* para a política contemporânea esteja no modo como Arendt pensa a fundação. A fundação é, sem dúvida, um tema importante da obra e é plenamente compreensível que atraia a atenção de autores que, como Bignotto, estão buscando as suas relações com o pensamento republicano. Contudo, diferentemente de Bignotto, não penso que o tema da fundação seja o elemento mais produtivo da obra e nem mesmo a sua maior contribuição para o pensamento político contemporâneo. O que nos aborda mais de perto talvez seja menos o problema do início e da fundação de novos regimes (e da sua inevitável arbitrariedade) e mais a preocupação de Arendt em mostrar que a democracia requer, para além de leis, instâncias participativas institucionalmente consolidadas, *locus* do exercício da liberdade e da preservação do espírito revolucionário. Arendt vai muito mais longe do que apontar para as possibilidades da destruição da política inscritas na “fundação”, ela quer mostrar que a vida política efetivamente democrática requer também o desenvolvimento de uma cultura democrática que não se consolida a menos que os cidadãos tenham realmente a chance de participar no governo. Além do mais, diferentemente da interpretação republicana de Bignotto, entendo que Arendt não vincula o sucesso da democracia à exigência de adesão e apreço de *todo* o corpo político. Essa não é uma exigência arendtiana, embora tenda a ser uma exigência republicana: para ela, que não conta com a homogeneidade política, importa que ninguém seja excluído arbitrariamente do espaço público.

da política que não se acomoda ao fato da pluralidade, que não sabe conviver com os longos processos de persuasão, negociação e acordo que são a marca dos processos da lei e da política, e que exclui *deliberadamente* a maioria dos processos decisórios. Um sinal disso é que os dois extremos do espectro político resistem ao sistema de conselhos (Arendt, 2011, pp.312 e 342). Por quê? Porque os conselhos trouxeram a esperança de uma transformação do Estado pela instauração de uma nova forma de governo efetivamente democrática “que permitisse a cada membro da sociedade igualitária se tornar um ‘participante’ nos assuntos públicos” (idem, p.331), mas isso nem a direita conservadora nem a esquerda revolucionária estavam dispostas a aceitar.

A resistência e a reação contra a transformação da “estrutura da esfera política” (Arendt, 2011, p.52), que Arendt detecta no desenrolar das revoluções modernas, frustra a ambição pela igualdade que motivou essas mesmas revoluções. Os estados constitucionais são mais favoráveis à liberdade política do que as ditaduras, a tirania ou os estados totalitários, mas nem por isso são imunes a essa resistência. Neles também se vê ameaçado o desenvolvimento de uma cultura democrática, o recurso mais potente para o aprofundamento da democracia. Para terminar, vale lembrar que a paixão pela liberdade tem a ver com o *prazer* de poder falar e ouvir e nisso talvez consista o seu enorme potencial para desafiar formas consolidadas de dominação, afinal, ela surge entre homens livres “que não pertencem a um senhor” (idem, p.169). Trata-se de uma paixão condizente com a aspiração à igualdade, terrivelmente ameaçadora para as elites que querem conservar o poder em suas mãos.

## Referências

- Arendt, H. (1958). Totalitarian Imperialism: reflections on the Hungarian Revolution. *The journal of politics*, 20(1), pp.5-43.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Crises da república*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2004). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2009a). *Da violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (2009b). “Introdução na Política”. In: *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel.
- \_\_\_\_\_. (2010). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Benhabib, S. (1966). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- \_\_\_\_\_. (2002). “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas”. In: *Situating the self, Gender, community and postmodernism*

- in contemporary ethics*. New York: Routledge.
- Bignotto, N. (2011). Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O Que nos Faz Pensar* (PUCRJ), 29, pp.41-58.
- Brito, R.R. (2013). *Direito e política na filosofia de Hannah Arendt*. Tese de doutorado, IFCH, Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- Canovan, M. (1978). The contradictions of Hannah Arendt Political Thought. *Political Theory* 6(1), pp.5-26.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Correia, A. (2014). *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra.
- Habermas, J. (1995). Três modelos normativos de democracia. *Lua Nova*, 36, pp.39-53.
- Sitton, F. J. (1987). Hannah Arendt's argument for council democracy. *Polity*, 20(1), pp.80-100.
- Sternberger, D. (1977). The sunken city: Hannah Arendt's idea of politics. *Social research*, 44(1), pp.132-146.
- Wellmer, A. (1999). Hannah Arendt on Revolution. *Revue Internationale de Philosophie*, 53(208), pp.207-22.

Recebido em: 01.10.2016

Aceito em: 17.11.2016

# Hannah Arendt y la “revolución conservadora”: filosofía, revolución y modernidad

Hannah Arendt and the “conservative revolution”: philosophy,  
revolution and modernity

Paula Hunziker

paulahunziker@hotmail.com

(Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina)

**Resumen:** El presente texto se propone analizar la crítica arendtiana de la lectura romántica de la ilustración, como se desarrolla en el artículo “What is existential Philosophy?” (1946), en tanto una clave de lectura fundamental para entender, no sólo los principios filosóficos de su crítica del existencialismo político, especialmente el de Heidegger, sino también algunos de los problemas que conducen directamente a su obra de los años cincuenta, y que subyacen en ella.

**Palabras clave:** romanticismo; existencialismo; revolución conservadora.

**Abstract:** This article aims to analyze Arendt's critique of romantic readers of Kant, as it develops in the article “What is Existential Philosophy” (1946). This review is a fundamental key to understanding not only the philosophical principles of her criticism of political existentialism, especially those held by Heidegger, but also to some of the problems that lead directly to her work of the fifties, and underlying it.

**Keywords:** romanticism; existentialism; conservative revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p51-66>

En la introducción a su libro *Sobre la Revolución*, Hannah Arendt señalaba que, si bien el siglo veinte había sido asaltado por guerras y revoluciones, “nos parece más que probable que la revolución, a diferencia de la guerra, nos acompañará en el futuro inmediato (...) En la conciencia que divide al mundo actual y en la que tanto se juega, la victoria será para los que comprendan el fenómeno revolucionario” (Arendt, 1990, pp.17-8).

El presente trabajo se propone contextualizar el origen de la necesidad arendtiana de establecer la diferencia entre “revolución” y “guerra” no exclusivamente en el horizonte brindado por su diálogo crítico con el marxismo como proyecto político (que se inicia con el trabajo póstumo sobre Marx de principios de los cincuenta), sino en aquel provisto por un conjunto inquietudes vinculadas con la urgencia de tomar distancia de ciertos elementos de su espacio de formación,

especialmente aquel configurado por la denominada “revolución conservadora”. Según nuestra perspectiva, esta necesidad aparece bajo la figura de una temprana crítica política de la *Existenz Philosophie*, cuya figura más notable (pero no exclusiva) es el filósofo alemán Martin Heidegger. Efectivamente, es en un artículo de 1946, “What is Existential Philosophy?”, el que dibuja las coordenadas de la temprana interpretación, según la cual, si la *Filosofía de la existencia* es reconocida como la única corriente que en el espectro contemporáneo asume un horizonte “post-metafísico”, en general lo hace en un marco problemático definido por la lectura romántica de la filosofía kantiana, que arrastra a sus representantes a una serie de paradojas en las que subyace la incapacidad de dar visibilidad a un horizonte político de reflexión.

El horizonte que con esta reflexión se abre es sistemáticamente distorsionado por aquellos que, como Martin Jay, realizan una crítica de la clave “político-existencialista” del pensamiento de Hannah Arendt - que recibe el atenuante de ser un “existencialismo político blando” -, caracterización que le permite realizar una crítica fuerte respecto de los supuestos que la autora presumiblemente compartiría con los denominados “conservadores revolucionarios” de principios de siglo veinte, los maestros alemanes de la propia filósofa judío-alemana. Apelando de modo clave al texto de 1946, Jay señala que en éste,

Hannah Arendt deja claro su convencimiento de que la tradición que arranca con Schelling y Kierkegaard y culmina con los que fueron sus maestros en los años veinte es la filosofía de la era moderna (...) Aunque no hace ninguna referencia directa a las implicaciones políticas de la *Existenzphilosophie*, con nuestra perspectiva podemos ver que muchos de los temas explícitos en su obra posterior se desarrollan en términos estrictamente filosóficos en este ensayo. Su desagrado hacia la tradición hegeliano-marxista, y por supuesto hacia el racionalismo en general, su énfasis en la importancia de los nuevos comienzos a partir de la nada, su fe en el papel de los hechos por oposición a la contemplación pura, su acuerdo con el énfasis de Jaspers en la comunicación intersubjetiva como origen de un nuevo humanismo, su insistencia de que la filosofía debe trascender el historicismo, todos estos elementos iban a figurar de forma prominente en sus ideas sobre teoría política (Jay, 2000, pp.150-1).

En este contexto polémico, nos proponemos poner en cuestión la hipótesis sostenida por Martin Jay, utilizando como hilo conductor el artículo de 1946, y, especialmente, la interpretación de M. Heidegger que allí se desarrolla. La idea central que intentamos sostener es que el artículo de Arendt: (1) da indicaciones precisas sobre “las implicaciones políticas de la Filosofía de la existencia”; (2) que son precisamente estas implicaciones, las que permiten pensar en la obra de Arendt como una crítica política del existencialismo, en tanto última figura de una modernidad perdida en sus extremos, la que no logra salir de las aporías del “mundo” kantiano; (3) que esta crítica ofrece algunas de las bases para pensar su posterior meditación sobre el “espectador” filosófico post-revolucionario.

## I. De la estetización de la guerra, a las trampas de la lectura romántica de Kant

Si en *The Origins of Totalitarianism*, los principales representantes de la filosofía de la existencia alemana son convocados como portadores de una peligrosa “estetización de la guerra” y de la violencia - las que aparecen como el espacio existencial para una experiencia radical, que rompe con los falsos presupuestos la filosofía ilustrada y de la sociedad burguesa -, “¿Qué es filosofía de la existencia?” ofrece algunas posibles explicaciones de esta actitud, que Arendt retrotrae a la lectura romántica temprana de la filosofía kantiana, así como a sus intentos de “superar” las aporías del “mundo que Kant nos legó”, proyecto en el que incluso se halla atrapada la filosofía de Martin Heidegger<sup>1</sup>. Así, durante los años cuarenta, el “romanticismo” aparece, por una lado, como parte del “clima cultural” del período de entre-guerras - tanto en Francia como Alemania -, que permite describir cierta tipología del intelectual fascinado con la realidad de la guerra; por otro, en un sentido más general - que se articula el desarrollo de una genealogía de las principales corrientes filosóficas contemporáneas -, como una interpretación del hombre, del mundo y de la historia que explica la ceguera teórica de ciertos pensadores centrales del siglo veinte - Heidegger y Sartre, entre los más significativos - ante la realidad política del totalitarismo, deudora de otra más elemental, sobre la “profundidad en que la política está anclada”. Además, no deja de ser significativo que ya en este texto, el síntoma más radical de esta ceguera se encuentra en una lectura de la “modernidad filosófica” que elimina la dimensión y la diferencia política del proyecto ilustrado, así como las posibilidades prácticas y teóricas que este fenómeno abre para pensar la condición humana. En este marco, lo que parece sugerirse es que es Kant quien debe leerse de nuevo, contra las protestas de las filosofías románticas de la ruptura - como aquel que sabe leer - en un intento no exento de aporías ilustrativas - la diferencia política y filosófica entre “guerra” y “revolución”, tema que será explícitamente tematizado muchos años después en las *Lectures* (cf. Arendt, 1982, p.61).

El centro de la preocupación crítica de la autora reside, precisamente, en aquello que valora como la perspectiva más “novedosa” dentro de las tendencias de la Filosofía contemporánea; aquella que denomina “Filosofía de la existencia” [*Existenz Philosophie*]: “En el cambio de la palabra ser por existencia, se oculta de hecho uno de los problemas capitales de la filosofía contemporánea” (Arendt, 2005c, pp.163-4)<sup>2</sup>. No obstante su novedad, uno de los aspectos centrales del texto

---

1 M. Jay desconoce el costado irónico del texto de Arendt, dado que señala que, para la pensadora, la filosofía de la existencia es la filosofía de la era moderna. Con ello, pierde de vista la distinción fundamental entre la filosofía kantiana y su lectura romántica; y por medio de la misma, la crítica política de la filosofía de la existencia, cf. Jay, 2000, p.151.

2 “What is Existential Philosophy?”. En: *Essays in Understanding, 1930-1954*. En adelante *WEP?* y *EU*, respectivamente. Todas las traducciones al español corren por cuenta de la autora.

es mostrar su compleja inscripción en el seno de los problemas abiertos por Kant, “el auténtico fundador, aunque casi secreto, de la filosofía contemporánea y que hasta hoy ha seguido siendo su rey secreto” (WEP?, p.168).

Según esta perspectiva, la crítica kantiana erosiona el centro de la filosofía tradicional, esto es, aquello que Arendt entiende como el supuesto básico de “la antigua unidad entre ser y pensar”:

La unidad de pensar y ser tenía por supuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia* (...) La demostración kantiana de la estructura antinómica de la razón y su análisis de las proposiciones sintéticas, que prueba cómo en toda proposición en que se dice algo acerca de la realidad vamos más allá del concepto (de la *essentia*), habían ya desposeído al hombre de su antiguo acogimiento al ser. Tal acogida en el ser había quedado intacta en el propio cristianismo, que se limitó a reinterpretarla en el seno del “plan divino de salvación”. Ahora, sin embargo, el hombre no podía ya estar seguro ni del sentido ni del ser de este mundo cristiano terreno, como tampoco del ser eternamente presente del cosmos antiguo, y hasta la definición tradicional de la verdad como *aequatio intellectus et rei* había quedado desbaratada (WEP?, p.168).

La mirada de Arendt se posa en una serie de cuestiones, que indican la peculiaridad del horizonte en que cabe pensar sus inquietudes mayores: circunscribir y desarrollar los supuestos, las aporías y las consecuencias que subyacen a los intentos de continuar o polemizar con la “solución” aportada por Kant, al “no estar en casa” promovido por un mundo radicalmente secularizado, teniendo como horizonte fundamental lo que la autora advierte como el proyecto que habita en su centro:

La demolición por Kant del concepto antiguo de ser tenía por objetivo la instauración de la autonomía del hombre, lo que él llamaba la dignidad del hombre. Kant es el primer filósofo que quiere comprender íntegramente al hombre en función de una legalidad propia suya, y que trata de desligarle del orden general del ser en el cual sería una cosa entre cosas (incluso si como *res cogitans* se le opone a la *res extensa*). Aquí se instaura en el pensamiento “la mayoría de edad del hombre” (...) y no es ningún accidente que esta clarificación filosófica de la mayoría de edad del hombre coincidiera con la Revolución francesa. Kant es en verdad *el* filósofo de la Revolución francesa (WEP?, p.170).

Son las aporías internas, así como el destino trágico de este proyecto filosófico-político de “autonomía del hombre” los que Arendt remarca una y otra vez, especialmente las derivas teóricas antikantianas que se desarrollan durante el siglo diecinueve:

tan decisivo fue para el desarrollo del siglo diecinueve el hecho de que nada sucumbió más rápido que el nuevo concepto revolucionario del *citoyen*, como lo fue para el desarrollo de la filosofía postkantiana el que nada sucumbiese más rápido que este nuevo concepto de hombre que acababa de germinar (WEP?, p.170).

La “filosofía de la existencia”, que da título a este artículo, es precisamente la que consume esta muerte, al ir con Kant, más allá de Kant:

La demolición kantiana del antiguo concepto de ser dejó el trabajo a medias. Destruyó la antigua identidad de ser y pensar y, con ella, la idea de armonía preestablecida entre hombre y mundo. Lo que Kant no co-destruyó, sino que implícitamente conservó, fue el concepto de ser como lo que está pre-dado y a cuyas leyes el hombre se encuentra sometido en todo caso; concepto éste igualmente antiguo y unido de la manera más íntima a esa armonía. Pero tal idea de ser sólo era soportable para el hombre en tanto que, en el sentimiento de acogida al ser y de pertenencia al mundo, conservaba cuando menos la certeza de poder conocer al ser y poder conocer el curso del mundo. En éste descansaba el concepto de destino de la Antigüedad, y en general el de toda la historia de Occidente hasta el siglo diecinueve (...) sin este orgullo del hombre, la tragedia habría sido tan imposible como la filosofía occidental (WEP?, pp.170-1).

Así, el desarrollo de la filosofía post-kantiana es estimulada por la percepción de que Kant ha llevado a cabo una “crítica de la metafísica” “dejada a medias”. No obstante haber destruido la coincidencia clásica entre esencia y existencia, el filósofo no opta por desbaratar sin más todo orden de normas necesarias, sino que su sistema conserva precisamente ese carácter del antiguo ser - su carácter de necesidad y universalidad - sólo que sin su “realidad” (en sí) capturable por conceptos. Según esto, el “ser pre dado del hombre” es equivalente a la asunción de una “condición humana normada” -es decir, sometida a normas en todos los planos (teorético y práctico) - que aún denota la filiación kantiana a la ontología clásica.

Son las dificultades implicadas en la posibilidad de articular esta solución kantiana con el proyecto de una “autonomía del hombre”, el origen de la crítica a Kant realizada por aquellos pensadores que forman parte de lo que Arendt denominará “Filosofía de la existencia”; tradición que precisamente en nombre de la “existencia” protesta y elimina esa dimensión del ser que el filósofo alemán, haciendo el trabajo a medias, habría dejado en pie<sup>3</sup>.

Al realizar esta protesta y eliminación, lo que la Filosofía de la existencia consume es una transformación del propio concepto de ser, piedra de toque de la obra del último Schelling. Nos referimos a lo que Arendt entiende como la identificación del “ser” con el “ser individual absoluto” que se realiza en la filosofía de este último:

Lo que Kant no comprendió al demoler el antiguo concepto de ser, fue que al mismo tiempo había puesto en cuestión la realidad de lo que no fuera sólo individual; y que tal demolición implicaba, en efecto, lo que Schelling podía ahora decir directamente: “No existe nada universal sino sólo lo individual, y el ser universal existe sólo si es el ser individual absoluto”. Con esta posición, que se seguía inmediatamente de Kant, se negaba de un golpe el reino absoluto de ideas y valores universales captables por el

---

<sup>3</sup> Arendt entiende que el “existencialismo” contemporáneo, tanto en su versión francesa como alemana, tiene sus raíces en la lectura romántica de Kant - en este texto señala explícitamente al último Schelling -, si bien como movimiento debe su origen a la “filosofía alemana contemporánea, que conoció un renacimiento nada más acabada la I Guerra Mundial”. Para la influencia que este movimiento tuvo en Francia: Arendt, 2005a, pp.192-3.

hombre por medio de la razón, y se colocaba al hombre en medio de un mundo en que ya no podía sostenerse en nada; ni en su razón, que patentemente no bastaba para el conocimiento del ser; ni el ideal de su razón, cuya existencia no era demostrable, ni en lo universal, que de nuevo existía únicamente como individuo humano (WEP?, pp.169-70).

Precisamente en nombre de la identificación del ser con el ser individual absoluto, la Filosofía de la existencia extrae consecuencias absolutamente antikantianas. En primer lugar, ello significa el abandono de la filosofía kantiana del “pensamiento puro” -una filosofía “negativa” - por una clarificación de la “existencia como puro hecho de ser”; lo cual implica igualmente el “abandono de la vida contemplativa” como paradigma existencial que no puede dar razón de “lo contingente y la realidad efectiva de las cosas”. En segundo lugar, aquí debe situarse el origen de “la rebelión de los filósofos contra la filosofía”, actitud que da forma a una desconfianza respecto del “mero pensamiento”, que caracterizará sus actitudes propiamente “modernistas”. En efecto, esta desconfianza, conducirá o bien a la Filosofía hegeliana y sus epígonos, o bien a la Filosofía de la existencia y sus paradojas. Tanto la filosofía hegeliana -que implica el último intento de restaurar la filosofía clásica reconciliando el pensamiento con la existencia a través del “desarrollo histórico” -, como la filosofía de la existencia -que asume que esto ya no es posible, incluso haciendo de esta imposibilidad el centro de sus reflexiones -, comparten esta inicial desconfianza:

De ahora en adelante, la palabra existente se emplea siempre en oposición a lo sólo pensado, a lo que sólo es objeto de consideración teórica; como lo concreto, en oposición a lo sólo abstracto; como lo individual en oposición a lo sólo universal. Y esto significa ni más ni menos que lo siguiente: que la filosofía que, desde Platón pensaba sólo en conceptos, se llena de desconfianza hacia el concepto como tal. Desde este momento los filósofos no han llegado nunca a desembarazarse del todo de la mala conciencia de hacer filosofía (WEP?, p.170).

Por otra parte, si la articulación de un filón clásico del pensamiento kantiano - que habría que entender como una cierta persistencia de determinadas características que definen al ser clásico - con la “modernidad” - como proyecto de autonomía del hombre -, provee a Kant de una cierta seguridad en un “mundo que ya no es patria”, provocando con su solución la protesta encendida de sus inmediatos lectores alemanes, igual fortuna tendrá su Filosofía Práctica kantiana, especialmente las paradojas de la relación entre la autonomía de la razón moral - que tiene como su centro normativo la articulación *a priori* entre “libertad” y “ley moral” -, y la historia como lugar imposible de su realización:

Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo de ser, vale a fortiori a propósito del nuevo concepto de la libertad del hombre, en el que está ya prediseñado el enfoque moderno de su falta de libertad (...) Tan pronto como la acción

humana sale de la subjetividad, que es libertad, entra en la esfera objetiva, que es causalidad, y pierde su carácter libre. El hombre libre en sí está irremisiblemente dejado al curso de una naturaleza que le es ajena, librado a un destino que le es contrario, que destruye su libertad. Así queda expresada una vez más la estructura antinómica de la existencia del hombre en la medida en que discurre en el mundo. Cuando Kant hacía del hombre señor y medida de los hombres, lo rebaja al mismo tiempo a esclavo del ser. Contra esta degradación han protestado cada uno de los filósofos posteriores a Schelling. Y de esta humillación del mismo hombre que era convocado a su madurez se ocupa la filosofía contemporánea hasta hoy. Es como si nunca antes se hubiese enaltecido tanto al hombre y como si nunca antes hubiese el hombre caído tan bajo (WEP?, p.171).

Así, la filosofía kantiana de la “mayoría de edad” parece dejar como herencia una estructura antinómica del ser humano, en cuyo marco una modernidad radicalizada - en la que cabe inscribir a pensadores como Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Camus - intentará unir, por medio de la equiparación entre “ser” y “existencia”, aquello que en la obra del filósofo alemán aparece como una vida patológicamente escindida que no encuentra su lugar ni en una postulada libertad subjetiva, y ni en una realidad objetivada en términos de leyes físico-matemáticas:

Desde Kant, todas las filosofías han contenido, de un lado, un elemento de rebeldía y, de otro, algún concepto franco u oculto de destino. Hasta el propio Marx, que quería, en sus propias palabras, dejar de interpretar el mundo y cambiarlo, se sitúa como en el umbral de un nuevo concepto de ser y de mundo, en el cual el ser y el mundo dejan de ser reconocidos como sólo previamente dados y pasan a serlo como posible producto del hombre. No obstante lo cual, el propio Marx huía a escape hacia la antigua acogida en el ser cuando explicaba que la libertad consistía en la comprensión de la necesidad; y devolvía así al hombre, que al perder su puesto había perdido también su orgullo de ser, una dignidad con la que en realidad ya no sabía qué hacer. El *amor fati* de Nietzsche, la resolución heideggeriana, la rebeldía de Camus de afrontar la vida pese al absurdo de la *condition humaine*, absurdo que consiste en la condición apátrida del hombre en el mundo, no son todos ellos otra cosa que intentos de rescatar al hombre y re-acogerlo. No es accidental el que los gestos heroicos se hayan convertido desde Nietzsche en la pose de la filosofía; y algún heroísmo sí que exigía el vivir en un mundo como el que Kant legó (WEP?, pp.171-2).

De modo más bien oblicuo, sobre todo en la *gigantomaquia* de los maestros alemanes con la que finaliza este texto -Jaspers versus Heidegger- la autora parece señalar que una filosofía verdaderamente contemporánea no puede ir por detrás del proyecto político que está en el centro del laberinto kantiano. Sin desconocer los señalamientos y protestas de la Filosofía de la existencia, Arendt parece estar sosteniendo que ninguno de sus representantes - con la sólo excepción de Jaspers - logra “salir” de las aporías kantianas sin abandonar el sentido último de lo que ella valora como el corazón de su filosofía:

Las filosofías más recientes, con sus heroicas poses modernistas, muestran, con sólo una excesiva claridad, que en numerosas direcciones estaban, desde luego, en condiciones de pensar a Kant hasta el final, pero sin dar un solo paso más allá de él

- dando más bien la mayoría de ellas, de manera coherente y desesperada, algunos pasos atrás respecto de Kant -. Pues todas ellas, con la única gran excepción de Jaspers, han abandonado en algún momento el concepto kantiano fundamental de la libertad y dignidad del hombre (WEP?, p.172).

## 2. Los problemas de una “politización” de la existencia

Dado que nos concentramos en la dimensión crítica del artículo de 1946, no abordaremos la excepcionalidad de Jaspers - que justamente tiene que ver con su fidelidad a los ideales políticos kantianos<sup>4</sup>. Aquí, nos detendremos en la lectura arendtiana de un Heidegger “filósofo de la existencia”, pues es precisamente por esta vía que es posible pensar las razones más profundas de la distancia arendtiana respecto del “existencialismo”, cuyas raíces sería necesario situar en la alternativa más novedosa al intento hegeliano de eliminar las aporías kantianas: la filosofía de S. Kierkegaard.

Cuatro aspectos del derrotero básico de la obra de Kierkegaard son relevantes para analizar la deuda fundamental que, según Arendt, Heidegger mantiene con el filósofo danés. En primer lugar, la identificación del “individuo” que no encuentra lugar en el todo como centro de la “existencia” -pura facticidad del existir que la razón no puede anticipar ni resolver en algo puramente pensable-; en segundo lugar, la definición de la labor filosófica como una tarea existencial antes que meramente “teórica”, orientada a “hacer individual” lo general; tarea que se confunde con la propia vida como un arte de “subjetivación” orientado a hacer realidad de “modo paradójal” las estructuras generales de la vida, en oposición a su mera consideración teórica. Por último, la centralidad de la experiencia a partir de la cual se enciende la “pasión por la subjetivación”: la angustia por la muerte, el pensamiento sobre la muerte que permite desligar al individuo del mundo y del vivir cotidiano con los hombres. Sobre esto, Arendt comenta: “el supuesto, es que el pensamiento de que un día no existiré ha de disipar, así mismo, mi interés por lo que existe” (WEP?, p.174).

Los problemas de la presencia de Kierkegaard en Heidegger surgen, según la autora, porque si en el primero la acción de subjetivarse lleva a la asunción de una existencia paradójal que conduce directamente “fuera de la filosofía”, la reflexión posterior del autor alemán retomará los “contenidos concretos” de esta anti-filosofía - “la muerte como garante del *principium individuationis*”, la “contingencia como garante de la realidad”, “la culpa como categoría de toda acción humana” - como base para intentar revivir “pese a Kant y contra Kant”, la “filosofía sistemática

---

<sup>4</sup> La *gigantomaquia* entre Jaspers y Heidegger es una clave fundamental para evaluar el destino de la meditación arendtiana, que se construye en un diálogo con - así como en distancia progresiva de - ambos pensadores. Si bien en este texto la figura de Jaspers aparece retratada con los tintes heroicos del humanista fiel, Arendt no dejará de reconocer sus límites.

enteramente en el sentido de la tradición” - como ontología fundamental - “a partir de los contenidos que proceden de la revuelta contra la filosofía” (WEP?, p.176)<sup>5</sup>. Las tensiones de la empresa heideggeriana son ocasión de una aguda mirada, en la que se destacan los supuestos y consecuencias anti-kantianas de la operación fundamental que asoma en la postulación de la “temporalidad” como sentido del ser; esto es, la identificación entre “ser” y “nada”:

Heidegger nunca ha establecido su ontología, pues el segundo tomo de *Ser y Tiempo* nunca ha llegado a aparecer. A la pregunta por el sentido del ser ha dado la respuesta provisional y en sí misma incomprendible de que el sentido del ser es la temporalidad. Implícito en ello estaba, y quedó fundamentado en el análisis del ser-ahí (es decir, del ser del hombre) como determinado a partir de la muerte, que el sentido del ser es la nihilidad (...) Si el problema de la nada lo miramos en el contexto de una revuelta de la filosofía contra la filosofía de la pura consideración teórica (...) sobre su base, el hombre puede imaginarse que se comporta respecto del ser que le viene pre-dado, no de otro modo que como se comportó el Creador antes de la creación del mundo, el cual fue creado, como bien sabemos *ex nihilo* (WEP?, pp.176-7).

Llama la atención que sea en éste párrafo, donde M. Jay cree ver uno de los aspectos de mayor afinidad de Arendt con el pensamiento de Heidegger, sobre todo teniendo en cuenta que sirve de introducción para una de las críticas más ácidas respecto de un proyecto que ella define como el de “resituarse” la ontología en el sentido tradicional, con las herramientas de la rebelión de los filósofos contra la filosofía. Para la autora, este paso, que supone partir del hombre - ser para quien *esencia* y *existencia* coincidirían- como la nueva llave para la pregunta por el ser del todo, lo disuelve “en una serie de modos de ser fenomenológicamente comprobables”,

Con ello sobran todos esos caracteres del hombre que Kant había esbozado provisionalmente como libertad del hombre y razón, caracteres que surgen de la espontaneidad del hombre y que, en consecuencia, no son fenomenológicamente comprobables - pues, como espontáneos, son más que meras funciones del ser y en ellos el hombre tiende a algo más que a sí mismo (WEP?, p.178).

El aspecto fundamental que Arendt destacará es el siguiente: si hay una guía para la elección de los modos de ser - algo que daría “unidad” al *Dasein* - ella residiría en un “sí-mismo” que ocuparía el lugar del hombre: en tanto el ser -ahí se caracteriza por una referencia retrospectiva -según la idea de que “en su ser le va su ser” -, puede “empuñarse existencialmente, y ello es todo lo que queda del poder del hombre y su

---

<sup>5</sup> En estos términos, Arendt lee el proyecto de *Sein und Zeit*, de elaborar una “ontología fundamental”, a través de la *analítica existencial del Dasein*. cf. GA, I, 2; SZ; § 4; p.18. La exposición arendtiana de la filosofía heideggeriana, se basa fundamentalmente en *Ser y Tiempo*. Dado que el artículo considerado carece de referencias bibliográficas, y que no existe una edición crítica del mismo, las señalamos hasta donde nos ha sido posible. Como señala su biógrafa, Arendt siempre consideró que esta obra era la producción capital de Heidegger. No obstante, la autora leyó con interés, como demuestra el epistolario con Heidegger (desde 1950), así como el *Denktagebuch*, gran parte de lo que se conoce como la obra posterior a la *Kehre*. Será en otro texto de 1954, donde aborde algunas de las dudas respecto de este giro, que se irán afirmando hasta *The Life of Mind*.

libertad” (WEP?, p.178).<sup>6</sup>

Es en esta idea del *sí-mismo* - en su paradójal relación con el *ser-en-el-mundo* que el *Dasein* es - donde Arendt fija la mayoría de sus observaciones críticas, adelantando de modo notable los lineamientos del horizonte de reflexión que durante los años cincuenta busca hacer visible la dimensión política de la existencia, aspecto en el que evidenciaría sus límites la tradición filosófico-política<sup>7</sup>. En este texto, tal horizonte aparece de la mano de una problematización de la “cura” como estructura fundamental del ser-en-el-mundo:

El ser ahí se caracteriza, pues, no sólo por el hecho de que simplemente es, sino porque en su ser le *va* este su ser. Esta estructura fundamental es denominada “cura, cuidado”, y ella subyace a toda preocupación cotidiana en el mundo. El cuidado tiene en verdad una referencia retrospectiva: sólo en apariencia se dirige a aquello de lo que directamente se ocupa; en verdad, todo lo que hace lo hace en el modo del “por mor de”. El ser del que el ser ahí se cuida es la “existencia”, que, constantemente amenazada por la muerte, está al cabo condenada a sucumbir. El ser ahí se comporta constantemente, pues, en relación con una existencia amenazada; sólo desde ella han de entenderse todos los modos de comportarse, y sólo ella ha de guiar unitariamente un análisis del ser del hombre (WEP?, p.179).

En este marco, la filosofía de Heidegger - primera filosofía que es “mundana” de manera absoluta, señala Arendt - piensa en el ser del hombre como ser-en-el-mundo, bajo el modo de la “inhospitalidad, en el doble significado de condición apátrida y condición atemorizadora (...) el ser-en acontece en el *modus* existencial de “no en casa” (WEP?, p.179).

Las paradojas de esta idea heideggeriana, se desprenden de su originario intento en pos de “salir de Kant” - de su difícil herencia, de las dificultades de habitar el “mundo kantiano” -, por medio de las herramientas provenientes de la “revuelta de los filósofos contra la filosofía”. Si en principio, la posibilidad existencialmente señalada de ser un “sí-mismo” parece identificarse con la pregunta que indaga, entendida ésta como posibilidad de ser más alta - lo que al cabo no sería más que una reformulación del *bios theoretikos*, de la actitud contemplativa como la más alta posibilidad del hombre -; por otra parte es el propio Heidegger quien “se ha refutado

---

6 Para la aparición y el desarrollo de la dimensión existencial ligada al “sí mismo”, y al proyecto de “ser sí mismo” [*selbstsein*], Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 25-27, pp.152 y ss. Para el camino que va de la postulación de una pluralidad de “existenciaros”, a la afirmación de una preeminencia existencial del “ser para la muerte” como posibilidad, Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 46-66; pp.282-441.

7 Si, en 1954, Arendt sugiere la potencialidad de la categoría de “mundo”, para ir más de la tradicional hostilidad de la filosofía respecto del mundo de los asuntos humano (*EU*, p. 443 - “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”), sin embargo, no dejará de señalar los límites de esta conceptualización, en el propio Heidegger. Si en el texto de 1946 muestra que, por medio de la tensión radical entre el proyecto de ser un sí mismo, y la pertenencia radical al mundo, la única posibilidad es el precursor de la propia muerte como necesario aislamiento de todos los demás, en el de 1954, el énfasis está puesto en los contornos despolitizantes del concepto de “historicidad”, para definir una pertenencia auténtica al mundo, en la que sigue sin destacarse la “experiencia de compartir el mundo con otros que son mis iguales”, que Arendt liga allí a la “publicidad”.

esta *hybris* apasionada por querer ser un sí-mismo (...) nunca antes estuvo tan claro como lo está en su filosofía que el ser un sí-mismo es presumiblemente lo único que el hombre no puede ser” (WEP?, p.180).

Es en la explicación de esta paradoja, donde aparece clara una dimensión de análisis que será central para su crítica de la invisibilidad de la política en la filosofía tradicional, así como para su recuperación de la *pluralidad* como condición humana básica (cf.: Benhabib, 1996, cap.2-4 y Bernstein, 1997, pp.153-171):

Al retrotraerse el ser ahí al ser sí-mismo sin ningún tipo de rodeo a través del hombre, se abandona la pregunta por el sentido y por el ser y se la sustituye por la pregunta por el sentido del sí-mismo, que para esta filosofía es patentemente más originaria. Pero esta pregunta parece de hecho incontestable, pues un sí-mismo tomado en absoluto aislamiento carece de sentido; y sin aislamiento, caído en la cotidianidad de “se”, ya no es un sí-mismo. A este ideal del sí-mismo llega Heidegger a consecuencia de su planteamiento que ha hecho del hombre lo que en la ontología anterior era Dios. Un ser supremo sólo es pensable, en efecto, como individual y único en su especie, como uno que no conoce iguales. *Lo que en Heidegger aparece como “caída” son todos esos modos del ser hombre que descansan en que el hombre no es Dios y en que vive en un mundo junto con sus iguales* (WEP?, p.180 - cf. Heidegger, GA, I, 2, SZ, § 35-38).

Según este análisis, el carácter más esencial de este sí-mismo - *su absoluto ensimismamiento, su radical separación de todos los que son sus iguales* - explica la primacía de la experiencia de la anticipación de la “propia muerte”, en tanto única salida para un ser-en-el-mundo siempre “caído” respecto de sí - salida que implica “asumir resueltamente esta facticidad de su ser”, bajo el modo de la “culpa”:

Únicamente el precursar la propia muerte le arranca de la trama con los que son sus iguales, y que en la forma del “se” le impiden siempre ser él mismo. En la experiencia de la muerte como pura nihilidad, yo tengo ocasión de volcarme exclusivamente sobre mi propio ser y de desembarazarme de una vez por todas, en el modo de la culpa fundamental, del mundo del ser-con en que estoy enredado (WEP?, p.181 - cf. Heidegger, GA, I, 2, SZ, § 53-60 y § 64).

Llegados a este punto, no deja de ser interesante:

1. La afinidad entre este planteamiento sobre la “existencia amenazada” necesitada de decisión, y la reflexión sobre la guerra como situación existencial primaria, uno de los temas que será *leitmotiv* de la “revolución conservadora”.
2. El tipo de análisis de la propia Arendt, quien centra su principal crítica menos en la experiencia en sí de la “anticipación de la propia muerte”, que en sus supuestos antipolíticos, terreno fértil para una correspondencia difusa con “políticas” de lo antipolítico movilizadas.
3. El tipo de análisis que ya adelanta un modo oblicuo de leer al propio Kant - con y contra Kant -, que es sintomático de un modo de leer la herencia de la ilustración, así como sus relaciones con el fenómeno revolucionario como tal.

Si bien sería erróneo entender este texto como una glorificación sin más del pensamiento práctico kantiano, aquí la intensión crítica no es mostrar la insuficiencia de la filosofía moral kantiana - algo sobre lo que Arendt comienza a reflexionar en esta misma época - sino las aporías y los peligros de aquellas críticas de la modernidad ilustrada que eliminan los aspectos filosófico-políticos más interesantes de los textos kantianos, y de su idea de “humanidad”. Si Kant no puede pensar plenamente la “mediación política” necesaria a su idea moral de humanidad - asentada en la conciencia -, que Arendt apenas sugiere como estando articulada con la experiencia de *compartir el mundo con otros que son mis iguales* -, en Heidegger la misma queda directamente eliminada:

(...) el sí-mismo es el verdadero contra-concepto respecto del concepto de hombre. Pues si desde Kant la esencia del hombre consistía en que cada hombre individual representaba a la Humanidad, y desde la Revolución francesa y la proclamación de derechos del hombre pertenecía al concepto de hombre el que la humanidad pudiera ser ultrajada u honrada en cada individuo, entonces el concepto del sí-mismo es el concepto del hombre que puede existir con independencia de la Humanidad y que no tiene que representar a nadie más que a sí-mismo - que a su propia nihilidad -. Igual que el imperativo categórico en Kant descansaba precisamente en que toda acción ha de co-assumir la responsabilidad por la Humanidad, así la experiencia de la nihilidad culpable consiste precisamente en aniquilar en cada hombre la presencia de la Humanidad. El sí-mismo ha ocupado, como conciencia moral, el lugar de la Humanidad, y el ensimismamiento el lugar del ser-hombre (WEP?, p.181).

El último párrafo del apartado dedicado a Heidegger es sintomático de lo que Hannah Arendt advierte como el enorme (y muy concreto) riesgo manifiesto en la desvalorización de la dimensión política (que aparece de modo incipiente bajo la idea de la experiencia de la comunidad de iguales), en la constitución del sí-mismo - la mayor “trampa” de la filosofía desarrollada en *Ser y Tiempo*. Pues: ¿Qué tipo de comunidad política es pensable bajo el ideal de ser sí-mismo? Las duras palabras de Arendt contienen una referencia inequívoca al compromiso del pensador alemán con el nazismo:

Con posterioridad, en cursos universitarios, Heidegger ha tratado de emplazar bajo sus “sí-mismos” aislados un fundamento común (...) y lo ha hecho con ayuda de anti-conceptos mitológicos como “pueblo” y “tierra”. Es evidente que concepciones de este tipo sólo pueden llevar fuera de la filosofía y al interior de alguna superstición naturalista. Si al concepto de hombre no pertenece que el hombre habite la tierra juntamente con otros que son sus iguales, no queda más que una reconciliación mecánica en que a los atomizados sí-mismos se les presta un fundamento común que es esencialmente heterogéneo respecto de su concepto. Lo cual sólo puede servir para que los sí mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí mismo con objeto de que la culpa primordial empuñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis (WEP?, pp.181-2 - cf. Heidegger, *GA*, I, 2, *SZ*; § 74-76; especialmente p.508).

Con una parábola que puede extraerse de este juego de espejos, la “revolución conservadora” parece ser el contrapunto exacto de una filosofía que intentará capturar y heredar - con Kant y más allá de él - el sentido político de la ilustración, así como el sentido filosófico de la revolución, ambos proyectos político-filosóficos que tienen como condición y resultado la experiencia de “compartir el mundo con otros que son nuestros iguales”, en un mundo que ya no es patria, por medio de una política que ya no se funda en el “arraigamiento en el suelo”, sino en la constitución siempre inestable de la libertad humana en “lo público”.

### **3. De la melancolía e indiferencia ante la historia al espectador entusiasmado de Kant.**

Escrito con la voluntad de hacer accesible a un público americano las principales tendencias de la filosofía contemporánea continental, “¿Qué es filosofía de la existencia?”, muestra una notable afinidad con algunos de los planteamientos críticos sobre la interpretación romántica de la ilustración, desarrollados en su libro temprano sobre la fascinante figura de la judío-alemana *Rahel Varhagen*. Especialmente, la figura y la filosofía de Heidegger, aparecen como representativas de una configuración filosófica problemática heredera del romanticismo.

Hay una diferencia fundamental, sin embargo, entre la paria judío-alemana que tiene el salón más importante del Berlín decimonónico y el filósofo de la Selva Negra. Si en el caso de Rahel, el mundo de lo “sólo pensado” aparece como un refugio ante un mundo hostil hacia el diferente, la filosofía heideggeriana -que “no ha salido de su ensimismamiento”- aparece como la justificación de un determinado tipo de actuar en el mundo, que no tiene en su base la resistencia y el temor comprensible del paria - bases de su “no actuar” -, sino más bien una frialdad última ante el destino de los asuntos humanos. Es precisamente esta frialdad teñida de indiferencia, la que Arendt ve jugar en “compromiso” de Martin Heidegger con el nacional-socialismo, en el texto de 1946:

En vista del aspecto realmente cómico de esta evolución personal y en vista de la postración, no menos real, del pensamiento político en las universidades alemanas, existe la tentación de desatenderse sin más de toda esta historia. Pero en contra de ello habla, entre otras cosas, el que todo este modo de comportarse tiene paralelos tan cabales en el romanticismo alemán, que difícilmente se pueda creer en la mera coincidencia casual de una falta de carácter de índole puramente personal. Heidegger es de hecho (esperemos) el último romántico, una suerte de Friedrich Schlegel o Adam Müller de portentosas dotes, y la completa irresponsabilidad de éstos ya se debía a esa frivolidad que procede en parte de la ilusión de ser un genio y en parte de la desesperación (*WEP?*, pp.181-2 - nota 4).

A esta indiferencia (que es también una frivolidad) y sus consecuencias (una pasmosa irresponsabilidad), alude la pensadora en un texto sobre F. von Gentz- el intelectual romántico amigo de Rahel Varnhagen comprometido con el desarrollo de la política prusiana conservadora. Publicado en el *Kölnische Zeitung* el 8 de junio de 1932, el mismo dibuja la figura y la ambivalencia del único intelectual romántico que logra “intervenir de modo activo en la política europea”. Gentz aparece como paradigmático por dos razones.

Por un lado, ilustra la desconexión -de tintes casi patológicos- entre las opciones personales del actor, y las razones “impersonales” del espectador de la “historia del mundo”, que según categorías posteriores de la obra de Arendt, puede pensarse como la escisión entre el actor y el espectador<sup>8</sup>. Así, la actuación en pos de la “causa” conservadora aparece, a los ojos de Gentz, como necesaria respecto de “la historia del mundo”: es necesario un contrapeso frente a la defensa de lo nuevo. El análisis de Arendt muestra lo que en esta actitud “a favor de la realidad”, considera como extremadamente peligroso:

Gentz invoca aquí la justificación que a él le correspondió en la realidad; a la vez, empero, con esta invocación se distancia del mundo al que él aportó algo determinado (...) [asignándose] un lugar en este mundo como puro contemplador del mundo. No da una justificación de una causa, sino sólo de sí mismo o de la función que ha desempeñado (Arendt, 2005b, p.54).

Por otro lado, esta desconexión es signo de una frialdad ante el destino del mundo, que él mismo reconoce: “nada me cautiva, soy más bien frío y sufro hastío, estoy lleno de desprecio hacia la insania de casi todo el mundo (...) que las llamadas grandes causas tengan al cabo un final tan ridículo, me produce una alegría casi diabólica” - que deja, en palabras de Arendt, una última y terrible

indiferencia en relación con la decadencia de todo aquello por lo que había luchado en política. De su desinterés hacia toda cuestión concreta -y no de una determinada convicción o actitud- nacía también la sentencia con la que cerraba su apología ante Amalie Imhof: «La causa de los vencedores place a los dioses, pero la causa de los vencidos a Catón» (Arendt, 2005b, pp.55-6 -cf., Tassin, 2012).

En este juego de espejos, nuevamente, no deja de ser sintomático el contrapunto entre esta primera aparición del dicho citado por Lucano, y aquella que emerge con su lectura de la estética kantiana: con la *Tercera Crítica*, Arendt encontrará la vía para paliar la lectura melancólica y moralizante de Lucano comentador de Catón - de su compromiso con la causa derrotada de la república -, por medio del apasionado desinterés, o el “desinteresado” interés del propio Kant por el fenómeno de las revoluciones modernas.

---

<sup>8</sup> Arendt siempre parece tener en mente este problema, especialmente en su posterior confrontación respecto del concepto de “historicidad” heideggeriano.

No es casual, y nada contradictorio, que la crítica del romanticismo de Heidegger continúe en “¿La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo?” de 1954, donde Hannah Arendt mostrará su preocupación por “el concepto de historicidad en sentido ontológico”, el cual, pese a su “obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa” (Arendt, 2005d, p 443)<sup>9</sup>. Con ello, dibuja un perfil justo de la profundidad y de los límites de la mirada hacia la política de un conservador revolucionario: no se puede, en nombre de un progresismo ingenuo desconocer la inteligencia y la sensibilidad para la identificación de las “tendencias” y problemas generales de nuestro tiempo”, tales como la tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante atomización de la sociedad. La absolutización de esta mirada, sin embargo, implica una escisión entre el actor y el espectador que consume por parte de este último, una “falla trágica” que es también y sobre todo una falla de la sensibilidad, que tiene efectos desastrosos en términos de un desarrollo de la comprensión humana “desde ninguna parte” brindado, paradójicamente, por la “historia” misma.

## Referencias

- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990). *On Revolution*. Londres: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (2005a). “French Existentialism” (1946). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- \_\_\_\_\_. (2005b). “Friedrich von Gentz” (1932). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- \_\_\_\_\_. (2005c). “What is Existential Philosophy?” (1946). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- \_\_\_\_\_. (2005d). “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954). In: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Boston: Altamira Press.
- Bernstein, R. (1997). Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger. *Constellations*, 4(2), pp.153-171.

<sup>9</sup> La respuesta de Arendt será una filosofía política que haga un lugar a la historia, al menos en los siguientes sentidos: (1) como relato de lo sucedido (*story*) en la meditación política pos-totalitaria, única forma de no perder el rumbo en “materia de juicio político”; (2) como experiencia de lo histórico tal como se expresa en y gracias a los fenómenos políticos (la revolución como la experiencia de la “brecha entre el pasado y el futuro”). En los dos sentidos, se trata de pensar a la historia “desde una perspectiva política”, aspecto en el que habrían evidenciado sus límites no sólo las modernas filosofías de la política, sino también la filosofía “post-metafísica” de postguerra, así como sus oponentes en el campo de la “restauración de lo clásico”.

Heidegger, M. (1999). *Sein und Zeit*. 2.ed. Frankfurt: V. Klostermann.

Jay, M. (2000). “El existencialismo político de Hannah Arendt” Traducción de J. Calvo Perales. En: F. Birules (comp.). *El orgullo del pensar*. Barcelona: Gedisa.

Tassin, E. (2012). “Caton et les invictorieux. La cause vaincue». En : *Le maléfice de la vie á plusieurs. La politique est-elle vouée á l'échec?*. La Rochelle: Bayard.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 01.12.2015

# *Amor mundi* e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética

*Amor mundi* and the revolutionary spirit: Hannah Arendt between politics and ethics

Igor Vinícius Basílio Nunes

ivbnunes@hotmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** Este artigo delinea alguns contornos interpretativos da expressão “*amor mundi*” nas formulações teóricas de Hannah Arendt e, principalmente, em contato direto com a obra *Sobre a Revolução*. O texto acompanha, portanto, as definições possíveis desses três termos - “amor”, “mundo” e “revolução” - na tentativa não só de evidenciar significados ao conhecido emblema político arendtiano, mas também de defender certa conciliação entre a “responsabilidade pelo mundo político” legado aos homens e o “cuidado com o eu moral”. Em poucos termos, a proposta é sugerir uma via de interpretação não apenas política da expressão *amor mundi*, mas, também, ética e de espírito revolucionário.

**Palavras-chave:** amor; política; mundo; ética; revolução.

**Abstract:** This article outlines some interpretive contours of the expression “*amor mundi*” in Hannah Arendt’s theoretical formulations, especially in contact with the work *On Revolution*. The text follows, therefore, some possible definitions of these three terms - “love”, “world” and “revolution” - in an attempt not only to clarify the meanings of Arendt’s political emblem, but also to defend the right balance between “responsibility for the political world” legacy to men and the “care of the moral self”. In a few words, the proposal is to suggest a way of interpretation not only political about *amor mundi*, but also in respect with ethics and the revolutionary spirit.

**Keywords:** love; politics; world; ethics; revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p67-78>

Uma das frentes subversivas de Hannah Arendt em oposição à tradição do pensamento político ocidental, por assim dizer, se dá pela maneira como a pensadora interpreta a linguagem teológica e de como faz questão de não negligenciar, em suas reflexões teóricas, os acontecimentos históricos de cunho religioso - sobretudo cristão. “É da natureza de nossa tradição (...) ser altamente seletiva e excluir da conceitualização articulada grande variedade de experiências políticas autênticas” (Arendt, 2010, pp.297-8). Em algumas de suas obras e textos editados, como em *Sobre a Revolução*, a seriedade com que Arendt se refere a passagens da escritura bíblica pode incomodar alguns de seus leitores em virtude do suposto estatuto ético-político que a autora entrevê em certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré e na

comunidade religiosa de seus seguidores<sup>1</sup>. Contudo, como em grande parte de seus estudos, as interações e, principalmente, as apropriações de Arendt em relação a suas referências bibliográficas não são pacíficas e nem passivas. Pelo contrário, o contato da pensadora com materiais alheios, que lhe serviam para intertextos, é usualmente marcado pelo desarranjo (que não é confusão) e pela posse (que não é necessariamente de direito). Em outros termos: as leituras de Arendt são vivas, críticas e, mais do que meramente interpretativas, são antropofágicas, no sentido de reter o que bem entender daquilo que deglute. Já diria Jaspers, em uma carta a Heidegger em 20 de junho de 1929, que a Senhorita Arendt recém-doutorara com um trabalho que assumia “citações historicamente arriscadas” (Biemel; Saner, 1990, p.99). Talvez por isso também o diagnóstico final do orientador tenha sido: “ela, simplesmente, não reuniu tudo o que Agostinho disse sobre o amor (...) Alguns erros surgem nas citações (...) O método exerce alguma violência sobre o texto (...) Não merece, infelizmente, a mais alta menção” (*apud* Kristeva, 2002, p.41). Bem ou mal, em todo caso, pelo menos uma característica da aluna permaneceu posteriormente nas obras da professora/pensadora renomada: que seria a capacidade de refletir, ao mesmo tempo, com e contra alguns autores - Agostinho, entre eles, também Kant, Platão, Marx e outros -, não poucas vezes se utilizando de argumentos internos às obras destes para criticá-los, colocando determinado pensador contra ele mesmo. Desse modo, com os assuntos religiosos a atitude de Arendt não poderia ser diferente. Ainda que esses temas representassem parte intensa de sua formação e lhe acompanhassem enquanto registro de fontes às quais lançar mão sem preconceitos, sua leitura não deixava de ser, de certa forma, profana. É como se a chave de compreensão do método de abordagem arendtiano desses assuntos religiosos, como um todo, estivesse resguardada na *Introdução* de sua tese sobre o conceito de amor em Agostinho, no momento em que Arendt justifica o segundo ponto de dificuldades que limitariam a sua pesquisa de doutoramento. Naquele contexto, afirma ela: “as nossas análises manter-se-ão em grande parte alheias à submissão do ponto de vista do dogma (...) à autoridade das Escrituras e da Igreja, porque por princípio são livres em relação ao dogma na sua essência e no seu sentido” (Arendt, 1997, p.9). Isso valeria, crê-se aqui, até mesmo para interpretar vários aspectos de sua obra de maturidade.

Essa breve introdução tem uma explicação bem simples: a de legitimar o

---

<sup>1</sup> Ao comentar a respeito do vínculo entre a violência e a capacidade humana de dar início a novidades no mundo, isto é, ao se referir à instituição criminosa de todas as fraternidades e fundações humanas, a título de exemplo, em *Sobre A Revolução*, Arendt confere aplicabilidade política à narrativa bíblica e metafórica de Caim e Abel e, nesse contexto, filia aos negócios dos assuntos humanos o autoevidente ato de fala fundador “no início há um crime” em comparação com a força religiosa da frase de São João, “No princípio era o Verbo”, sobre o criador dos céus e da terra. Além desse exemplo, em várias passagens de suas obras, de *A Condição Humana* até ao póstumo publicado livro *A Vida do Espírito*, pode-se afirmar que uma das frases mais utilizadas por Arendt na tentativa de enfatizar a importância da pluralidade no espaço público é “Deus criou os homens”, e não o homem no singular.

que este texto pretende. A saber: rastrear alguns esparsos e poucos sistematizados momentos em que Arendt trata direta ou indiretamente da expressão “*amor*”, ponderando de antemão que são momentos nos quais as referências ao léxico religioso permanecem, de uma forma ou de outra, pelo menos como denominador comum das diversas discussões apresentadas. Especificamente, são quatro momentos pontuais abordados aqui e, vale ressaltar, retirados de preocupações temporais distintas e não necessariamente convergentes nas reflexões arendtianas, embora a tese sobre Agostinho não figure aqui entre os momentos selecionados. Tendo isso em conta, dois objetivos são centrais para este artigo a) perceber como o termo “*amor*” aparece em cada um desses momentos e relacioná-lo aos conceitos de mundo e de revolução; para, assim, tentar constatar o que significa o “*amor mundi*” em Arendt e como este se relaciona ao denominado “espírito revolucionário”; e b) sugerir uma via de interpretação não só política dessas expressões, mas, de maneira concomitante, aproximá-las ao pensamento ético da autora.

O primeiro ponto em apreciação, portanto, se encontra em *A Condição Humana* - obra que, como se sabe, teve como seu título provisório justamente o binome “*Amor Mundi*”. Em duas passagens específicas desse livro, Arendt afirma a irrelevância do amor ao âmbito público, ao âmbito das aparências. Não que o amor seja irrelevante por si mesmo, mas ele simplesmente não é capaz de tolerar a luz implacável da cena pública e nem de suportar de modo digno a constante visibilidade perante a presença dos outros, pois ao ser exposto continuamente suscita desconfiança em relação à genuinidade do próprio sentimento. Assim como é impossível, para nós, ter acesso à intensidade da dor física que uma outra pessoa sente; também não há como conhecer e nem confiar plenamente no sentimento alheio, que tem no caso do amor um exemplo extremo. Em tais casos, o acesso a esses sentimentos é intrinsecamente privado. Devido a isso, na seção que explica o que seria o “domínio público” e o que seria o “comum” em sua reestruturação fenomenológica da *vita activa*, Arendt considera que algumas forças internas prementemente individuais - como a vida do espírito, as paixões do coração e os deleites dos sentidos - não são próprias a compor a realidade do mundo aparente. Ser algo automaticamente privado não significa ser algo rebaixado a um âmbito inferior ao público; significa apenas que cada atividade assinala sua melhor localização conveniente, ou seja, que há coisas que devem ser ocultadas e outras coisas que devem ser expostas para receber existência adequada. Dessa forma, diz Arendt: “O amor (...) em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. Dada a sua inerente não mundanidade, o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a *transformação ou a salvação do mundo*” (Arendt, 2010, p.63, grifos meus). Páginas adiante, ainda na obra *A Condição Humana*, quando discute a respeito da redenção das vicissitudes ocasionadas pela irreversibilidade das ações humanas, isto

é, quando discute sobre a envergadura política do perdão, característica que teria sido descoberta pelo Nazareno, Arendt volta à questão do amor, uma vez que perdoar e amar são indissociáveis na doutrina cristã. Diz ela: “Por natureza, o amor é não mundano, e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (idem, p.302). Ora, nesses dois contextos, a partir de diferentes justificativas, subjaz a mesma argumentação em Arendt que parte da seguinte premissa: o amor não suporta barreiras e distâncias, ele abole todo *espaço-entre* existente, segundo a pensadora, em qualquer constituição política organizada humanamente. Daí vem o aspecto antipolítico e não mundano do amor, pois é um sentimento que elimina todo tipo de espaço criado entre aquele que ama e aquilo que é amado; politicamente, isso quer dizer que, por seu caráter passional, o amor destrói aquilo que, ao mesmo tempo, nos une e nos separa uns aos outros. Nesse sentido, o amor definitivamente não é um bom critério para ações políticas, é fonte equivocada para guiar anseios revolucionários e não deve fazer parte argumentativa ou persuasiva no diálogo político, até porque a pluralidade teria de ser sacrificada em nome da experiência de um tipo de sentimento que é íntimo e que requer exclusividade, o que geraria um âmbito de intolerância e suspeita com aqueles que, por acaso, não compartilhassem de tal sentimento.

Trata-se, portanto, de uma encruzilhada análoga àquilo que trágica e violentamente a maioria das revoluções, sobretudo a Francesa e a Russa, segundo Arendt, no sentido de se instaurar contextos marcados pelo “terrorismo da virtude” e pela punição de supostos vícios - como a hipocrisia - que não são de modo algum bem definidos e objetivamente apontáveis publicamente. Na leitura de Arendt, quando Robespierre, influenciado por Rousseau, vinculou a força virtuosa dos revolucionários franceses a um sentimento de piedade para com o povo (*le peuple*, os desgraçados, os sofredores, os menos abastados), perdia-se então a capacidade de representar o povo em uma causa comum em prol de um distanciamento entre representantes (os piedosos) e representados (os que merecem caridade). Mais do que isso, inaugurava-se uma constante suspeita por parte daqueles que se sentem piedosos em relação àqueles que, por acaso, não se sentem compadecidos com o povo. “O coração humano é, sem dúvida, um local de sombras que nenhum olhar humano pode devassar (...) fez com que Robespierre e seus seguidores, depois de igualarem a virtude às qualidades do coração, vissem intrigas e calúnias, traições e hipocrisias por todas as partes” (Arendt, 2011, p.136)<sup>2</sup>. Para Arendt, essa fatídica faceta da desconfiança não estava presente na Revolução Americana, pois os revolucionários americanos não tomaram

---

<sup>2</sup> Há, nesse argumento, um sentido de comprovação do “caráter apolítico e antipolítico” do amor comentado em *A Condição Humana*, pois o coração humano, que contém os sentimentos mais privados de cada indivíduo, também não se destina a aparecer à luz do público.

o coração, de onde provém o sentimento do amor, como fonte da virtude política e nem como fonte do caráter moral daqueles que governam. Tais revolucionários se incluíam entre os oprimidos, uma vez que também eram destituídos de poder político por conta de um antigo regime, e, desse modo, legitimaram-se por se erguerem contra a tirania e a opressão sem precisarem recorrer ao sentimento de solidariedade face à pobreza e à contínua exploração dos povos. “Se se tornaram porta-vozes do povo, não foi no sentido de que fizeram algo pelo povo, fosse por *amor* ou por desejo de obter poder sobre ele; falaram e agiram como seus representantes numa causa comum” (idem, p.110, grifo meu). Seria, assim, diante do exposto no primeiro movimento deste texto, o *amor mundi* contraditório por definição e impróprio para se adequar ao denominado “espírito revolucionário”?

Antes de tentar responder, cabe levantar mais alguns problemas e deixar a questão um tanto solta no ar. No último parágrafo da parte sobre o poder de perdoar em *A Condição Humana*, Arendt defende, contra a concepção cristã, que para perdoar não é preciso amar. Afinal, para ela, o perdão possui um papel político por ser, justamente, uma espécie de ação, ou melhor, um reinício em resposta a um determinado ato anterior que a provocou, mas trata-se de um reinício que não reage simplesmente, pois não está presa a este ato único. Perdoar é agir novamente, é tentar desfazer o que já foi feito, é libertar tanto o credor quanto o devedor de consequências que poderiam ser intermináveis, mas não teria uma força política se estivesse necessariamente vinculado ao amor - este entendido como força de grandeza antipolítica. Desse modo, afirma Arendt: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o *respeito* é no domínio mais amplo dos assuntos humanos. Como a *philia politiké* aristotélica, o respeito é uma espécie de amizade sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós” (Arendt, 2010, p.303). Com isso a autora quer dizer, apenas, que o respeito, e não o amor, é o bastante para que possamos perdoar uns aos outros. Em todo caso, a questão do “respeito” abre espaço para o *segundo momento* de considerações aqui pretendidas.

Em uma carta de resposta às críticas dispensadas pelo teólogo judeu Gerschom Scholem ao seu livro *Eichmann em Jerusalém*, correspondência na qual Arendt rebate a acusação de ter “poucos traços de amor ao povo judeu”, a pensadora escreve que Scholem estava absolutamente correto em seu diagnóstico. Por duas razões principais: primeiro porque o amor a coletividades nunca a tinha comovido; e, segundo, porque seria suspeito ela, enquanto ‘judia’, declarar amor aos judeus. “De fato, eu amo ‘apenas’ os meus amigos e o único tipo de amor que conheço e no qual acredito é o amor pelas pessoas (...) Em segundo lugar, não posso amar a mim mesma nem nada que eu saiba ser parte e parcela de minha própria pessoa” (Arendt, 1978, pp.246-7). Arendt reitera essa sua posição em uma entrevista concedida a uma emissora de TV

alemã, em 1964, ao dizer que acredita ser politicamente estéril fundamentar uma organização mundana entre homens pelo emblema do amor<sup>3</sup>. Pelo exposto nestes dois momentos em que Arendt relaciona os conceitos de amor e de mundo, ora em um testemunho e ora em sua principal obra de teor político, é interessante que ela insista na expressão “*amor mundi*” sem se dar ao trabalho de esclarecer precisamente o que compreende com isso. Por se tratar de Arendt, presume-se que a escolha conceitual não é mera trivialidade. Torna-se, então, instigante que a autora insista que a relação dos homens com o mundo tenha de ser pautada pelo “amor”. Por que não “*amizade mundi*” ou “*respeito mundi*”, já que ela confere papel político e mundanidade a tais sentimentos? Por certo, o que Arendt entende por “amor”, nesse conceito, não pode se confundir com uma noção romantizada entre duas pessoas ou com qualquer sorte de sentimentalismo que nos remeta somente a nós mesmos ou que misture todos os homens numa indistinção patriótica cega.

O *amor mundi* simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos. Mais do que tomar o mundo como um objeto, significa se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa “cuidado”: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos, cuidado que se baseia pela salvaguarda em conjunto da pluralidade, do poder e da liberdade humanas. Com isso em vista, pode-se dizer que só existe revolução, nos termos de Arendt, se há homens disponíveis para a ação sob o signo do cuidado com o mundo. Fundar a liberdade por meio da constituição de um novo corpo político que sustenta e é sustentado pelo poder, “o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si” (Arendt, 2011, p.228), como no caso americano, sem recorrência a nenhuma esfera além da política, é um sintoma de amor pelo mundo. E esse termo não poderia ser “*amizade mundi*” ou “*respeito mundi*”, a propósito, porque, senão, seria algo que requereria reciprocidade. Não existe amizade sem que ambas as partes concordem com o sentimento; e até o mais egoísta dos homens reconheceria que deve respeito a quem o respeita, pelo menos no sentido de respeitar aquela parte do outro que o respeita. Como diz uma frase de Nietzsche, que Arendt cita em algumas ocasiões, “quem despreza a si próprio não deixa mesmo assim de se respeitar como desprezador” (Nietzsche, 2001, p.78). Enfim, com o amor é diferente. O mundo não precisa amar o homem de volta para que o cuidado político humano se sustente pelo e no *amor mundi* - podemos, sem equívocos, amar o que é inanimado.

Amizade e respeito são, entre vários, modos pelos quais o *amor mundi* se transfigura publicamente entre os homens. Dessa forma, não haveria contradição

---

<sup>3</sup> “Admito, no entanto, que o povo judeu é um exemplo típico de formação popular acósmica que se mantém há milênios” (Arendt, 1993, p.138).

em sustentar o amor como o signo de suas reflexões políticas, pois este amor jamais pode ser explicitado publicamente e contextualmente pelos homens senão mediante transfigurações. O que Arendt assume é que, para que não vivamos no deserto, temos de habitar e conviver no mundo com amor e gratidão pela responsabilidade que temos por ele: e isso se demonstra inclusive pela interação com os nossos pares através do respeito e da amizade, pela capacidade de se fazer promessas e compromissos mútuos e tomar decisões em comum, seja para revolucionar, inovar ou estabilizar o âmbito mundano. É à luz desse amor pelo mundo que o espírito revolucionário, do qual Arendt trata em *Sobre a Revolução*, pode ganhar significado a partir de dois elementos quase irreconciliáveis: por um lado, a preocupação com a estabilidade e a durabilidade do novo corpo político; e, por outro lado, a afirmação sempre revigorante do nascimento de algo novo na terra. Isto é, o ato de fundação levado a cabo pelas revoluções modernas está dependente, de modo concomitante, da anúncia da novidade e da esperança da estabilidade. Nesse contexto, o espírito revolucionário<sup>4</sup> só pode ser aquele que se mostra capaz de conciliar tais posturas contraditórias para aquém, ou além, das divisões binárias, contemporâneas e ideológicas entre “direita e esquerda, reacionário e progressista, conservadorismo e liberalismo, para citar apenas alguns ao acaso” (Arendt, 2011, p.284). Enfim, o espírito revolucionário é também uma expressão plena do *amor mundi* nos termos de Arendt e, afirma a autora, o próprio legado revolucionário deu origem a um dos sintomas da perda desse espírito, que está declarada no modo como atualmente a terminologia e o funcionamento políticos solidificaram a contraposição e o completo afastamento entre esses dois tipos de atos e pensamentos: o da defesa da permanência e o da defesa da alteração via novidade. “Afinal, hoje em dia, nada compromete mais seriamente o entendimento e o debate significativo das questões políticas do que os reflexos mentais automáticos e condicionados pelas trilhas batidas das ideologias nascidas, todas elas, nas pegadas e na esteira da revolução” (idem, p.283)<sup>5</sup>. De uma perspectiva mais abstrata, Arendt está colocando em pauta que um mundo sem quaisquer tipos de autoridades, conservação, estabilidade, instituições permanentes, tradição e, inclusive, preconceitos, seria também completamente indissolúvel em nossas capacidades compreensivas e totalmente inóspito aos seres

---

4 Não é por acaso, então, que Arendt enxerga em Maquiavel o pai espiritual das revoluções modernas. Foi Maquiavel o primeiro autor a se interessar seriamente pelo dilema da fundação de um corpo político duradouro e de sua dupla perplexidade: o estabelecimento de um novo início e a necessidade de uma autoridade mantenedora.

5 Em um debate acadêmico realizado no Canadá, ao ser interrogada sobre como se definiria dentro das possibilidades contemporâneas do conservadorismo e do liberalismo político, Arendt responde com o mesmo desgosto sobre tais oposições: “Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa” (Arendt, 2010a, p.157).

humanos que chegam, como plenos estrangeiros, ao contexto mundano pelo milagre renovador do nascimento. Reconhecer que não meramente *estamos*, mas que *somos* inescapavelmente do mundo - e que isso implica assumir todas as suas contradições e tensões em nossos atos e espírito - é amar o único habitat, o único lar, possível aos homens.

É interessante perceber que nos seus textos de preocupações morais, posteriores ao seu contato com Adolf Eichmann, no julgamento que culminou no enforcamento deste, Arendt vai defender que na relação de si para si mesmo - uma tal relação que é realizada pelo *dois-em-um* característico da atividade de pensar e que vai se postar no hiato entre a consciência moral e a conduta moral de um indivíduo - o que deve prevalecer nesta relação é outro tipo de sentimento: é justamente o respeito; não é o amor a si mesmo. Não pratico o mal, diz Arendt, pois respeito a companhia que sou para mim mesmo e não gostaria de ser condenado a conviver ao lado de um malfeitor - eu mesmo. O respeito a si mesmo é um modo de resguardar a pluralidade, ou a “lei do mundo”, até mesmo no processo interno mental. Assim como posso respeitar, concordar e discordar dos outros homens, é possível também entrar em concórdia ou discórdia comigo mesmo: o *dois-em-um* possibilita-nos uma relação plural em que trato a mim mesmo enquanto outro, orgulhando ou desprezando os meus próprios feitos. Não obstante, pode-se avançar nisso e dizer que o respeito a mim mesmo resguarda um dos aspectos mundanos dentro de mim. Caso a orientação ética, que, segundo Arendt, se funda subjetivamente pela capacidade do pensamento, fosse suplantada pelo “amor próprio”, todo *espaço-entre* seria abolido por conta da própria característica acósmica do amor, o “eu” seria ensimesmado e sem abertura para o mundo. Enfim, é justamente porque o *dois-em-um* preza pela harmonia e pelo respeito, e não pelo amor, que o *espaço-entre* é afirmado no próprio interior do *self*; é este espaço que me une e que também me separa de mim mesmo, bipartindo minha identidade.

Deste modo, temos que se a preocupação política se constitui pelo amor ao mundo; a preocupação moral, por sua vez, se constitui primariamente pelo respeito a uma concordância consigo mesmo: “não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo” (Arendt, 2008, p.131). Todavia, pretende-se demonstrar que essas definições não implicam total contrariedade entre o político e o ético nas reflexões de Arendt, não só porque o *dois-em-um* do pensamento pressupõe a pluralidade humana, mas sobretudo pela afirmação da autora de que o “desprendimento de si mesmo” é o critério crucial para a escolha de um modo de conduta positivo, para além da negação de um modo de conduta aferida pelo critério do diálogo interno que tenho comigo mesmo a partir do processo do pensamento. Nesse contexto, Arendt sugere que o “desprendimento de

si”, no sentido da afirmação de outros e não de mim mesmo, traz consigo a análise das faculdades da vontade e do juízo. Assim, uma vez inserido nos temas da vida do espírito, para finalizar, este artigo pretende sugerir o caminho dos últimos dois momentos nos quais se pode relacionar a expressão “amor” à política, à revolução e à ética nas reflexões arendtianas. *Um desses momentos* se encontra no volume sobre “O querer”, de *A Vida do Espírito; e o outro momento*, talvez o mais ousado aqui pretendido, se localiza em um artigo intitulado “Compreensão e Política”, de 1953.

Quando dedica uma parte de seu último livro para dialogar com Agostinho a respeito da *vontade*, essa faculdade humana que teria tido seu descobrimento realizado pelos medievais, Arendt alega que em todo ato da vontade há uma tensão envolvida entre um “eu-queiro” e um “não-queiro”. Este conflito, que é permanente na vontade, segundo Arendt, só tem seu fim com a ação; ou seja, só quando o egotivativo cessa de querer, e se põe a agir, que há redenção para esse contraste interno ao espírito. A dinâmica da faculdade da vontade não é um diálogo harmonioso e silencioso (como o é o pensamento), mas uma luta constante que precisa chegar a um fim que não se esgota no mero processo de querer. Ou seja, nenhuma vontade é cessada apenas mentalmente, é preciso que alcance algo objetivo por meio da própria ação individual que delibera por um lado [*velle*] ou pelo outro [*nolle*]. O importante nesse argumento é que Arendt parece concordar com Agostinho no sentido de que essa solução na ação se dá juntamente com o transformar da vontade em “amor”. Assim, se se relembra que a vontade é uma espécie de “fonte da ação”, o órgão mental da liberdade (cf. Arendt, 2009a, pp.359,366-7), que é por meio dela que decidimos como desejamos aparecer publicamente, que ela é o árbitro do juízo - que diz “sim” ou “não” a determinadas coisas ou a determinadas formas de conduta -, o amor, então, enquanto vontade redimida, torna-se condição para a ação (o que é diferente de critério). Por conseguinte, torna-se também necessário à sustentação de uma ética da aparência, porque mediante a vontade, ou o amor, no caso, afirmamos não só nosso desejo da permanência do mundo, mas também nossa conduta em função da permanência das outras pessoas pelos limites intersubjetivos do bom convívio. A pedra de toque da vontade não é o próprio *self*, mas a responsabilidade pelos outros seres humanos e pelo próprio mundo, uma vez que a vontade sempre se redime no agir. “Não há maior afirmação de algo ou alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que sejas - Amo: *Volo ut sis*” (idem, p.268). Agir significa, a cada instante de acontecimento, um dizer “sim” por parte da vontade em relação ao mundo (mesmo podendo dizer “não”, “não entrarei em ação”) - é dizer: eu quero afirmar a liberdade e me responsabilizar pelas consequências inerentes a ela e, dessa maneira, conectar-me aos homens pela ação.

Em outras palavras, a vontade é a atividade mental correspondente à ação, em Arendt, pois é justamente a partir dos atributos dela que os homens possuem

espontaneidade espiritual e poder de livre escolha, isto é, a vontade reafirma as capacidades da deliberação individual e da renovação por meio de um ato inicial. Trata-se de uma pré-condição para o *amor mundi* em dois aspectos distintos e relacionados: político e moral. “Nesse sentido, o mundo seria *dilectores mundi*. Ou seja, o amor do mundo constitui o mundo para mim, [a minha vontade determina] a forma como eu me ajusto no mundo. Assim, das minhas afirmações e negações dependerá a quem e a que eu pertenço” (Arendt, 1966, p.024560). Ou seja, há sempre uma personalidade, uma singularidade, passível de caráter público, subjacente a cada ato e fala pelos quais aparecemos no mundo. A vontade, diz Arendt, sempre mira o porvir, o “ainda não”, é sempre o sustentáculo da promessa humana de responder por si mesmo no amanhã. Não custa lembrar que o ato da fundação revolucionário coincide com o olhar para o futuro, com o olhar preservador, como que uma “memória da vontade” de um espírito fundante de querer manter a liberdade enquanto um fato no espaço público. Enfim, a volição é capaz de conservar o *quem* aparece, decidir com que forma o *quem* pretende aparecer e de conferir prosperidade espiritual às fundações políticas humanas.

Por fim, o último ponto abordado se refere à faculdade do juízo, que também se relaciona ao desprendimento de si mesmo, como confirma Arendt:

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial (...) Que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes (...) a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis* (Arendt, 2009, pp.274-5).

Em um dos últimos parágrafos de “Compreensão e Política”, Arendt relembra a velha prece do Rei Salomão que roga a Deus o maior dos dons que qualquer homem poderia ter, qual seja: um “coração compreensivo”. Arendt, não só confere sabedoria prática a Salomão por esse pedido, mas traduz o “coração compreensivo” como sendo a faculdade da imaginação. De fato, não haveria melhor tradução. Um “coração compreensivo”, muito além do sentimentalismo (que nada tem a ver com expor em público emoções e sentimentos privados como se fossem virtudes morais), se liga diretamente à mentalidade alargada, à amplitude do espírito, ou seja, à capacidade de treinar o pensamento a sair em visita de outros pontos de vistas que não o seu, à formulação de juízos próprios sem deixar de ter em conta possíveis juízos alheios. Em resumo, sem a capacidade da imaginação não haveria o juízo reflexionante, nem

em Kant e nem em Arendt, pois o processo de “percepção de outras perspectivas” e o abandono das próprias idiossincrasias dependem do modo funcional do poder imaginativo - de ter presente espiritualmente algo que está ausente dos sentidos, por exemplo. É ainda mais considerável que nessa passagem bíblica, I Reis, a prece de Salomão é justificada perante Deus para que haja juízo reto do rei sobre seu povo. Assim, ao fazer uma análise da expressão “coração compreensivo”, sob as lentes conceituais arendtianas, é muito difícil não vincular “coração” a “amor”; e “compreensivo” à reconciliação com o mundo (reconciliação que, por acaso, em Arendt, possui uma conotação religiosa, de religar, *religare* - que, em seu sentido romano original, significa ligação de volta a um início, consistia em voltar a se vincular ao início da história, à fundação da cidade, à fundação de Roma). Enfim, pode-se apontar, primeiro, que só se sente em casa no mundo quem o ama, diz Arendt: “o coração humano é a única coisa no mundo que toma a si o fardo que nos é atribuído pela divina dádiva da ação” (Arendt, 1993, p.52). Pode-se afirmar também que o poder de um coração compreensivo, a rigor, é o de levar o outro em conta, de reverter perspectivas, de deliberar entre pares, do esforço consciente também dos homens da revolução de lidarem com as perplexidades do início recorrendo ao “espírito da antiga prudência”, capacidades provindas do juízo humano tal qual, diz Arendt, “o curso da Revolução Americana conta uma história inesquecível e pode ensinar uma lição sem igual” (Arendt, 2011, p.273).

É exatamente a partir do aprendizado de uma *lição* histórica, da força educativa das exemplaridades, que o juízo humano recebe e provê a sua marca ética distintiva. Em *Algumas questões de filosofia moral*, Arendt comenta que os exemplos também constituem sinais de orientação para todo tipo de pensamento moral e, de certo modo, ajudam na decisão sobre o certo e o errado. “Julgamos e distinguimos o certo do errado por termos presente em nosso espírito algum incidente e alguma pessoa, ausentes no tempo e no espaço, os quais se tornaram exemplos. Há muitos desses exemplos. Podem estar no passado remoto ou entre os vivos. Não precisam ser realidade histórica” (Arendt, 2008, p.211). Ao contrário de um esquema geral, a exemplaridade nos ofereceria uma diferença qualitativa com a qual se espelhar e por meio da qual basear nossas ações de conduta. Novamente aqui a questão sobre a escolha de companhia se faz saliente: podemos escolher com quem conviver, ao pensarmos na nossa própria conduta moral, mirando em exemplos de personalidades, bem como exemplos de experiências aprendidas, ocorridas ou imaginadas. Mas é claro que esse tipo de decisão, pondera Arendt, não possui a validade das proposições cognitivas. Nunca podemos compelir alguém a concordar com esse tipo de juízo particular - isto é belo, isto é feio, isto é certo, isto é errado -, apenas podemos cortejar ou pretender o acordo de todos os demais, até porque reivindica a aprovação dos outros por tê-los levado em consideração pela própria

mentalidade alargada e, por isso, é de se esperar que o julgamento contenha certa validade geral. Para Arendt, esta validade pode se estender a toda comunidade da qual nosso senso comum nos torna membros. É a interação com as outras pessoas que faz validar esse tipo de senso comum, que, por sua vez, vai garantir comunicabilidade aos juízos formulados na ausência de um padrão universal reconhecido por todos. É na defesa do senso comum que o *amor mundi* deixa de ser apenas um conceito filosófico.

## Referências

- Arendt, H. (1966). "Basic Moral Propositions". In: *Lectures, 1966*. Chicago: University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46.
- \_\_\_\_\_. (1978). *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*. Ron H. Feldman (ed.). New York: Groove Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *A dignidade da política*. Antônio Abranches (org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- \_\_\_\_\_. (1997). *O conceito de amor em Santo Agostinho*. São Paulo: Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2009a). *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. (2010). *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo (Revisão de Adriano Correia). 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2010a). Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. *Revista Inquietude*, 1(2), pp.122-163.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras.
- Biemel, W; Saner, H. (1990). *Martin Heidegger / Karl Jaspers: Correpondencia (1920-1963)*. Madri: Editorial Sintesis.
- Kristeva, J. (2002). *O gênio feminino: a vida, a loucura e as palavras*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Nietzsche, F. (2001). *Para além do bem e do mal: ou o prelúdio de uma filosofia do futuro*. Curitiba: Hemus.
- Young-Bruehl, E. (1984). *Hannah Arendt: for love of the world*. New Haven: Yale University Press.

Recebido em: 22.10.2015  
Aceito em: 01.12.2015

# La revolución y el problema del origen. La fundación reconsiderada desde un horizonte político posfundacional\*

The revolution and the problem of the beginning. The foundation reconsidered since a postfoundational perspective

Anabella Di Pego

anadipego@gmail.com

(Universidad Nacional de La Plata-CONICET, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** En este trabajo nos adentramos en la problemática de la revolución, deteniéndonos especialmente en la cuestión de la fundamentación del nuevo comienzo que esta trae consigo. Nos detendremos en la crítica de Arendt del recurso al absoluto en la tradición del pensamiento político para sustentar la tarea de fundación. Sin embargo, procuramos mostrar que Arendt no se contenta con señalar la ausencia de fundamentos absolutos sino que afronta la tarea de repensar un fundamento contingente y provisorio pero de relativa estabilidad. En este sentido, entendemos que la tematización de la fundación en Arendt da lugar a lo que puede denominarse una concepción posfundacional de lo político.

**Abstract:** In this work we deal with the problematic of the revolution, pondering especially the question of the foundation of a new beginning. We analyze Arendt's criticism of the tradition of political thought with regard to the role of the absolute in the foundation. At the same time, we try to show that Arendt's view is not limited to point out the absence of absolute foundations, but it faces the task of rethinking a contingent and temporary foundation with a relative stability. In this way, Arendt's approach to foundation, as we understand it, belongs to what has been called recently a postfoundational perspective of the political.

**Palabras clave:** revolución; fundación; fundamento de lo político; contingencia; autoridad.

**Keywords:** revolution; foundation; fundament of the political, contingency; authority.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p79-92>

## Introducción

El libro *Sobre la revolución* (1963) de Hannah Arendt vuelve a situar en el centro de la reflexión política el problema de la fundación, que había constituido uno de los ejes fundamentales de la teoría y de la filosofía política moderna. Si

\* Quisiera agradecer especialmente a los organizadores y participantes de las IV Jornadas Internacionais Hannah Arendt - Sobre a Revolução - 50 anos realizadas del 21 al 24 de octubre de 2013 en la Unicamp. Fue a partir de los intercambios y de las discusiones allí suscitadas que este artículo ha tomado forma.

bien la relevancia de la fundación no ha pasado inadvertida para los intérpretes<sup>1</sup>, ha suscitado mayor atención la irrupción y la novedad que caracterizan a la revolución como “manifestación de la capacidad casi milagrosa de los seres humanos de iniciar, de innovar, de hacer saltar por los aires el continuo histórico” (Birulés, 2007, p.115). En este sentido, Marchart sostiene que el análisis de Arendt sobre la revolución constituye la “concretización histórica” (Marchart, 2011, p.84) de su teoría de la acción desarrollada en *La condición humana*. Cuando la problemática de la fundación ha sido objeto de análisis se ha vinculado a la reivindicación arendtiana del sistema de consejos<sup>2</sup> o a la creación de espacios públicos y su establecimiento institucional<sup>3</sup>. Por nuestra parte, nos interesa abordar el problema teórico que la fundación suscita respecto de su propia fundamentación.

Resulta notoria y manifiesta la tentativa arendtiana de sustraer el problema del fundamento de los absolutos a los que había recurrido la tradición moderna - soberanía, voluntad general, derecho natural, verdades autoevidentes, entre otras. Esto implica el rechazo de un fundamento absoluto, pero no significa que los nuevos comienzos carezcan completamente de fundamentos<sup>4</sup>. Más bien, consideramos que se trata de retomar el problema de la fundamentación de lo político desmontando la dicotomía tradicional entre fundamento absoluto o ausencia total de fundamento. De este modo, entendemos que en el abordaje arendtiano de la fundación de un nuevo cuerpo político - y de su fundamentación - se está jugando una concepción novedosa y no fundacional<sup>5</sup> o posfundacional (cf. Marchart, 2009), en donde lo político se inscribe en una dinámica contingente, pero al mismo tiempo, se encuentra sustentado en marcos de relativa estabilidad que no resultan meramente arbitrarios.

Antes de adentrarnos en el problema que toda revolución trae consigo respecto de la fundación de un nuevo cuerpo político y su fundamento - en términos arendtianos la cuestión del “principio del origen” -, quisiéramos realizar algunas aclaraciones y consideraciones generales sobre el libro de Arendt. Sin lugar a dudas, *Sobre la revolución* constituye una obra polémica que no ha dejado de suscitar controversias a lo largo de los años transcurridos desde su publicación. En el momento de su aparición fue recibida con críticas denostadoras por parte de los historiadores<sup>6</sup> y tampoco fue

---

1 Véanse especialmente: Enegrén, 1994, pp.53-87; Wellmer, 2006, pp.220-241; y Canovan, 2000, p.61. Este último trabajo destaca el papel de los límites y de las instituciones como marcos posibilitadores de la política en Arendt.

2 Al respecto remitimos a: Muldoon, 2011, pp.396-417; Disch, 2011, p.352; y Marchart, 2011, p.89.

3 Véanse especialmente: King, 2011, p.38; y Wellmer, 2008, p.107.

4 Nos distanciamos en este punto de la lectura de Dana Villa que destaca la ausencia de fundamentos [*groundless*] en la perspectiva arendtiana. Véase: Villa, 1996, p.157.

5 En este sentido, Honig señala: “considero que su análisis de la experiencia americana forma parte de una re-teorización de la autoridad para una política no-fundacional” (Honig, 1991, p.98).

6 Recordemos algunas de las palabras de la reseña que oportunamente escribió el historiador inglés: “La primera dificultad que encuentran los estudiantes de historia o de sociología de las revoluciones en la señora Arendt es un cierto carácter metafísico y normativo de su pensamiento, que va bien

bien acogida en ese entonces en el ámbito de la teoría política, especialmente el francés, por su análisis crítico de la Revolución francesa y de la cuestión social<sup>7</sup>, y por su reposicionamiento de la Revolución americana, cuya caracterización como una revolución resulta asimismo cuestionable<sup>8</sup>. A pesar de todo esto, el libro de Arendt lejos de haber pasado al olvido, sigue interpelándonos para pensar el potencial de lo político en el derrotero de la modernidad, que ha fulgurado en los momentos revolucionarios pero no ha podido desplegarse en todas sus implicancias. De modo que las revoluciones modernas no son sólo manifestación e irrupción de lo político, sino que también detentan un potencial no realizado plenamente que nos remite al problema de la fundación.

Asimismo, es preciso destacar que no es un interés histórico en torno de las revoluciones lo que sustenta el estudio arendtiano (cf. Forti, 1996, p.286), sino fundamentalmente sus implicancias y su significado político para nuestros días. Con las siguientes palabras, lo explicita la propia Arendt en el primer capítulo de su libro:

No nos interesa la historia de las revoluciones en sí misma (su pasado, sus orígenes y el curso de su desarrollo). Si queremos saber qué es una revolución - sus implicaciones generales para el hombre en cuanto ser político, su significado político para el mundo en el que vivimos, su papel en la historia moderna - debemos dirigir nuestra atención a aquellos momentos de la historia en que hicieron su aparición las revoluciones, en que adquirieron una especie de forma definida y comenzaron a cautivar el espíritu de los hombres, con independencia de los abusos, crueldades y atentados a la libertad que puedan haberles conducido a la rebelión (Arendt, 1992, p.45).

En las páginas siguientes nos adentramos en la problemática de la revolución, siguiendo como hipótesis de lectura, que la tematización de la fundación en Arendt da lugar a lo que puede denominarse una política posfundacional, que se sustenta en fundamentos contingentes pero a la vez de relativa estabilidad. A partir de esto, indagamos en torno del acto constituyente, su fundamentación y el tipo de fundación en que está pensando Arendt, con sus implicancias para una crítica no sólo de las revoluciones sino también de los precarios e insuficientes sustentos políticos de nuestros sistemas democráticos.

---

con un, a veces bastante explícito, idealismo filosófico pasado de moda” (Hobsbawm, 1965, p.253).

7 En nuestro recorte del tema y debido a la extensión limitada del trabajo, no nos resulta posible abordar el polémico tratamiento arendtiano del papel de la cuestión social en la Revolución francesa. Remitimos al respecto a nuestros artículos: Di Pego, 2006, pp.101-123; y Di Pego, 2005, pp.39-69.

8 Posteriormente, con la caída del muro de Berlín en 1989, el libro gozó de un nuevo auge a la luz de los movimientos y luchas por la liberación de los países que se encontraban bajo el dominio de la Unión Soviética.

## La revolución y el problema del origen

Para comenzar nuestro desarrollo argumentativo, resulta necesario precisar con antelación el modo en que Arendt entiende el concepto de revolución en su libro. En una primera aproximación, la noción de revolución nos remite a un cambio político llevado a cabo mediante la violencia, sin embargo, esto no alcanza para caracterizarla puesto que en la Antigüedad también encontramos cambios políticos violentos pero la revolución es un fenómeno político específicamente moderno. La revolución, además de la violencia y de un cambio político, implica “el nacimiento de una realidad enteramente nueva” (Arendt, 1992, p.22) que interrumpe el curso de la historia. Este *pathos* de la novedad es la marca característica de la revolución, que no se encontraba presente en la Antigüedad, en donde toda fundación era en realidad una restauración de una realidad pasada. La concepción rectilínea de la historia que el cristianismo trajo consigo se encuentra a la base de la posibilidad de pensar la revolución como un nuevo comienzo de la historia. Pero este nuevo comienzo de la historia no es meramente un estallido o una irrupción de la novedad, sino que Arendt está pensando en la formación de un cuerpo político nuevo o en el establecimiento de una forma completamente nueva de gobierno. De ahí que la revolución se encuentre íntimamente vinculada con la fundación y que Arendt considere que, a pesar de no haberse dedicado específicamente a la revolución, Maquiavelo fue un precursor y una “figura (...) relevante para una historia de la revolución”, puesto que fue “el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (idem, p.37).

Pero una vez delineados los vínculos entre revolución y fundación, aparece también lo que Arendt denomina “la perplejidad (...) inherente a la tarea de la fundación” (Arendt, 1992, p.40), y que nos remite al problema del origen o de la fundamentación del nuevo comienzo, es decir, del origen de la autoridad de las nuevas leyes y del nuevo sistema de gobierno. La cuestión es ¿por qué habría que obedecer las leyes y el gobierno establecido por algunos hombres? La respuesta tradicional fue recurrir al “molde del antiguo absoluto que derivaba de una autoridad establecida por Dios, reemplazando de este modo un orden terrenal cuya sanción había estado constituida, por los dictados de un Dios omnipotente y cuya última fuente de legitimidad había sido la noción de una encarnación de Dios en la tierra” (idem, ibidem). Este recurso al absoluto para “resolver” el problema del origen constituye un lugar común en la historia del pensamiento político, y por eso, incluso Maquiavelo que había procurado delimitar los asuntos políticos de cualquier tratamiento religioso, imploraba no obstante por la ayuda y la inspiración divina para los legisladores que debían acometer la fundación de una nueva comunidad política. El problema de la fundamentación del origen recorre todo el libro hasta el final, pero ya en el primer capítulo, Arendt adelanta su propio posicionamiento al respecto:

Veremos después cómo esta última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo absoluto que reemplace al absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas. Así, esta «llamada a los cielos» de Maquiavelo, como la hubiera calificado Locke, no fue inspirada por ningún sentimiento religioso, sino que fue dictada exclusivamente por el deseo de «escapar de esta dificultad» (Arendt, 1992, p.40).

En la cita precedente, podemos observar que en la medida en que los asuntos humanos suponen la pluralidad no es posible fundarlos sobre ningún absoluto, sin embargo, de esto no se sigue que Arendt sea escéptica respecto de la fundamentación de lo político ni que sentencie que carece por completo de fundamentos. Antes bien, Arendt está realizando un desmontaje del movimiento dicotómico tradicional por el cual los fundamentos son absolutos e inmovibles o no constituyen fundamentos en sentido estricto. De esta manera, el problema de la fundamentación oscilaría entre los dos polos antagónicos de los fundamentos absolutos y de la ausencia total de fundamentos. Lo que Arendt está proponiendo es un desplazamiento o un replanteamiento del problema, a partir de lo cual se asume el desafío de pensar una fundación sin absolutos, cuya fundamentación implica la aceptación de la contingencia irreductible de los asuntos humanos. Lo político en tanto modalidad de manifestación de los asuntos humanos no puede ser clausurado en torno de un absoluto, puesto que la pluralidad y su dinámica contingente, abierta y mutable siempre exceden y sobrepasan la limitación de cualquier absoluto. En este sentido, el abordaje de Arendt de la fundación/fundamentación de lo político<sup>9</sup> en *Sobre la revolución* sitúa la problemática en un nuevo horizonte que con posterioridad, en la segunda mitad del siglo XX, se ha vuelto el lugar común de la filosofía política, especialmente la francesa, y que Oliver Marchart ha denominado como “posfundacionalismo”:

El posfundacionalismo (...) no debe confundirse con el antifundacionalismo o con un vulgar posmodernismo del «todo vale», hoy *demodé*, dado que un enfoque posfundacional no intenta borrar por completo esas figuras del fundamento, sino debilitar su estatus ontológico. El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*, lo cual es algo enteramente distinto, pues implica la creciente conciencia, por un lado, de la contingencia y, por el otro, de lo político como el momento de un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido (Marchart, 2009, pp.14-5).

La forma en que Arendt tematiza esta dimensión fallida, parcial y contingente de la fundación es a través de la idea de que la tarea de la revolución no es solamente la fundación de un cuerpo político estable sino también la “fundación de la libertad”,

<sup>9</sup> Aunque Arendt no distingue entre la política (*the politics, die Politik, la politique*) y lo político (*the political, das Politische, le politique*), su propia concepción constituye una tematización de lo político en su especificidad. Véase al respecto: Lefort, 2000, pp.131-144.

es decir, que ese cuerpo político “garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad” (Arendt, 1992, p.124). De esta manera, aunque Arendt señala que la revolución y la fundación “son fenómenos casi correlativos” (idem, p.125), sin embargo, no toda fundación asegura la preservación del espíritu revolucionario, y ahí se cifra el éxito o el fracaso de una revolución. En este sentido, Arendt advierte sobre el relativo éxito de la revolución americana, “donde tuvo plena realización la fundación de un nuevo cuerpo político y donde, por consiguiente, en algún sentido, la Revolución alcanzó su objetivo real” (idem, p.126), pero en donde sin embargo, se fracasó en “el afianzamiento del espíritu que inspiró el acto de fundación” (idem, ibidem), es decir, no se pudo asegurar el establecimiento de espacios en donde se preservara la libertad y la participación pública que había dado origen a la propia revolución<sup>10</sup>.

La peculiaridad de la concepción arendtiana de la revolución reside, entonces, en que ésta no es mera interrupción de la historia por la irrupción de la novedad, ni tampoco solamente la fundación de un cuerpo político estable, sino que la revolución y su momento fundamentalmente político, se dirime en la tensión irresoluble entre esos dos movimientos hacia la novedad y hacia la fundación, y cuando alguno de ellos resulta anulado por el otro, o sobredimensionado unilateralmente, la revolución fracasa y la política se eclipsa. Así, Arendt nos advierte que una revuelta violenta, por más novedosa y liberadora que sea, no puede dar lugar a una revolución si no hay hombres preparados para tomar el poder y fundar un cuerpo político (Arendt, 1992, p.116), pero por otra parte, la fundación por sí sola tampoco detenta un carácter revolucionario, a menos que traiga consigo un perfeccionamiento de la nueva forma de gobierno (cf. idem, p.143), de manera que garantice la preservación del espíritu del acto de fundación (cf. idem, p.126), es decir, de la libertad y la participación que la inspiraron.

La revolución se define entonces por la tensión que la atraviesa entre la emergencia de un nuevo comienzo con su impronta de novedad y la fundación de un cuerpo político con su preocupación por la estabilidad y la duración. Pero esta tensión no debe concebirse como una oposición irreconciliable entre elementos contrapuestos, sino como elementos en cuya dinámica de interacción en conflicto se constituye lo político. Lo que ha sucedido es que una vez acaecidas las revoluciones estos elementos han cristalizado en posiciones excluyentes que han terminado por socavar la articulación de novedad y de perdurabilidad que implica lo político. Y en esta escisión de la que surgieron después de las revoluciones, el liberalismo progresista y el conservadurismo encarnando dos vertientes opuestas, Arendt cree

---

10 De manera que no puede sostenerse como pretende Habermas en su mordaz comentario del libro de Arendt que la Revolución americana sea plenamente exitosa frente al fracaso absoluto de la francesa. Véase: Habermas, 2000, pp.200-5.

encontrar un “síntoma de nuestra pérdida” (Arendt, 1992, p.231), en tanto supone un vaciamiento de la conflictividad y la tensión constitutiva de lo político. Esta escisión entre novedad y estabilidad también se encuentra a la base de nuestro vocabulario político moderno, “que se presenta siempre en pares de conceptos opuestos: derecha e izquierda, reaccionario y progresista, conservadurismo y liberalismo” (idem, *ibídem*). Frente a esto, Arendt explicita su ímpetu por volver a los conceptos políticos y revolucionarios, para dismantelar las oposiciones y pensarlos nuevamente en su entramado conflictivo constitutivo:

Desde el punto de vista filológico, el esfuerzo que se realiza para reconquistar el espíritu perdido de la revolución, debe consistir, en buena parte, en repensar y combinar de modo significativo todo lo que nuestro vocabulario político nos ofrece en términos de oposición y contradicción (Arendt, 1992, p.231).

De modo que Arendt está concibiendo que lo político mismo, y no sólo la revolución, se dirime en ese juego de oposición y conflicto entre la novedad y la perdurabilidad. Lo político no es sólo irrupción de la novedad, manifestación de la singularidad y nuevo origen, sino que esto mismo requiere un marco de estabilidad que asegure y haga posible la emergencia de la novedad. Por eso es que Arendt vuelve a las revoluciones y analiza específicamente qué fue lo que ellas pudieron fundar y establecer de manera perdurable. Con lo cual, el tópico de la fundación resulta central, pero no sería cualquier tipo de fundación y de ahí que Arendt finalmente consigne, como hemos visto, el fracaso de ambas revoluciones, puesto que de alguna manera trataron de suturar el problema del origen y con ello clausuraron la fuente misma de lo político. Detengámonos un momento, entonces, en la cuestión del origen que, como ha advertido Claudia Hilb (2012), constituye uno de los problemas centrales de toda fundación. Las revoluciones, advierte Arendt, “constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen” (Arendt, 1992, p.21).

Toda fundación nos enfrenta al problema de los fundamentos de ese nuevo origen y los revolucionarios lo abordaron en los términos tradicionales de la búsqueda de un absoluto trascendente que lo sustrajera de la contingencia y de la arbitrariedad. Esto pone de manifiesto que el proceso de secularización no ha deslindado simplemente la política de la religión, sino que más bien ha llevado consigo e introducido la necesidad del absoluto en el seno mismo de la política. En este sentido, la búsqueda de las revoluciones

por hallar un principio absoluto de donde derivar autoridad para su Derecho y poder, podría ser perfectamente interpretado como una prueba de que el Estado y la política necesitaban la sanción religiosa con mayor urgencia que la religión y las Iglesias habían necesitado nunca el apoyo de los príncipes (Arendt, 1992, p.164).

Por eso, Arendt no duda en señalar que el “problema más espinoso de todo gobierno revolucionario” lo constituye “el problema de un absoluto” (idem, p.161). Los revolucionarios franceses sustentaron la fuente del poder y del derecho en el pueblo, o en otras palabras, en la voluntad general, y para ello transformaron al pueblo en el absoluto que permitía clausurar la circularidad de toda fundación. Los revolucionarios norteamericanos distinguieron entre el origen del poder que brota del pueblo y el origen o la fuente de legitimidad del derecho, pero de todas formas buscaron éste último también en un absoluto, “cuyo puesto está «arriba», en alguna región más elevada y trascendente” (idem, p.189).

La revolución, tanto para quienes se embarcaban en esta empresa política como para quienes reflexionaban sobre ella, se presenta como una tarea paradójica puesto que en tanto que interrumpe la temporalidad parece requerir de una fuente o de un origen que haga posible esa suspensión y que a la vez explique la emergencia de la novedad. Arendt nos advierte que esto se debe a “los antiguos hábitos de pensamiento de Occidente, según los cuales todo origen completamente nuevo requiere de un absoluto del que brotar y a través del cual poder ser «explicado»” (Arendt, 1992, p.213). De lo que se trata en la perspectiva arendtiana sería de mostrar que el problema del origen supone una cierta arbitrariedad, es decir un carácter contingente que no puede ser reducido a un absoluto y que resulta consecuentemente constitutivo de los asuntos humanos. El único entre los pensadores revolucionarios que logró sustraerse a este impulso de sustentar lo político en algún principio absoluto trascendente fue Montesquieu (cf. idem, p.195). La razón fundamental es que entendía la ley, siguiendo la concepción romana, como una regulación de las relaciones entre las personas que no requería de una validez absoluta porque no era concebida como un mandamiento incondicional. Pero la concepción moderna de la ley a pesar de sus aparentes reminiscencias romanas hunde sus raíces en el modelo judeo-cristiano de los mandamientos, entendidos como la palabra divina que establece las obligaciones según las cuales los hombres deben comportarse. En la época moderna este modelo se mantuvo sólo que “el Derecho natural ocupó el lugar de la divinidad”, y en este marco exclusivamente, es dónde se puede plantear el problema de la legitimidad de la ley como remitiendo necesariamente a un absoluto. Al respecto, Arendt sostiene:

Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin consideración a sus acuerdos mutuos y consentidos [*consent and mutual agreements*], la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad [*transcendent source of authority*] para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre [*beyond human power*] (idem, p.196)<sup>11</sup>.

---

11 Traducción corregida. Hemos reemplazado “su consentimiento, y los acuerdos mutuos” por “sus acuerdos mutuos y consentidos”. Véase el original en inglés: Arendt, 1990, p.189.

Arendt procede a desarmar este modelo de ley mandamiento sustentado en un absoluto que procura neutralizar la arbitrariedad de lo político, y en su lugar lo que emerge es una concepción de la legitimidad de la ley que se funda en el marco de relativa estabilidad que ofrecen los acuerdos mutuos y que no se presenta como un absoluto pero tampoco como mera arbitrariedad, sino que opera como un fundamento que otorga un sustento perdurable, que, no obstante, no se sustrae de la contingencia de los asuntos humanos. De esta manera, Arendt procede a resolver o más bien disolver el problema del absoluto en política para volver a plantear la cuestión de su origen remitiendo a un fundamento contingente aunque no meramente arbitrario que sitúa lo político en un horizonte posfundacional.

(...) existe una solución para las perplejidades del origen [*perplexities of beginning*] que no requiere ningún absoluto para romper el círculo vicioso en el que todas las cosas originarias parecen quedar atrapadas. Lo que salva al acto del origen [*act of beginning*] de su propia arbitrariedad es que conlleva consigo su propio principio [*principle*], o, para ser más precisos, que origen y principio, *principium* y principio, no sólo son términos relacionados sino que son coetáneos. El absoluto del que va a derivar su validez el origen [*beginning*] y que debe salvarlo, por así decirlo, de su inherente arbitrariedad es el principio [*principle*] que, junto a él, hace su aparición en el mundo. La forma [*the way*] en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer, dicta la ley de acción [*the law of action*] que regirá los actos de todos aquellos que se le unen para participar en la empresa y llevarla a término. En cuanto tal, el principio inspira los hechos que van a seguirlo y continúa siendo visible durante todo el tiempo que perdura la acción (Arendt, 1992, p.220)<sup>12</sup>.

De la cita precedente, quisiéramos detenernos brevemente en tres cuestiones. En primer lugar, observamos que Arendt distingue entre origen o comienzo [*beginning*] y principio [*principle*], siendo éste último el que permite fundamentar el origen y salvarlo “de su inherente arbitrariedad”. De manera que todo origen tiene un principio en el que se sustenta, pero este principio no es algo completamente diferente del origen sino que sólo con él puede hacer su aparición.

La cuestión es, entonces, en segundo lugar, de qué se trata este principio del origen o del comienzo. Lo que se manifiesta en todo comienzo es la propia capacidad humana de iniciar algo, de comenzar algo nuevo, o en otras palabras, la natalidad, es decir, el hecho de que el hombre es el principio de todo comienzo, y por lo tanto de la libertad misma<sup>13</sup>. Por eso Arendt, advierte que “es inútil [*futile*] la búsqueda de un absoluto con que romper el círculo vicioso en el que queda atrapado inevitablemente todo origen [*beginning*], debido a que este «absoluto» reside en el propio acto de dar origen a algo [*act of beginning itself*]” (Arendt, 1992, p.210). El problema del

12 Traducción corregida. Véase el original en inglés: Arendt, 1990, p.212.

13 “Nos interesa (...) la idea (...) según la cual los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores (...) la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad, en el hecho de que los seres humanos aparecen en el mundo en virtud del nacimiento” (Arendt, 1992, pp.218-9).

origen atraviesa desde sus inicios el pensamiento político, sólo que antes de la época moderna, se encontraba vedado por las leyendas fundacionales que procuraban dar cuenta de “un acontecimiento nuevo e inconexo que venía a romper la secuencia del tiempo histórico” (idem, p.211). Pero con las revoluciones, el acto de fundación que hasta ese entonces había sido objeto de leyendas que se remontaban a tiempos inmemorables, se llevó a cabo a plena luz del día y podía ser evocado y recordado por quienes habían participado en la empresa revolucionaria. Lo que entonces se hizo manifiesto es que el manantial de la autoridad de un cuerpo político nuevo “iba a ser más el propio acto de fundación [*act of foundation itself*] que un Legislador inmortal o una verdad evidente por sí misma o cualquier otra fuente trascendente y transmundana” (idem, p.210).

En tercer lugar, el principio del origen no remite solamente a esta capacidad humana de iniciar algo nuevo sino también a “la forma [*the way*] en que el iniciador comienza cuanto intenta hacer”, de manera tal que esa forma se pueda volver ley o regla para los actos sucesivos que emprendan quienes participan y continúen con la iniciativa. Esto a su vez, nos otorga la clave para distinguir la potencialidad política de un comienzo de una mera interrupción de la temporalidad, que puede estar dada por una guerra, un golpe de estado, un levantamiento, u otras formas meramente violentas. Esto supone que no todo nuevo comienzo ni cualquier acción o emprendimiento colectivo es inherentemente un momento político. La especificidad de lo político no reside solamente en la novedad y la acción conjunta, sino fundamentalmente en el “modo” o la “forma” en que esa acción se lleva a cabo introduciendo algo nuevo. De manera que no cualquier principio salva la arbitrariedad del comienzo sino sólo aquel que establece un modo que puede ser aplicado como regla posterior. Este modo sería, a nuestro entender, una forma de interacción que no puede anular la pluralidad, en tanto condición que la hizo posible. En la medida en que este modo que opera como regla de la acción ulterior “salva al acto del origen [*beginning*] de su propia arbitrariedad” (Arendt, 1992, p.220), constituye el fundamento de ese nuevo origen. Un fundamento contingente pero relativamente estable en la medida en que delimita las formas de interacción aceptadas como norma de acción<sup>14</sup>.

La acción entonces para ser estrictamente política, además de la novedad y la pluralidad, requeriría de un “modo” y de un marco que asegure el mantenimiento de las condiciones de su propia posibilidad. Es decir, una acción puede ser concertada

---

14 En este sentido no se trataría de una sustitución de la cuestión del fundamento por la transparencia del origen, como sostiene Enegrén: “Arendt sustituye la obsesión de un fundamento que estaría más acá de todas las cronologías por la idea de una transparencia del punto de partida como comienzo radical de una historia libre de modelarse según un esquema inédito” (Enegrén, 1994, p.83). Más bien, nuestro análisis muestra que Arendt sigue empeñada en dar una respuesta al problema de la fundación aunque de una manera no convencional que implica concebir un fundamento concertado, provisorio y contingente pero capaz de dotar de autoridad y de relativa estabilidad al nuevo origen.

e introducir novedad pero si sus consecuencias socavan o suspenden la pluralidad entonces no puede ser considerada estrictamente “política”. En este sentido, aunque un régimen dictatorial tenga su origen en una acción concertada su “principio” no puede ser considerado político en sentido estricto porque no sólo no contempla la preservación de la pluralidad sino que socava deliberadamente las condiciones que la hicieron posible, es decir, su principio no puede obrar como regla de acción posterior<sup>15</sup>. Y acá nuevamente se plantea que lo político requiere de marcos de estabilidad que delimiten “modos” capaces de preservar la pluralidad, con lo que volvemos al problema de la fundación, pero no de cualquier tipo de fundación sino de una fundación que garantice la posibilidad de que la acción plural se torne regla de acción del acontecer posterior.

El problema de la fundación remite precisamente al modo y la forma que la organización política establece para la interacción presente y futura, de ahí que actúe al mismo tiempo como principio y regla de la acción política posterior. En el análisis de la revolución americana, Arendt encuentra elementos que le permiten delinear y profundizar en qué consistiría el principio del origen entendido como modo de interacción:

El curso de la revolución americana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto, esta revolución no fue resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres en deliberación compartida [*common deliberation*] y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas [*mutual pledges*]. El principio que se abrió paso durante los fatídicos años en que se establecieron las fundaciones -no por la fuerza de un arquitecto sino gracias al poder combinado de muchos-, fue el principio combinado de la promesa mutua y de la deliberación en común [*mutual promise and common deliberation*]; el propio acontecimiento fue el que decidió, como Hamilton había dicho repetidamente, que los hombres «son realmente capaces... de establecer buenos gobiernos a partir de la reflexión y la elección», que no «están eternamente condenados a que sus constituciones políticas dependan del accidente y de la fuerza» (Arendt, 1992, p.221)<sup>16</sup>.

El legado de la revolución americana parece residir en que en ella, el principio del nuevo cuerpo político fue la acción concertada entre las personas - con su novedad inherente - y el marco de perdurabilidad de las promesas mutuas<sup>17</sup>. Lo que esa revolución mostró es que el acto de la fundación política puede sustentarse en la

---

15 En el caso del *bullying* o del hostigamiento escolar, por ejemplo, aunque se trata de una acción colectiva y concertada, atenta contra la pluralidad puesto que excluye al otro implicado de esa misma acción que lo afecta directamente, por lo que no detentaría en absoluto de carácter político sino que por el contrario sería antipolítico, en el sentido de que socava las bases que hacen posible lo político.

16 Traducción corregida. Véase el original en inglés: Arendt, 1990, pp.213-214.

17 No nos detendremos aquí en las particularidades de la promesa mutua en Arendt, pero quisiéramos advertir que no debe ser pensada en términos meramente contractualistas. Al respecto remitimos especialmente a Smola, 2012.

deliberación<sup>18</sup> compartida y en las promesas mutuas, y que el poder político que allí surge, excede o resulta imposible de reducirse a la mera fuerza o violencia. Pero si bien la revolución americana fundó un cuerpo político basándose en esos principios, no logró que esos principios se tornaran regla de las acciones subsiguientes, es decir, fracasó al no poder hacer de la acción concertada y las promesas mutuas, la dinámica de funcionamiento permanente de ese cuerpo político, puesto que quedaron reservadas casi exclusivamente al momento fundacional. Arendt considera que este fracaso se produjo cuando los padres fundadores no lograron que las asambleas municipales, que habían sido los verdaderos órganos de deliberación de donde brotaba el poder, fuesen contempladas en la constitución como una instancia de participación a ser preservada. Así la revolución americana disolvió luego de la fundación las bases del poder que la habían originado.

### Consideraciones finales

El análisis arendtiano de la revolución y de la fundación, tal como se ha mostrado a lo largo del trabajo, permite desplegar una concepción posfundacional de lo político. Esto se debe a que las revoluciones modernas plantean el problema del origen o de los fundamentos de un nuevo orden político. Arendt procede primeramente desmantelando los argumentos de los pensadores revolucionarios orientados a buscar un absoluto trascendente de los asuntos humanos como sustento. En su lugar, Arendt advierte que los asuntos humanos se caracterizan por ser contingentes y que no pueden detentar un fundamento absoluto. Sin embargo, esto no implica que lo político carezca absolutamente de fundamentos, sino que Arendt encuentra que todo nuevo origen se basa y resulta posible por la capacidad inherente a los seres humanos de empezar algo nuevo que nos viene dado con el nacimiento. De esta manera, el fundamento de lo político no resulta trascendente sino que se inscribe dentro de los asuntos humanos y remite a la libertad entendida como posibilidad de nuevos comienzos, por lo que resulta ser un fundamento contingente y relativo o inherente al ámbito humano. Asimismo, lo que salva la arbitrariedad del origen es el principio de acción que lo guía.

Por otra parte, hemos procurado destacar que la revolución recrea una tensión que resulta asimismo constitutiva de lo político: la tensión entre la aparición de la novedad y la fundación que le otorga estabilidad. Sin embargo, el desafío de lo político consiste en poder preservar dentro de lo establecido la posibilidad de surgimiento de lo nuevo. En esto fracasaron las revoluciones porque si bien fundaron

---

<sup>18</sup> Esta referencia a la deliberación compartida tampoco nos debe inducir al error de subsumirla en una posición habermasiana, porque Arendt entiende la acción política como signada por un carácter conflictual y agonístico irreductible que no puede simplemente encasillarse en una concepción de la acción comunicativa orientada al consenso. Al respecto véase: Villa, 1996, pp.3-14 y 80-109.

un cuerpo político no lograron mantener vivo el espíritu de participación activa que las habían hecho posible. De alguna manera, la persistencia y la actualidad de *Sobre la revolución* tiene que ver con la caracterización de lo político como una tensión entre lo nuevo y lo establecido, así como también con una reapertura de la discusión sobre las posibilidades de fundar algo nuevo, es decir, de un comienzo absolutamente nuevo. Esto resulta particularmente relevante en un momento en que el sistema democrático representativo parece haberse consolidado en cuanto a la cantidad de países que lo sustentan, pero al mismo tiempo parece resquebrajarse bajo las demandas recurrentes de profundización de la democracia - como en el caso de los indignados españoles, pero también por las movilizaciones multitudinarias en Brasil previas al mundial de fútbol -. Frente al anquilosamiento de nuestras democracias, resulta promisorio retomar el impulso arendtiano para reabrir el debate sobre el desafío de toda fundación y sobre la inherente novedad, contingencia y tensión de lo político en tanto exceso de lo establecido.

## Referencias

- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Sobre la revolución*. Traducción de Pedro Bravo. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Canovan, M. (2000). "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En: F. Birulés (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Traducción de Javier Calvo Perales. Barcelona: Gedisa.
- Di Pego, A. (2005). Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática. *Intersticios (México)*, 10(22-23), pp.39-69.
- \_\_\_\_\_. (2006). Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad (México)*, 52, pp.101-123.
- Disch, L. (2011). How could Hannah Arendt glorify the American Revolution and revile the French? Placing *On Revolution* in the historiography of the French and American Revolutions. *European Journal of Political Theory*, 10(3), pp.350-371.
- Enegrén, A. (1994). "Revolución y fundación". En: C. Hilb, (Comp.). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Traducción de Viviana Quiñones. Venezuela: Nueva Sociedad.
- Forti, S. (1996). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Traducción de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Hilb, C. (2012). El principio del inicio (reflexiones desordenadas). *III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?* Buenos Aires.

- Hobsbawm, E. (1965). On Revolution. By Hannah Arendt. *History and Theory* (Londres), 4(2), pp.252-258.
- Honig, B. (1991). Declarations of Independences. Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, 85(1), pp.97-113.
- King, R. H. (2011). Hannah Arendt and the Concept of Revolution in the 1960s. *New Formations*, 71(3), pp.30-45.
- Lefort, C. (2000). “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. En: F. Birulés (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Traducción de Angela Ackermann. Barcelona: Gedisa.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Traducción de Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_\_. (2011). “On Revolution / Über die Revolution”. En: W. Heuer, et. alt. *Arendt Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Muldoon, J. (2011). The Lost Treasure of Arendt’s Council System. *Critical Horizons*, 12(3), pp.396-417.
- Smola, J. (2012). «Pensar lo que hacemos». La filosofía política frente a la fundación. En: *III Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Narración, testimonio y opinión ¿Pensamiento posfundacional o nueva fundación de la política?*, Buenos Aires.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Wellmer, A. (2006). “Arendt on revolution”. En: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2008). “Hannah Arendt y la revolución”. En: *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Traducción de Javier Eraso Ceballos. Madrid: Sequitur.

Recebido em: 22.10.2015  
Aceito em: 25.06.2016

# El pensamiento político de Hannah Arendt: notas sobre revolución, promesa y fundación política

Hannah Arendt's political thought: notes on revolution, promise and political foundation

Julia Gabriela Smola

jsmola@ungs.edu.ar

(Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina)

**Resumen:** Presentaremos aquí una lectura de *Sobre la revolución* para poner en valor la tarea crítica sobre los conceptos políticos de la tradición en la elaboración de una teoría política propia de gran originalidad. Primero, analizaremos las dificultades metodológicas y contextuales del libro. Segundo, analizaremos el trabajo de renovación de ciertos conceptos políticos claves para la idea de promesa mutua (su mayor innovación conceptual). Luego, reflexionaremos sobre el tipo de instituciones que piensa Arendt en torno a la fundación de la libertad en el mundo contemporáneo. Finalmente, ofreceremos algunas conclusiones que se desprenden de nuestra lectura del texto.

**Abstract:** We shall present here an interpretation of *On revolution* that reveals the critical review of traditional political concepts the author makes while she elaborates her own original political thought. First, we will analyze the methodological and contextual difficulties of this book. Secondly, we will analyze her work on the renewal of certain key political concepts related with the idea of mutual promise (her most important innovation). Then, we shall reflect on the type of institutions she considers for modern political foundation. Finally, we will offer some conclusions that derive from our own reading of this text.

**Palabras clave:** Hannah Arendt; revolución; promesa; fundación; teoría política.

**Keywords:** Hannah Arendt; revolution; promise; foundation; political theory.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p93-110>

## I. La difícil lectura de *Sobre la revolución*

La lectura de *Sobre la revolución* siempre ha representado un desafío para los lectores de la obra de Hannah Arendt. Como expresa Margaret Canovan, es su texto “menos valorado [y] menos leído” (Canovan, 1992, p.155). Sus dificultades no difieren de las condiciones generales de sus textos, el contexto de surgimiento (plena guerra fría), la incomodidad de su posición política en el tradicional espectro de izquierda y derecha, su operación de pensamiento (a la vez contra la tradición de la filosofía política y contra las ciencias sociales)<sup>1</sup>. A las complejidades de lectura

<sup>1</sup> La bibliografía que ha sido dedicada a la compleja relación de Hannah Arendt con la filosofía es frondosa. En particular, tomamos como referencia para abordar este tema el texto de Miguel Abensour (2006) quien, de manera muy pertinente, pone en duda que Arendt esté *contra* la filosofía política e insiste en el valor de explorar esta relación. Asimismo, nos guiamos por la idea desarrollada por Paula Hunziker (2015), quien sostiene que aquello que Arendt rechaza de plano en la tradición

a la que nos tiene habituados la autora, se agrega, en esta obra, el hecho de que la misma es

un especie de híbrido. Inspirado, en parte, por acontecimientos específicos, pero que [a la vez] une con el hilo de las revoluciones muchas líneas de reflexiones originadas en la experiencia del totalitarismo, y que informaron el proyecto inconcluso de Arendt sobre la renovación del pensamiento político (ídem, ibídem).

Sin embargo, también es cierto que, para Arendt, ambas operaciones, “ejercicios de pensamiento” como los llama, deben permanecer juntas si se quiere evitar caer en el solipsismo teórico y apartarse irremediamente del mundo. Si abrazamos esta complejidad en lugar de intentar combatirla, si comprendemos que las operaciones arendtianas *siempre* involucran este tipo de combinaciones, si dejamos de intentar leer el libro como un ensayo histórico o como un texto teórico<sup>2</sup>, podemos comenzar a dimensionar su importancia. En este sentido, compartimos con Margaret Canovan que la misma sale a la luz de manera privilegiada, si pensamos a esta obra, no solo ni exclusivamente en línea directa con la teoría de la acción que se desprende de *La Condición Humana* (1958), sino con la serie de preocupaciones que animaron el pensamiento de Arendt desde la escritura de *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951). En este sentido, la preocupación que reaparece en *Sobre la Revolución* (1963) no sería simplemente, “¿cómo (dentro de qué límites) la acción política es capaz de fundar un cuerpo político organizado?”, “¿qué *capacidades* humanas son las que permiten legitimar la *fundación política* moderna?”, sino más precisamente, “¿cómo es posible fundar un cuerpo político en un mundo posttotalitario?”, “¿qué formas debe asumir para intentar preservar la libertad?”. Siguiendo lo que Canovan llama las *cadena de pensamiento o de ideas* que inspiran la obra de Arendt vemos que todas las cuestiones relativas al problema de la fundación política moderna-la revolución, el problema del absoluto, del comienzo de los tiempos, de la preservación del espacio de la acción- toman otra dimensión en el telón de fondo del nazismo y del estalinismo. Así, no se trata ya de ver qué revolución moderna fue la más “exitosa” o qué “modelo” es preferible, ya que, por un lado, ambas revoluciones *fracasaron* y, si pudieran modelizarse (creo que nada está más lejos de la intención de Arendt), se vería que ambos “modelos”, en tanto tales, son inadecuados para responder a las

---

de la filosofía política es una cierta “actitud” hacia la política y hacia el mundo que la autora caracteriza como *platonismo*.

2 En este mismo sentido, Anabella Di Pego propone realizar “dos movimientos complementarios en la lectura de Hannah Arendt. Por un lado, [llevar] a cabo una lectura filosófica de *Los orígenes del totalitarismo* [1951], y, por otro lado, [emprender] una historización y una contextualización de *La condición humana* [1958]” (Di Pego, 2014, p.29). De esta forma, la autora invierte las claves de lectura tradicionales con que se ha abordado estas obras de Arendt abriendo a una nueva, más compleja y más profunda comprensión de ambos textos, así como de la relación entre ellos. Creemos, como propone De Pego, que los textos de Arendt exigen a la vez una comprensión filosófica y una contextualización e historización de las problemáticas que las inspiran; y esto vale, por supuesto, también para *Sobre la revolución*.

preocupaciones de la autora. Mucho más importante, para Arendt, es aprehender las experiencias de las revoluciones modernas a través de un lenguaje teórico-político renovado, es decir, a través de la resignificación de los conceptos políticos. Esta es la tarea que Arendt asume en esta obra con el objetivo último (*in the back of her mind*) de pensar, como decíamos más arriba, si la fundación de un cuerpo político libre es posible en nuestro mundo contemporáneo.<sup>3</sup>

Debido a esta serie de complejidades intrínsecas y contextuales, la recepción de este libro en nuestros países y en aquellos países que constituyen en gran medida nuestra referencia intelectual y académica, ha sido dificultosa. Como señala Claude Lefort (1985), las primeras lecturas de la obra de Arendt en Francia estuvieron mediadas por el rol de Raymond Aron en la introducción de sus libros al público francés. De esta forma, su primera recepción fue preponderantemente liberal e ignorada, cuando no directamente denostada por la izquierda intelectual francesa, que en ese momento se encontraba bajo la impronta del marxismo. Esto condujo a que ciertos tópicos de la autora fueran ignorados al no encontrar lectores que pudieran interesarse en ellos. Lefort remarca uno de gran importancia: el interés de Arendt por la *revolución*, no como un simple objeto de curiosidad intelectual, sino como el “tiempo del *comienzo* o del *recomienzo*” (Lefort, 1985, p.64, nuestras cursivas).<sup>4</sup>

Según el autor, el cambio de época vivido en Francia hacia fines de los setenta

---

3 La expresión *in the back of my mind* es utilizada por Arendt en la entrevista televisiva con Günther Gaus en 1963 para referirse a los poemas alemanes que ella atesora y guarda siempre en su mente. En la transcripción de la conversación entre Arendt y Gaus, que fue publicada bajo el título “Sólo queda la lengua materna” (Arendt, 1997, pp.221-256), la autora se refiere también a su *necesidad de comprender*. Esa necesidad la impulsó hacia la filosofía y es la que motoriza todas sus investigaciones. No creemos estar traicionando la idea de la autora cuando hacemos referencia a las preguntas o preocupaciones que subyacen a su obra. No estamos sosteniendo que para Arendt se trate de pensar “el mejor régimen” como lo abordaría tradicionalmente la teoría política. Más bien de concebir una teoría política que pueda pensar, que ayude a comprender, el mundo posttotalitario.

4 Como recuerda Elizabeth Young-Bruehl (1982) en la biografía de Arendt, la recepción de sus ideas en Francia fue muy difícil debido al debate intelectual de aquellos años. Arendt misma da cuenta de esa dificultad en sus cartas a Blücher en donde explica que los intelectuales franceses “Están completamente envueltos en sus teorías y viven en un mundo organizado de manera hegeliana” (Carta de Arendt a Blücher del 24 de abril de 1952, citado por Young-Bruehl, 1999, p.365). Arendt vierte sus impresiones sobre la intelectualidad francesa de posguerra en un texto presentado ante la Asociación americana de ciencias políticas titulado “*Concern with politics in recent European thought*” que Young-Bruehl transcribe en la biografía: “Debido al carácter ilusorio de toda solución surgida de su propia filosofía, Sartre y Merleau-Ponty no pueden sino adoptar el marxismo, superponerlo de alguna forma a su marco de referencia para la acción, aunque su pensamiento original no deba nada al marxismo. No debe sorprender que, una vez que han salido del *impasse* del nihilismo por medio de argumentos que en el fondo son idénticos, se separen para adoptar posiciones finalmente diferentes en la escena política; en el campo de la acción, todo se vuelve enteramente arbitrario, siempre y cuando prometa un cambio revolucionario.” (ídem, p.366). Como sostiene Young-Bruehl, aunque la crítica de Arendt es profunda y enmarca a la filosofía política francesa de posguerra con la tradición en el sentido preciso que acabamos de citar, también reconoce en ella el interés que despliega por la acción, la rebelión y la revolución. Una atención que, según Arendt, se revela contra las “viejas sospechas de los filósofos” (ídem, *ibidem*).

y durante los primeros años ochenta lleva aparejado cierto desencantamiento con las lecturas en clave marxista, donde nuevas preguntas surgen con fuerza mientras que viejas cuestiones se hacen más difusas. Así, cierta crítica del racionalismo llevó al cuestionamiento no sólo de la filosofía iluminista sino también de la filosofía de la historia, y de la noción de historia como dadora de sentido, es decir, mediante la cual accedemos a nuestro pasado. Estas posiciones encuentran su reflejo en la crítica del Estado, considerado como órgano de homogeneización de lo social y de dominación, que acrecienta su fuerza como efecto de la demanda de satisfacción de las necesidades colectivas (ídem, ibídem). En este contexto, la crítica a todo aquello que fuera del orden de la violencia y la invitación a no confundir la política con esta última, hizo que la obra de Arendt tomara importancia y se leyera, no ya únicamente en los círculos liberales, sino por pensadores de otras tradiciones. En este sentido, sus lecturas fueron movilizadas en la crítica al estalinismo y en la revalorización de la democracia como régimen político frente al totalitarismo.

Así, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis leyeron atentamente *Los Orígenes del Totalitarismo* para desarrollar su propia crítica a los regímenes totalitarios. Lefort se interesó particularmente por el concepto de lo político, que, según él y en línea con el prefacio de Paul Ricoeur a la edición francesa de *La Condición Humana*, es desarrollado como contracara de la imagen del totalitarismo (Ricoeur, [1983] 1994, p.71). Por su parte, Miguel Abensour remarca el rol que Arendt juega en el retorno de las *cosas políticas* al espacio intelectual francés, destacando la advertencia arendtiana de no confundir este retorno con el de la filosofía política, siendo que el regreso de esta última puede producir el paradójico ocultamiento de las primeras.

Un poco más adelante, durante los años 1990 y 2000, el estudio de la obra de Arendt proliferó en Francia y otra generación de autores como Martine Leibovici, Etienne Tassin, Françoise Collin tomaron el pensamiento de Arendt para abordar los nuevos problemas políticos de Francia y de Europa. Como señala Simona Forti (2001), se trata de la segunda ola de recepción de la obra arendtiana, en donde su pensamiento es a la vez estudiado por su valor, complejizado y movilizado para pensar de otra forma los conflictos políticos y los procesos de ciudadanía en Europa. Así, los conceptos arendtianos del *derecho a tener derechos*, de la *desobediencia civil*, y una interpretación en clave conflictual de su teoría de la acción cobraron importancia para estas lecturas que, a su vez, retomaron la crítica arendtiana al Estado-nación y a los derechos humanos elaborada en su análisis sobre *Los orígenes del totalitarismo*.

Estas lecturas, desde los años 1980 en adelante, son de gran interés puesto que revelan una dimensión conflictual en la obra de Arendt, que las lecturas anteriores dejaban de lado, remarcando los aportes de Arendt a una teoría de la acción política que contribuye a comprender y a la vez problematizar el actuar colectivo y la

visibilidad del espacio público democrático. Como contracara a dicho interés por el carácter disruptivo de la acción, es puesta en valor la crítica que Arendt realiza al Estado moderno, a la teoría política sobre la que se sostiene (la teoría de la soberanía) y al sistema político que la expresa (la democracia de masas y el sistema de partidos). Así, los franceses han leído y leen en *Sobre la revolución* el interés crítico de Arendt por la modernidad. Ven allí una clara respuesta a la supuesta “grecomanía” arendtiana (acusación expresada, entre otros, por Habermas, 1977; y que desmiente con vehemencia Taminiaux, 2001), que desembocaría en su supuesto clasicismo o en su modernismo “reluctante” (Benhabib, 2000). Sin lugar a dudas, las lecturas francesas se preocuparon por marcar la importancia de su ensayo *Sobre la revolución* para la comprensión y el interés que Arendt despliega sobre los fenómenos modernos. Es el escenario que abren las revoluciones modernas y no una supuesta añoranza por la vida en la *polis* lo que interesa a la autora, y la piedra angular de su teoría política. En efecto, la hipótesis de lectura que han desarrollado en general los franceses, siguiendo la interpretación de Paul Ricoeur, es que fue la confrontación con los efectos devastadores de la política moderna en los totalitarismos lo que llevó a Arendt a abordar los problemas de la política contemporánea y desarrollar un pensamiento que se distinguiera de la teoría de la soberanía buscando su inspiración en el acontecimiento inaugural de la modernidad, es decir, las revoluciones francesa y americana. Así leen la continuidad de preocupaciones que llevó a Arendt a escribir *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición Humana* y *Sobre la revolución*.

La lectura de *Sobre la revolución* que movilizan estos autores franceses se centra, entonces, en dos aspectos: por un lado, como señalamos, en la *modernidad* de Arendt; por el otro, en aquello que caracteriza su crítica de la modernidad, es decir, la crítica a la teoría de la soberanía. Un ejemplo claro de esta interpretación se encuentra en el texto que Tassin dedicó al encuentro en París sobre el centenario del nacimiento de Arendt: “*Le peuple ne veut pas*” (2007) en donde el autor revisa la crítica de Arendt a la concepción rousseauiana de voluntad que se extiende por la teoría política a partir del ideario de la revolución francesa hasta las teorías contemporáneas que ligan la acción política a la intención del actor o a la voluntad del pueblo. Para Tassin, el pueblo puede actuar, es decir, ser libre, en la medida en que renuncie a la soberanía. Un pueblo actúa, es decir, ejerce su poder constituyente, sólo en cuanto es “un pueblo destituyente”.<sup>5</sup>

Por otra parte, en nuestros países de América Latina, la recepción de la obra de Arendt también mantuvo estrecha relación con los avatares políticos que convulsionaron a la región. El final de los años 1970 y 1980 fue un momento de fuerte

---

<sup>5</sup> “el poder constituyente no debe nada a la voluntad y no requiere tanto de la ficción de un pueblo constituido en su voluntad soberana como de la distancia de sí, la destitución de sí, de una pluralidad actuando, a la vez y al mismo tiempo, contra el antiguo régimen y contra el nuevo que su acción, inevitablemente, hará llegar” (Tassin, 2007, p.315).

debate intelectual y autocrítico de la izquierda. La lucha contra las dictaduras en términos de derechos humanos condujo al progresivo abandono del pensamiento de la revolución y a una revalorización de la democracia como régimen político (Lesgart, 2003). En ese contexto, la obra de Hannah Arendt es recuperada frecuentemente en el debate académico, intelectual y político por escritores de diversas tradiciones políticas. Claudia Bacci, en su investigación sobre las lecturas de Arendt en la Argentina, propone los siguientes cinco momentos para pensar la recuperación de Arendt durante esos años:

la transición democrática como emergencia de una nueva articulación entre *derechos humanos y democracia* en clave republicana; la composición normativista de la *escena judicial como espacio público paradigmático* a partir del Juicio a las Juntas en 1985; las reflexiones en torno a la *responsabilidad y el castigo* de los crímenes del terrorismo de Estado (...); las relaciones entre *lo público y lo privado* a partir del desenganche neoliberal entre política y economía para explicar las transformaciones de lo político; y los recientes análisis críticos de los proyectos de cambio social de los años 1960-1970 que revisaban la relación entre *violencia, política y cambio social* (Bacci, 2010, p.92, cursivas de la autora).

Como demuestra el exhaustivo trabajo de Bacci, la lectura de Arendt en esos años se produce al calor de los acontecimientos que van guiando el interés de sus lectores, quienes movilizan su pensamiento en particular para interrogar el nuevo significativo central de los años ochenta: la democracia. Con gran influencia del pensamiento francés, Arendt ingresa al espacio público de los debates intelectuales por intermedio, por ejemplo, de lecturas lefortianas. En estos años de intenso pensamiento sobre la fundación política y en particular, sobre las posibilidades de refundación democrática, la idea de la promesa fue retomada en el debate intelectual. Bajo la impronta de la transición democrática y de la idea de pacto social que ella traía, la promesa fue leída como un pacto de asociación y como la afirmación de la voluntad popular de restablecer el Estado democrático.<sup>6</sup> Por supuesto, esta imagen de Estado democrático fundado por un pacto de asociación se contraponía con la idea de Estado autoritario frente al cual habría habido un mero asentimiento mudo de la sociedad.

Así, en Argentina como en Francia durante los años ochenta, se recuperaban ideas arendtianas, se leían sus textos, y entre ellos, *Sobre la revolución*. Aquello en lo que se hacía hincapié era, a ambos lados del océano, su crítica al Estado-Nación, visto como aparato de dominación, a la que se contraponía la idea arendtiana de la acción como capacidad humana inalienable, acercándonos visiones no violentas de la expresión ciudadana en el espacio público, aún en momentos en que ese espacio no era “plenamente” democrático o lo era sólo en un sentido frágil.

---

<sup>6</sup> Ver en particular Hilb (1990) y Lechner (1990). Para el desarrollo de estos temas, vuelvo a referir a Bacci (2010).

## II. La renovación de los conceptos políticos

En este sentido, es posible sostener hoy, cuando más de cincuenta años nos separan de su publicación, la importancia de seguir leyendo *Sobre la revolución*. Y de hacerlo en una clave que entienda su esfuerzo de comprensión, como dice Canovan, como una tarea combinada para abordar acontecimientos históricos con una preocupación teórica o filosófico-política por la fundación de un cuerpo político moderno, específicamente, en el mundo posttotalitario.

Por ende, es necesario reconocer que *Sobre la revolución* se inscribe en un proyecto mayor de Arendt cuyo objetivo es “repensar los conceptos políticos”. Es, en este sentido, una discusión con la lectura tradicional de los conceptos políticos que “ocultan” el sentido de algunas experiencias políticas esenciales a la modernidad. Es por eso, y no por un descuido o falta de sistematicidad de la autora, que el libro es un “híbrido”. Porque para Arendt, pensar los conceptos políticos separadamente de los acontecimientos no tiene sentido, y esa es justamente su crítica a la teoría política moderna: “los teóricos estaban interesados fundamentalmente en encontrar una teoría universal aplicable a toda forma de relación pública, tanto social como política, y a todo tipo de obligaciones” (Arendt, 1992, p.174) Estaban obstinados en pensar las condiciones de fundación de un orden en todo tiempo y lugar, de manera a-histórica, fuera del tiempo. Como resultado, lo que los teóricos contractualistas expresaban eran *ficciones*, “explicaciones ficticias de las relaciones existentes entre los miembros de una comunidad, llamada sociedad, o entre esta sociedad y su gobierno” (ídem, ibídem).

Recuperar las experiencias, identificar los conceptos políticos que “ocultan” dichas experiencias y forjar nuevos sentidos son tareas que Arendt emprende en simultáneo. Es por eso que, frecuentemente, resulta tan difícil desentramar esos conceptos de su significado tradicional, puesto que, en muchos casos, no se trata de “contraponer” un concepto a otro (Poder a Violencia; Promesa a Contrato) sino de resignificar un mismo concepto (poder, autoridad, libertad, voluntad), rescatarlo de su sentido moral, filosófico o religioso y religarlo con su sentido político. Muchas veces, esta operación se da consciente y explícitamente, y otras es pasada por alto y los conceptos son utilizados directamente en su “sentido renovado” o “político”.

Todas estas operaciones se combinan, en *Sobre la revolución*, para leer el acto de fundación política de las revoluciones. Se analizan al mismo tiempo las experiencias, los lenguajes políticos en la que las mismas eran expresadas o traducidas, y las teorías políticas que las explicaban. Es de esta forma compleja e intrincada que una de las ideas centrales de la fundación política es presentada en el texto: la idea de la promesa mutua. En el capítulo cuarto “Fundación I: *constitutio libertatis*”, Arendt se refiere a las formas en que ambas revoluciones tuvieron que afrontar un mismo

problema: el problema del comienzo. Arendt observa una diferencia esencial en ambas *experiencias* que contribuyó en un caso y obstaculizó en otro a la constitución de la libertad. Mientras que en Francia, el derrocamiento de un monarca absoluto dejaba a los hombres en carencia de autoridad suficiente como para promulgar una constitución que fuera percibida como legítima y por lo tanto fuera duradera; en América, la independencia de Inglaterra no hizo, en palabras de Arendt, que fueran arrojados a un “estado de naturaleza, [ya] que nunca, en fin, se puso en cuestión el *pouvoir constituant* de quienes elaboraron las constituciones de los Estados y, en su día, la Constitución de los Estados Unidos” (Arendt, 1992, p.168). Los estados americanos se encontraban organizados en cuerpos políticos autónomos, que habían sido constituidos mucho antes de la revolución por los primeros colonos a través de pactos, al momento de desembarcar en el Nuevo Mundo. Arendt lo relata de la siguiente forma:

El Pacto de Mayflower fue redactado a bordo y firmado al desembarcar. (...)sin duda los atemorizaba el llamado estado de naturaleza, el desierto inexplorado, sin límites y fronteras, así como la iniciativa sin trabas de hombres no sometidos a ninguna ley. No es sorprendente el temor (...) Lo que sí sorprende es que su temor del prójimo fuese acompañado de una confianza no menos evidente en su propio poder, no otorgado ni confirmado por nadie, ni asistido tampoco de ningún medio de violencia, para reunirse en una “cuerpo político civil” (...) mantenido unido únicamente por la fuerza de las *promesas mutuas* (ídem, pp.170-171, nuestras cursivas).

Esas *promesas mutuas* que podían ser motivadas por afectos políticamente tan peligrosos como el *temor*, habían tenido la fuerza suficiente como para constituir un cuerpo político y autorizar, muchos años más tarde y a través de la asociación libre de dichos cuerpos, a la Constitución del país. Fue la experiencia, entonces, “más que cualquier teoría” (Arendt, 1992, p.172) la que creó una “nueva forma de poder” que hubiera quedado oculta a nuestros ojos de no ser por el acontecimiento de la revolución, que se sostuvo sobre esta experiencia primera y que puso en valor su contenido político. Fue la teoría, más que cualquier experiencia<sup>7</sup>, la que ocultó la novedad de dicho poder bajo su lenguaje y sus exigencias normativas:

el siglo XVII distinguió en teoría entre dos tipos de «contrato social». Uno se llevaba a cabo entre individuos y daba nacimiento a la sociedad; el otro se llevaba a cabo entre el pueblo y su gobernante y daba origen al gobierno legítimo. Sin embargo, las diferencias esenciales entre estos dos tipos de contrato (que apenas tenían en común un nombre equívoco) fueron pronto olvidadas (...) de ahí que las dos posibles interpretaciones del «contrato social», las cuales, como veremos, se excluían entre sí, fuesen consideradas, con mayor o menor claridad conceptual, como aspectos de un único contrato doble. (...) En forma esquemática, se pueden enumerar del modo siguiente las principales diferencias existentes entre estos dos tipos de contrato:

---

<sup>7</sup> “Se ha dicho que «la deuda contraída por América con la idea del contrato social es tan enorme que resulta imposible evaluarla», pero lo que importa es que fueron los primeros colonos, no los hombres de la Revolución, quienes «llevaron la idea a la práctica», sin tener noción, desde luego, de ninguna teoría” (Arendt, 1992, p.173).

el contrato mutuo mediante el cual los individuos se vinculan a fin de formar una comunidad se basa en la reciprocidad y presupone la igualdad; su contenido real es una promesa y su resultado es ciertamente una «sociedad», o «coasociación», en el antiguo sentido romano de *societas*, que quiere decir alianza. Tal alianza acumula la fuerza separada de los participantes y los vincula en una estructura de poder en virtud de «promesas libres y sinceras». Del otro lado, en el llamado contrato social suscrito entre determinada sociedad y su gobernante, estamos ante un acto ficticio y originario de cada miembro, en virtud del cual entrega su fuerza y poder aislados para constituir un gobierno (idem, pp.174-175).

En esta extensa cita que aquí transcribimos, y en los párrafos que le siguen, Arendt realiza una compleja distinción conceptual entre la promesa mutua y el contrato social para concluir que

el contrato mutuo que constituye el poder por medio de promesas contiene *in nuce* tanto el principio republicano, según el cual el poder reside en el pueblo (...) como el principio federal (...) según el cual los cuerpos políticos constituidos pueden combinarse y entrar a formar parte de alianzas duraderas sin que, por eso, pierdan su identidad. Es también evidente que el contrato social, que exige la cesión del poder al gobierno y el consentimiento a su imperio, contiene *in nuce* tanto el principio de la soberanía absoluta, de un monopolio absoluto de poder «para intimidarles por completo» (Hobbes) (...) como el principio nacional, según el cual debe existir un representante de la totalidad de la nación y donde el gobierno debe incorporar la voluntad de todos los nacionales (idem, pp.175-176).

Contrato y promesa se distinguen, no sólo en que una es producto de una experiencia política y la otra una mera ficción teórica, sino también *teóricamente* en tanto que la promesa funda una asociación política en donde poder y libertad están limitados, no por un gobierno, sino porque *son* limitados en cuanto que son resultado de la acumulación de la fuerza separada de los participantes<sup>8</sup>, mientras que el contrato piensa un poder absoluto -ya que se trata de una *sesión* de dicha fuerza- que anula la libertad política, es decir, la libertad de acción, de los ciudadanos. La primera se basa en las promesas de los hombres, es decir, en sus acciones, mientras que la segunda en su consentimiento, es decir, el mero asentir de su voluntad. La primera habilita un tipo de asociación política que permita mantener la pluralidad de las organizaciones, mientras que la segunda comanda la unidad del Estado. En estos apurados párrafos Arendt moviliza toda una serie de conceptos políticos a los que, en otras partes de su obra, dedica largas y detenidas páginas a esclarecer: la libertad, la voluntad, el poder, la soberanía, la autoridad.<sup>9</sup> Si el desarrollo conceptual sobre

---

<sup>8</sup> “el poder político (...) es siempre limitado y dado que el poder y la libertad en la esfera de la pluralidad humana son, de hecho, sinónimos, esto significa también que la libertad política es siempre una libertad limitada” (Arendt, 2002, p.435).

<sup>9</sup> Asimismo, entabla en las páginas de *Sobre la revolución* un diálogo crítico con autores de la teoría política como Hobbes, Rousseau, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, que conforman una parte esencial de esta renovación de los conceptos políticos y que aquí, por cuestiones de tiempo y espacio no podremos desarrollar. Hemos abordado algunos de estos diálogos en otros textos (Smola, 2010, 2012).

la promesa puede parecer deficitario en esta obra *híbrida*, la claridad y simplicidad aparentes que asume la cuestión en su texto generalmente concebido como teórico, *La Condición Humana*, puede llevar por diversos caminos de comprensión.

En efecto, la *promesa* aparece en *La Condición Humana* junto con el *perdón* en los últimos dos apartados del capítulo V del libro. Ambos términos se presentan aquí de manera inescindible como una “redención” interna a los problemas derivados de la acción, es decir, a la fragilidad de los asuntos humanos derivados de la imprevisibilidad e irreversibilidad de la acción. Las nociones de promesa y perdón son consideradas capacidades o facultades de los hombres y, como muchos otros temas del libro, *parecen* estar deshistorizados, tanto política como filosóficamente, es decir, no sólo *aparecen* separados del análisis de la historia sino también descontextualizadas de las discusiones teóricas y filosóficas.<sup>10</sup>

Asimismo, los conceptos claves relacionados con la promesa como el de poder, libertad, soberanía y voluntad, que Arendt había entretejido en los párrafos que citamos de *Sobre la revolución*, aparecen aquí de una manera que puede desconcertar al lector. En efecto, lejos de ser abordados con la complejidad a la que nos tiene acostumbrados la autora en su tarea de renovación de los conceptos políticos, son utilizados aquí de manera equívoca, y podría decirse, con cierto descuido. Veamos esto en detalle.

En este texto, el desarrollo sobre la promesa aparece en el capítulo dedicado a la acción. Por lo tanto, lo primero que debemos observar es que el abordaje del mismo está centrado en la perspectiva del *actor*. Como todos sabemos, el capítulo comienza con los pasajes sobre la *pluralidad* y la posibilidad-a través de acción y discurso- de revelar la singularidad (*uniqueness*) del actor, el *quien*. Este abordaje, conduce a que se indague sobre la forma en que la promesa permite al actor *conservar su identidad*, en el sentido preciso de que es él quien promete y puede extender *islas de certeza* (sobre su identidad) en el océano de incertidumbre que es, por definición el futuro (Arendt, 2003, p.256). El futuro es un océano de incertidumbre por la condición de pluralidad, y lo es para el agente que actúa. Así, la promesa permite “al menos parcialmente” una doble “redención” *para el actor*: frente a la “oscuridad del corazón humano”, es decir, de la básica desconfianza de los hombres que nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y a la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en las que todo el mundo tiene la misma capacidad de actuar. Entonces, la problemática aparece expresada en un lenguaje que resalta la fragilidad de los asuntos humanos en la dimensión del

---

10 Decimos que *parecen* estar deshistorizadas y descontextualizadas puesto que *aparecen* abruptamente en el texto. Sin embargo, como venimos sosteniendo desde el comienzo y tal como veremos a continuación, aquí también -como en *Sobre la revolución*- estos conceptos se entran con ciertas experiencias políticas y entran dentro de la discusión que Arendt lleva adelante con la tradición de la filosofía política.

actor, a diferencia, por ejemplo, de la forma en que surge en *Sobre la Revolución* en donde lo que se resalta es esa misma fragilidad, pero en una dimensión colectiva e histórica, tematizando las dificultades de fundar instituciones humanas que preserven el espacio de aparición y libertad.<sup>11</sup>

En *La condición humana*, la promesa es mencionada como *un poder conocido a lo largo de nuestra tradición*.<sup>12</sup> En una lectura apresurada, pareciera que Arendt pone su idea de promesa en continuidad con lo que aquella tradición ha pensado sobre ella, relaciona a la promesa con las diversas teorías del contrato, e incluso, con la idea de soberanía.<sup>13</sup> Esto oscurece las críticas que Arendt realiza más frontalmente en otros textos a la forma en que esa tradición ha leído el contrato y la capacidad de los hombres por formar alianzas. Aquí, en este brevísimo apartado en donde lo que se resalta es nuevamente el punto de vista de la identidad del actor junto con las consecuencias imprevisibles sobre el mundo, estas críticas no aparecen tan claramente planteadas. Sin embargo, es importante reconocer, en las referencias a la tradición, especialmente a Platón, la profundidad de la crítica a la lectura tradicional de la promesa. Nuevamente, el *lenguaje teórico* de la tradición es el que oculta las *experiencias* de la promesa. Las que se evocan aquí son experiencias antiguas, como la de Abraham relatada en la biblia, o como la romana en donde alianzas, pactos y leyes estaban en el centro de la acción política.

Es aquí donde toma un sentido pleno la discusión sobre la promesa y su relación con la libertad, indicándonos tal vez un camino a reconstruir para pensar la promesa: “el error básico [de la gran tradición del pensamiento occidental] parece radicar en el identificación de la soberanía con la libertad” (Arendt, 2003, p.254). De esta forma, la soberanía aparece ligada a la tradición de la filosofía, y la figura más destacada es la de Platón. No se trata, como en *Sobre la Revolución*, de contrastar con la idea de soberanía presente en la teoría política moderna (Rousseau, Hobbes), sino con la que se desprende de la soberanía del yo. Unas a nivel del individuo, otras a nivel del estado, exigen la maestría de todas las consecuencias de los actos humanos y, por lo tanto, eliminan la posibilidad de la libertad. En este punto, *La Condición Humana* se entretiene al menos con *Sobre la Revolución*, ¿Qué es la Libertad? y con ¿Qué es la política?. En cuanto a que en ellas se señalan las consecuencias filosóficas, políticas e históricas de pensar la Libertad junto con la Soberanía, y se despliega con más detenimiento, lo que apenas se menciona allí, es decir la posibilidad de una idea

---

11 Esta distinción, por supuesto, es meramente analítica, puesto que, para Arendt, aún la dimensión *subjetiva* de la acción es, en sí misma, *colectiva*, puesto que existen los hombres y no *el* hombre. Sin embargo, lo que aquí nos interesa es ver cómo cambia el análisis cuando el foco es puesto en una u otra dimensión.

12 “la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana atestigua que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos.” (Arendt, 2003, p.263)

13 Ver infra.

de libertad como no-soberanía (ídem, p.263). Es en este sentido, que proponemos leer la idea de *soberanía limitada* que se habilita a través de la posibilidad de hacer promesas, nuevamente como “islas de certeza” que pierden su sentido si se extienden a todo el “terreno del futuro y forman una senda segura en todas direcciones” (ídem, ibídem). De esta forma, el concepto de soberanía, sólo puede ser articulado políticamente bajo la condición de pensar su límite y su precariedad.

La soberanía, que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas. La soberanía reside en la resultante y limitada independencia de la imposibilidad de calcular el futuro, y sus límites son los mismos que los inherentes a la propia facultad de hacer y mantener las promesas. La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que por algún modo mágico les inspire sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito (ídem, p.264).

Aquí podemos percibir con claridad la difícil y constante tarea de Arendt en la renovación de los conceptos políticos. En estas pocas líneas, Arendt está resignificando al concepto de soberanía, contraponiendo la idea clásica de soberanía -sea la versión hobbesiana de la soberanía del Leviatán, sea la versión rousseauiana de la voluntad general- a esta otra forma de soberanía limitada, que resulta de la unión de un grupo de gente por un *acordado propósito* donde sólo son válidas las promesas.<sup>14</sup>

En estos breves párrafos, hemos tratado de demostrar, la fertilidad de pensar el concepto de promesa desde lo desarrollado en *Sobre la revolución* y en línea con su esfuerzo de renovación de los conceptos políticos. Retomando la hipótesis de Canovan acerca de la forma en que *La Condición Humana* puede eclipsar ciertas preocupaciones y desarrollos de otros textos intentamos ver qué se ilumina en el concepto cuando es leído bajo la impronta de las preocupaciones más generales que animan su obra. En efecto, como trataremos de ver en nuestro próximo apartado, no se trata únicamente ni principalmente de un interés por la acción en su dimensión *subjetiva*, irruptiva o destituyente sino también de un interés por su dimensión instituyente, es decir, fundadora de instituciones políticas que resultan imprescindibles para la preservación de la acción y de la libertad.

### III. La *fuerza* de las promesas y la *fragilidad* de las instituciones políticas.

Otro de los múltiples problemas que tiene la lectura de la promesa, que me

---

14 En este caso, la disputa por el significante “soberanía” es algo tímida y Arendt parece debatirse entre disputar el término o abandonarlo y dejarlo en manos de la teoría de la soberanía, con otros significantes, en cambio, la batalla por recuperar el término para su propia teoría política es más franca.

gustaría mencionar aquí como último punto de este breve texto, es el que hace referencia a la *fuerza* de las promesas.

La fuerza que las mantiene unidas [a las personas que se reúnen y actúan de común acuerdo], a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la promesa mutua (Arendt, 2003, p.264).

Lo que resulta tan problemático de esta afirmación, que se repite a lo largo de su obra es, por un lado, que se contraponen con la idea tantas veces repetida por la propia autora de que, justamente, no existe *nada* que pueda preservar el poder *fuera* del poder, ni nada que pueda preservar el espacio de aparición *fuera* de la acción de aquellos que lo ocupan. Las promesas serían justamente una forma de preservación del espacio de aparición y del poder que surge desde *dentro* de la acción. Pero entonces, ¿cuál sería exactamente la *fuerza* de las promesas?

Si retomamos la conocida distinción que Arendt realiza entre fuerza y violencia podemos quedar perplejos:

La Fuerza [*force*], que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, especialmente si la violencia sirve como medio de coacción, debería quedar reservada en su lenguaje terminológico, a las “fuerzas de la Naturaleza” o a la fuerza de las circunstancias («*force des choses*»), esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales (Arendt, 1970, pp.44-45).

La razón de nuestra confusión reside en que aquí el acento está puesto en la distinción entre Poder y Violencia, entendiendo que sólo el poder puede ser propiedad de un grupo o comunidad y no existe aisladamente. La potencia [*strenght*] es propiedad de una entidad singular o individual, y la violencia, siendo instrumental, puede ser monopolizada por un grupo o un individuo. La fuerza, por el contrario, parece no tener sujeto y estar reservada para fenómenos naturales más bien disruptivos. Sin embargo, en *Sobre la revolución* resulta inteligible la idea de fuerza como aquello que resulta de las promesas que *vinculan* a los hombres, creando así una nueva *estructura* de poder. El poder es efímero y sólo surge cuando los hombres están unidos, la fuerza de las promesas puede perdurar en esta estructura que se entrama a través de ellas. Como señala Arendt:

Tras todo esto, hay toda una concepción acerca de la naturaleza del poder humano. A diferencia de la fuerza [*strenght*], el poder sólo aparece allí donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, los *vínculos* y las *promesas*, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder se conserva; siempre y cuando los hombres logren mantener intacto el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción. (ídem, pp.179-180, nuestras cursivas)

La fuerza [*force*] de las promesas es la *reificación* del acto de fundación en instituciones jurídicas (Correia, 2014, p.166). Es a través de ellas, de la posibilidad de “promulgar, constituir y elaborar, cuando la ocasión lo requiera, tantas leyes, ordenanzas, actos, constituciones y oficios justos y equitativos cuantos estime necesarios la mayoría y convengan al bienestar general de la colonia” (Pacto del Mayflower, citado por Arendt, 1992, p.177) que se teje esta nueva estructura jurídica que protege el espacio de la acción. Así, se despliega aún otra dimensión de la renovación de los conceptos políticos de Arendt, esto es, el concepto de *ley*. Si Arendt pensaba que la ley podía ser el refugio y la protección de la libertad, era a condición de modificar radicalmente lo que nos había enseñado el iusnaturalismo. Arendt sugiere buscar el significado de la ley en la experiencia de los romanos, tal como lo había rescatado Montesquieu:

las leyes, que, siguiendo a Montesquieu, transforman a los individuos libres y sin ley en ciudadanos, no son los Diez Mandamientos de Dios o la voz de la conciencia o la *lumen rationale* que ilumina a todos los hombres, sino *rappports*, “relaciones” establecidas por los hombres y que, en la medida en que conciernen a los mudables asuntos de los hombres mortales -a diferencia de la eternidad divina o la inmortalidad del cosmos- deben estar “sometidas a todos los accidentes que ocurran, y variar a medida que cambian las voluntades de los hombres” (Arendt, 2002, 367).

De esta forma, la fortaleza (y la fragilidad) de esta estructura de poder, reside en que la misma debe ser permeable a su cuestionamiento constante por medio de las acciones y de las promesas de los hombres que constituyen el cuerpo político. Como señala Adriano Correia:

Luego de la fundación, no debe cesar la praxis y comenzar la gestión, puesto que la razón de ser de la institución de las comunidades políticas no es, para Arendt, la administración de la vida social, sino la preservación de un espacio público de participación política en la cual la libertad pueda aparecer. La razón de ser de la fundación es la conservación, vía la institucionalización, de la praxis originaria que ha gestado el poder. Por eso, Arendt jamás identificaría el ejercicio del poder político en las instituciones de una determinada comunidad política con una relación de dominación. Es más, no consideraría legítimo a ningún poder político desligado de su praxis originaria, como *tampoco consideraría vigorosa a ninguna comunidad política que no fuese capaz de reificar esa práctica en instituciones jurídicas capaces de actualizarla permanentemente*. (Correia, 2014, p.166 y nuestras cursivas).

De esta forma, la fundación de instituciones políticas tiene el doble sentido de estabilizar el comienzo y de permitir -incluso incentivar- el cambio y la transformación de las instituciones.

El concepto romano de autoridad indica que el acto de fundación desemboca inevitablemente en la estabilidad y la permanencia, y la autoridad, en este contexto, no es otra cosa que una clase de “aumento” necesario, en virtud del cual todas las innovaciones y cambios se religan a la fundación a la cual, al mismo tiempo, aumentan e incrementan. De este modo, las enmiendas a la Constitución aumentan e incrementan

las fundaciones originales de la República americana; no es necesario decir que la autoridad de la Constitución americana reside en su capacidad originaria para ser enmendada y aumentada. Esta idea de coincidencia entre fundación y conservación en virtud del aumento -la interconexión existente entre el acto “revolucionario” de dar origen a algo enteramente nuevo y el cuidado conservador que protegerá este nuevo origen a través de los siglos- estuvo profundamente enraizada en el espíritu romano y puede hallarse en casi todas las páginas de la historia de Roma (Arendt, 1992, pp.208-209).

Arendt toma allí inspiración de la más antigua tradición republicana, que considera la duración como una permanencia en el movimiento. Es en este sentido que Arendt rescata la importancia de separar Autoridad y Poder. Sólo una autoridad que pueda ser concebida separadamente del poder (aunque en realidad haya surgido de él) puede proveer la estabilidad necesaria para el cambio. Para decirlo en términos de Arendt, sólo una institución *humana*, que no se legitime en las leyes de la naturaleza, de la historia o de la nación; sólo una institución fundada por un acto político (es decir, por una acción), puede a la vez “construir un mundo” donde los hombres puedan actuar, y soportar los avatares propios de la pluralidad y la natalidad, es decir, soportar el hecho de que los hombres son siempre un nuevo comienzo y nunca sabemos el resultado de aquello que comenzamos.

#### **IV. Algunas conclusiones para la lectura de *Sobre la revolución*.**

En estas páginas, hemos tratado de acercar una lectura de *Sobre la revolución* que pusiera el énfasis en su esfuerzo por la renovación de los conceptos políticos y que pusiera en valor la originalidad de las ideas teóricas que Arendt vierte en este texto. Así, tratamos de responder a las lecturas que sólo hacen hincapié en la crítica que Arendt realiza del Estado-Nación y a la Teoría de la Soberanía argumentando que este *anti-estatalismo* de la autora no significa un desinterés por la fundación de instituciones políticas estables.

Es necesario comprender el interés de Arendt por la ley, las instituciones y las organizaciones políticas populares debido a que nos muestran otra dimensión de su pensamiento que es sumamente importante, sobre todo para nuestras lecturas latinoamericanas. En efecto, si bien es cierto que Arendt puede ser movilizada para pensar los movimientos populares que irrumpen en el espacio político-institucional como expresión de la libertad y de la acción política. Si bien es así, como señala Tassin, que el pueblo es libre, siempre y cuando renuncie al principio de Soberanía. No es menos cierto que pueblo, para Arendt, no es *solo* o únicamente el pueblo que se manifiesta espontáneamente sin organización y contra las instituciones. Pueblo libre es, para Arendt, un pueblo que se organiza políticamente, que se une a través de promesas en “cuerpos políticos” que debaten, promulgan leyes, se asocian con

otras organizaciones y construyen, desde ahí, una estructura de poder.

De hecho, contrariamente a lo que se ha interpretado de este texto, el interés principal de Arendt, en lo que respecta a la acción revolucionaria, se centra en la *organización del pueblo*. Así, llega a sostener que el problema más grande que la revolución francesa debió afrontar fue que “El pueblo en Francia, *le peuple* en el sentido de la Revolución, no estaba ni organizado ni constituido” (Arendt, 1992, 185). Por el contrario, la virtud y la mayor suerte de la revolución Americana fue que el pueblo ya se encontraba organizado en cuerpos políticos autónomos que pudieron unirse sin perder su identidad. Esta organización les brindaba un espacio de acción, y por lo tanto de libertad.

También en sentido contrario a lo que la mayoría de las lecturas de este texto suelen interpretar, la conclusión de Arendt es que *ambas revoluciones fracasaron* en su intento de fundar la libertad y de preservar el espíritu revolucionario. La “preferencia” de Arendt con la revolución americana (si fuera lícito hablar así) sería únicamente respecto a lo que la misma *puso en evidencia*, y que el lenguaje de la teoría política *ocultó*. Esto es, la experiencia política de un nuevo tipo de poder y una nueva estructura que pudiera albergarlo. Arendt, por otra parte, también observa esa experiencia en la revolución francesa, durante el breve lapso de la Comuna.<sup>15</sup> Lo que ocurrió, en ambas revoluciones, es que no logró institucionalizarse “un espacio donde pudiese ejercerse esta libertad” (Arendt, 1992, p.243). Allí, tal vez se encuentre la indicación más potente para una nueva teoría política aún *no escrita* y la crítica más potente a la política contemporánea. Esta última, no se limita a mostrar los efectos devastadores para occidente de confundir violencia con autoridad, poder con dominación. La crítica de Arendt se extiende a la democracia liberal representativa, a la que ataca con dureza y profundidad. En este sentido señala, “o la libertad política en su acepción más amplia, significa el derecho a «a participar en el gobierno», o no significa nada” (ídem, p.225).

## Referencias

Abensour, M. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*. París: Sens&Tonka.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. Nueva York: Harcourt, Brace&Court.

\_\_\_\_\_. (1992 [1963]). *Sobre la revolución*. Traducción de Pedro Bravo. Madrid: Alianza.

---

15 “Lo que para el pueblo americano había sido una experiencia pre-revolucionaria, sin que, por tanto, requiriera fundación ni reconocimiento formal, fue en Francia el resultado espontáneo e inesperado de la propia Revolución. Las famosas cuarenta y ocho secciones de la Comuna de París tuvieron su origen en la falta de cuerpos populares legalmente constituidos que eligiesen representantes y enviasen delegados a la Asamblea Nacional” (Arendt, 1992, pp.248 y ss.).

- \_\_\_\_\_. (1997[1963]). “Seule demeure la langue maternelle”. In: *Hannah Arendt, la tradition caché. Le Juif comme paria*. Traducción de Silvie Curtine-Denamy. París: Christian Bourgois Éditeur.
- \_\_\_\_\_. (2002 [1978]). *La vida del espíritu, Segunda Parte: La Voluntad*. Traducción de Carmen Corral y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2003 [1958]). *La condición Humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.
- Bacci, C. (2010). *Recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina: Lecturas e intervenciones intelectuales (1942-2000)*, (Tesis de Maestría). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Correia, A. (2014). *Hannah Arendt e a modernidade. Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Di Pego, A. (2014). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: EDULP.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Universitat de València.
- Habermas, J. (1977). Hannah Arendt's communications concept of power. *Social Research*, 44, pp.3-23.
- Hilb, C. (1990). *Promesa y política. Promesas traicionadas y transición democrática*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- Hunziker, P. (2015). *Filosofía, Política y Platonismo: investigación sobre la lectura arendtiana de Kant, en el marco de su reflexión crítica sobre la herencia filosófica, durante los años cincuenta y sesenta* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba.
- Lechner, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2001 [1985]). “Hannah Arendt et la question du politique” (Conferencia pronunciada el 5 de marzo de 1985). In: *Essais sur le politique. XIXe-XXesiècles*. Paris: Seuil.
- Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición democrática. Ensayo, ciencia y política en la década del 80*. Rosario: Homo Sapiens.
- Smola, J. (2010). Arendt lectora de Rousseau. *Revista Dois Pontos*, 7(4), pp.53-63.
- \_\_\_\_\_. (2012) “Arendt lectora del contractualismo. El contrato y la fundación política moderna.”. In: Claudia Bacci, Paula Hunziker y Julia Smola (eds.) *Lecturas de Arendt. Diálogos con la literatura, la filosofía y la política*. Córdoba: Ed. Brujas.
- Ricoeur, P. ([1983] 1994). “Préface”. In: Arendt, H. *Condition de l' home moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Tassin, E. (2007). “Le peuple ne veut pas”. In: AnneKupiec [et.al.]. *Hannah Arendt*,

*crises de l'état-nation*. Paris: Sens&Tonka.

Taminiaux, J. (2001). “¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’?”. In: Richard J. Berenstein [et. al]. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.

Young-Bruehl, E. (1999, [1982]). *Hannah Arendt. Biographie*. Traducción de. Joël Roman y Etienne Tassin. Paris: Calmann-Levy.

Recebido em: 06.05.2016

Aceito em: 07.08.2016

# Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária\*

How to continue what begins: the revolutionary triple aporia

Etienne Tassin

etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr  
(Université Paris VII Diderot, Paris, França)

**Resumo:** A experiência de fundação que orienta a ação revolucionária só pode ser compreendida plenamente quando aceitamos seu único aspecto incontornável: o fracasso. Conforme Arendt sustenta na obra *Sobre a revolução* (1963), perdidas as tradições política e/ou religiosas que outrora sustentavam os empreendimentos políticos da ação, resta apenas o próprio início como princípio e legado a ser preservado e continuado nos atos de fundação. Surge, assim, a aporia moderna de como efetivar uma experiência que tenta sustentar sua permanência com o início do novo.

**Abstract:** One can only fully understand the experience of foundation, which directs the revolutionary actions, when an ineluctable aspect of it is taken for granted: the defeat. According to Arendt's *On Revolution* (1963), once the political and religious traditions that erstwhile grounded political enterprises are lost, the remaining feature is only beginning itself, considered as the principle and the legacy to be preserved and continued in acts of foundation. Therefore, it arises the modern aporia which deals with the way to accomplish an experience of trying to rely its permanence by beginning the new.

**Palavras-chave:** Arendt; início; princípio; revolução; fracasso; aporia.

**Keywords:** Arendt; beginning; principle; revolution; defeat; aporia.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p111-122>

Na análise arendtiana da revolução podemos ler não apenas um exame contrastado das revoluções francesa e americana mas, talvez mais essencialmente, uma reflexão sobre o que todo ator revolucionário deve desconsiderar para agir: a saber, toda ação revolucionária está fadada a fracassar. Arendt explicita o sentido deste fracasso, talvez ele próprio o sentido oculto da revolução. Por um lado, ela mostra que a revolução está posta em uma contradição: se ela tem êxito, dá a luz a um aparelho de poder que reproduz a dominação que a revolução achava reverter; se ela fracassa, preserva os atores da dominação mas os priva da liberdade que eles achavam conquistar. Por outro lado, não se pode compreender a revolução em termos de êxito ou fracasso: seu sentido se situa para além do êxito ou do fracasso. O sentido da revolução - a causa da liberdade - não tem nada a ver com sucesso.

É necessário então pensar a ação revolucionária de maneira não instrumental, não utilitarista e não funcionalista. E, portanto, pensar a ação politicamente, ou pensar a dimensão política da ação, é considerar que o que começa com a libertação não pode ser conseguido com a fundação. Nova contradição: sem a fundação da liberdade não há emancipação; e, portanto, toda fundação priva a emancipação de sua liberdade fundamental (*liberte foncière*).

Trata-se assim de examinar tais dificuldades que compõem a aporia revolucionária interrogando a sua fonte: a definição da ação pela natalidade. Pois o problema da revolução tal qual Arendt o colocou é que o início não inicia nada além do próprio início. Mas como continuar o que assim inicia? Quais instituições, nascidas da revolução, seriam capazes de perseguir seu desígnio sem trair seu espírito? Se, como diz Arendt, a ação revolucionária é na modernidade a ação política por excelência, compreender esta aporia é compreender a própria política.

Examinarei a aporia revolucionária em dois planos: o plano lógico do conceito de início e o plano histórico da interpretação das revoluções. O primeiro representa a aporia do início; o segundo, a aporia da continuação do início. Entre os dois, me deterei sobre uma outra aporia que concerne *ao princípio de um início sem princípio*, à qual Arendt recorre para explicitar a ação revolucionária e pensar em conjunto o início lógico e a continuação histórica.

## I. A aporia lógica do início revolucionário

A política está fadada a uma aporia insuperável que faz parte da própria natureza da ação. Agir é iniciar, mas iniciar não é comandar: *arkhein* não é *prattein* (voltarei a isso) e o poder de iniciar não implica que dispomos do poder de decidir ou controlar a maneira pela qual o que inicia se orienta, prossegue e se realiza. Nenhuma realização está contida no começo. A ação inicia, mas este início não garante que o que ele inicia prosseguirá e se efetivará. O início não tem continuação, mesmo que tenha inúmeras consequências. Assim, o que inicia está exposto ao fracasso, não por má condução ou despreparo, mas por definição. Pertence à ação não obter êxito. Do ponto de vista lógico<sup>1</sup>, se fosse exitosa, ela não seria mais da ordem do início, mas da realização, transpassando assim o seu sentido original. E se fica fiel ao seu sentido, aquele do início, então ela não obtém êxito: em sua fidelidade à sua natureza de início, seu êxito a condena a jamais realizar o que ela começa. Para obter êxito, ela deve fracassar.

Mesmo que este paradoxo seja abstrato, é necessário levá-lo a sério. Se um começo compreendesse em si uma indicação sobre a via de sua efetivação, então não

---

<sup>1</sup> Ponto de vista que Arendt, destaco, considera como “abstrato e superficial” (Arendt, 2012, p.530 [Tradução brasileira: 2011, p.283]).

seria um início (*commencement*) mas um *princípio* (*début*): o princípio de algo que, portanto, conhecesse um meio e um fim. Ou, em seu conceito, o início não principia nada. Ele é aparecimento, pura espontaneidade, diz Arendt. Se ele é aparecimento de algo que outrora não existia, este aparecimento não é o momento inicial do que deve acontecer - e o qual não poderíamos de maneira retrospectiva retomar *in statu nascendio* surgimento, como se pudéssemos ler nos primeiros momentos as promessas que ele fosse logo efetivar. Apenas uma vista retrospectiva pode, por uma ilusão historicista, crer que o que detectamos de partida no começo - uma vez que a sequência de eventos foi estendida diante nossos olhos - figuraria inicialmente como uma promessa de realização. Nada é prometido no início. Ou tudo! Falando rigorosamente, deveríamos dizer que nada além do início inicia no início, mesmo que o início não comece nada além de si próprio.

Sentimos que ficamos neste lugar à beira do abismo. Pois o que é na modalidade do início *não é* propriamente falando. É como o aparecimento do ser, um aparecimento cujo futuro não só não está lançado, mas cujo próprio presente não está garantido. O que inicia não tem duração garantida, seria só um instante. E o que iniciou dura o suficiente para parecer prolongar o início que já não se encontra mais no início, mas já em uma forma de efetivação, ela mesma indeterminada. O que inicia não se apresenta, não advém à presença, falta tempo; ou, poderíamos dizer, só se mostra como o que se ausenta em sua própria revelação. O antiontologismo radical de Arendt consiste em ficar rigorosamente na evanescência do que se apresenta como aquilo que não tem nem duração nem ser. Pois o que surge ou ocorre sem durar não possui nem ser e nem tempo. Mas, no entanto, ocorre. Como existe - de que maneira - o que é sem ser, sem durar, sem instalação no tempo?

A ocorrência da ação ou do evento é uma *aparição*; e toda aparição é tomada, ao aparecer, na iminência do seu desaparecimento. Todo nascimento é um aparecimento no mundo; e toda morte é um desaparecimento do mundo. Aparecer é nascer: todo aparecimento é um nascimento de algo ou de alguém<sup>2</sup>. Assim a ação é um aparecer, isto é, nascer. Mas o aparecimento das ações - que também é o nascimento dos atores, da rede de atores e do mundo dos atores - só existe para aquelas e aqueles que a apreendem; e aquelas e aqueles que apreendem, espectadores, são indissociáveis daquelas e daqueles que agem. Na verdade, a divisão entre atores e espectadores é ainda uma maneira didática de mostrar a aparição como modo de ocorrer da ação, e que, por outro lado, as ações existem unicamente de aparecer e de aparecer a uma “comunidade” de atores/espectadores, a qual só existe em

---

<sup>2</sup> Notaremos que a noção de natalidade, nome que Arendt reserva ao princípio de início, não leva com ela quaisquer conotações de nascimento no senso biológico, pois ela designa como início tanto a ausência de concepção inicial e de gestação progressiva quanto a ausência de futuro determinado do que nasce ou quanto à possibilidade inevitável do que vem à luz e cresce ou imediatamente desaparece.

razão deste aparecer. Atores e espectadores não preexistem às aparições e não sobrevivem aos desaparecimentos. O que significa que as ações fazem nascer as comunidades de atores/espectadores, pluralidade reunida pelo agir. Mas estas comunidades, entendidas no seu nascimento, isto é, em seu início, não têm muito mais consistência ontológica ou sociológica do que os próprios começos que elas sucedem. Elas não estão mais inscritas no tempo, no qual o seu início lhe confere futuro. Elas existem no presente, mas um presente evanescente, cuja presença é suspensa no agir, aparecimento e desaparecimento misturados. Assim como a liberdade que manifesta suas ações, elas não existem nem antes nem depois das ações, elas não sobrevivem. Antes de começar, estas comunidades de atores - pluralidade de atores e espectadores ligados uns aos outros na e pela ação - não têm mais futuro do que passado pelo simples fato de começarem. Elas não têm história e só a terão, se alguma vez tiveram uma, pelas histórias que contaremos delas. Elas só entram na história em razão dos contos dos quais serão objeto.

Neste quadro onde conta apenas o presente do surgimento e a presença do que se desfaz assim que nasce, nós devemos nos perguntar: o que nasce? O que começa com a ação? O que nasce dela? E como o que nasce pode perdurar?

Se, com toda radicalidade, pensamos a ação sob a categoria do início, então é preciso se ater a duas armadilhas do pensamento que se mantêm em relação a *arkhein* e *prattein*. A primeira armadilha vem dissociar, como o fez Platão, as duas dimensões do início (*arkhein*) e da realização (*prattein*) de sorte que o início se torna um ato de autoridade, um comando, dispensado pelo agir, pois a própria ação, rebaixada ao cumprimento ou realização, é reduzida a uma execução efetivada pela obediência ou submissão. Dissociando *arkhein* e *prattein*, Platão diferenciou duas atividades inicialmente confundidas, empreender (“iniciar”, portanto) e agir (tornado, desse modo, “cumprir”), e assegura que o ato de comandar, que inicia, se subordina ao ato de executar, que cumpre a tarefa. Assim, a ação perdia sua virtude própria de iniciar algo de novo ao mesmo tempo em que ganhava a garantia de sua realização na forma da relação comando/obediência ou ordem/execução. Deste modo se encontrava definida uma maneira de comando que daria razão à relação governante/governado que ilustra a oposição entre quem sabe sem agir e quem age sem saber (cf. Arendt, 2012. p.239 [2015, p.272]). É sempre contra esta relação de poder que se levantam os insurgentes.

A segunda armadilha vem, ao contrário, condensar na ideia de início - segundo Arendt, como significava o termo em sua origem - o princípio que decide de antemão, na sua liberação, o desenrolar da ação, de sua execução e, portanto, de sua realização. Pois o que inicia contém em si, de partida, seu *telos* que o guia até seu fim. É neste sentido que Heidegger pode dizer que todo início instaura de si mesmo o caminho que o leva à sua efetivação e que exerce assim uma dominação

sobre o que vem:

*Arkhé* significa inicialmente aquilo de onde algo sai e dá partida; na sequência, o que simultaneamente, enquanto fonte e saída, mantém influência sobre o outro que sai de si e assim lhe contém, logo, lhe domina. *Arkhé* significa ao mesmo tempo partida e influência. (...) quer dizer: início e comando (...) *arkhé* pode ser traduzida por “poder originário” e “origem se implementando como poder” (Heidegger, 1968, p.190).

A *arkhé* pode ser então interpretada como uma injunção, tal qual indica o comentário que Heidegger faz de Anaximandro em 1941:

A *arkhé* é de onde algo é derivado; mas do qual algo guarda, no próprio movimento desta proveniência, a determinação de sua vinda e dá sua totalidade àquilo através do qual o aparecimento se orienta. A *arkhé* é o que abre caminho para a natureza e para o domínio do aparecimento. (...) A *arkhé* libera o aparecimento e o que aparece, mas de tal sorte que o que ela entrega permanece então detido na *arkhé* como injunção. A *arkhé* é o resultado que ordena (Heidegger, 1985, p.140).

Como imaginar que podemos conceber a ação enquanto início sem renovar a distinção de *arkhein* e *prattein* - a qual faz a ação cair no âmbito do poder e do comando - nem reproduzir a concepção unilateral de *arkhein* - que exerce uma influência sobre o que ocorre segundo uma determinação do início enquanto comando? Em suma, como pensar uma ação cujo princípio é iniciar, mas iniciar sem princípio, sem príncipe nem autoridade?

Sabemos que a ação revolucionária é dupla: ela derruba o antigo regime e instaura uma nova ordem, ou seja, libera do antigo julgo e funda um espaço de liberdade: libertação e fundação. Mas ela se encontra confrontada com três problemas: uma violência inevitável, uma autoridade incapaz e um futuro indeterminável. A ação revolucionária é *violenta*: o começo só pode se privar da violência se desfeita a antiga ordem e instalada uma nova (eu deixarei este ponto de lado). A ação revolucionária é *infundada*: o início não pode se valer da antiga autoridade, pois ela foi rejeitada para começar, nem invocar outra autoridade que não seja seu próprio ato fundador, pois ela é puro começo. A ação revolucionária é *imprevisível*: o começo não pode se justificar do que fará ocorrer, pois ele faz o possível, nada nele faz o necessário, o inevitável ou o desejável. Arendt também insiste em indicar que a revolução não poderia aparecer aos revolucionários de outro modo que não fosse um hiato “*entre fim e início, entre o que não é mais e o que ainda não é*”. Nesta “*lacuna do tempo histórico*” entre o que não é mais e que ainda não é, o início comporta “uma dimensão *totalmente arbitrária*”: ele surge do nada e não indica nenhuma direção determinada. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade (cf. Arendt, 2012, p.514 [2011, p.264]).

Ao arbítrio do início estariam inevitavelmente associadas uma violência inevitável, uma autoridade incapaz e um futuro indeterminado. A ação revolucionária só escaparia do comando de um *poder arcôntico*, tal qual pensa Heidegger, por exemplo, entregando-se a uma *potência anárquica*. Se é “inútil buscar um absoluto para sair do círculo vicioso em que todo início se encontra necessariamente preso, sabendo que este absoluto reside no próprio ato de iniciar” (Arendt, 2012, p.513 [2011, p.262]), a absolutização do início daria razão à força irruptiva apenas porque ela irrompe?

## II. A aporia de princípio de um começo an-árquico

Conhecemos a resposta arendtiana: *invocar o princípio que inicia com o início e cujo início é o princípio*. Resposta, contudo, delicada e difícil. Permitam-me citar um pouco longamente esta passagem onde ela apresenta esta resposta:

O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si mas são simultâneos. O absoluto do qual o princípio há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele. A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação. (...) Pois a palavra grega para início é *arkhé*, e *arkhé* significa ao mesmo tempo o início e o princípio (Arendt, 2012, p.521 [2011, p.272]).

E de citar Platão lhe parafraseando: “Pois o início, porque contém seu próprio princípio, é igualmente um deus que enquanto reside entre os homens, enquanto inspira seus atos, tudo salva”.<sup>3</sup>

Somos convidados a pensar um começo que salva porque é princípio ou é, ao menos, indissociável de um princípio que aparece com ele e inspira os atores; contudo, um princípio que não comanda e que, se gera autoridade, não é autoritário. Devemos então reter duas coisas. É preciso reconhecer, por um lado, como escreveu Reiner Schürmann, que nos eventos revolucionários opera-se um corte, esta brecha no tempo que Arendt evoca, durante a qual tanto o *princeps* (o governo) quanto o *principium* (sua autoridade sistêmica) são suspensos de modo que

O campo político se enche plenamente de seu papel de revelador: ele *manifesta* aos olhos de todos que a origem do agir, do falar e do fazer não é um ser (sujeito, ser-aí ou objeto); não é uma *arkhé*, início e comando de um tornar-se que dura; não é um princípio que domina e organiza a sociedade, mas que ela é *a simples vinda à presença* de tudo que é presente. Destas cisões mostra-se que a origem não “inicia”

---

<sup>3</sup> Platon. *Les Lois*, VI, 775: “arkhè gar kai theos em anthrôpois idrumenè sôzei panta”, *apud* Arendt, 2012, p.521.[2011, p.272].

nada... (Schürmann, 1982, p.107, grifos meus)<sup>4</sup>

Simplex vinda à presença, simples manifestação sem qualquer *arkhé*: então, o que se apresenta, se manifesta, não carrega consigo uma injunção *a priori* do que deve acontecer. Portanto, por outro lado, devemos admitir segundo Arendt que o princípio “inspira”, que a via tomada pelo ator ao iniciar “dita” o caminho àqueles que agem em concerto de modo que a ação se dirige à efetivação, que o começo se prolonga em uma certa realização do que começou.

Arendt fica, portanto, em um lugar estreito: ao salientar, por um lado, que o início recusa a autoridade passada mas também qualquer autoridade, qualquer comando, ela arrisca privar a ação do que lhe confere sentido, de lhe conferir a imagem de uma força pura surgida de parte alguma que não produz nada de promissor, em suma, uma anarquia insignificante; ao retomar, por outro lado, o tema heideggeriano do comando, ela o privaria de sua total liberdade, de seu caráter fundamental anárquico. Ela precisa então ao mesmo tempo defender o caráter *anárquico* do início e lhe apoiar em um *princípio* que seja, como ela diz, o *absoluto* do qual tira sua validade.

A solução adotada por ela é delicada e significativa. Para pensar o início, ela convoca a noção de princípio, mas esvazia sua dimensão autoritária, literalmente *princípial* (*principielle*): ela faz dele um princípio sem príncipe, sem principado. Do princípio, ela mantém à maneira platônica - a qual, por outro lado, ela condena devido à sua filosofia política arquetípica - que o início, por conter em si seu próprio princípio, é um “deus que salva” e inspira os atos. Precisamos compreender que o princípio que aparece com a ação não comanda esta última. Ao invés do princípio comandar a ação, é esta, ao contrário, que o torna visível, que o manifesta. O princípio está atado à ação que lhe torna visível e se manifesta enquanto dura a ação; nem antes nem depois (cf. Arendt, 1972, p.200. [2008, p.199]). O princípio inspira os atores deixando claro para eles o sentido de suas ações e é saudável enquanto inspira os atores.

Que princípio é este contido no início e que, contudo, não é uma *arkhè*, um comando? Vejo apenas uma resposta possível a esta questão que satisfaça a exigência formulada por Arendt através do recurso do início. O princípio próprio ao início é o *princípio do início*. Para um ouvido distraído esta resposta parece uma tautologia. Ela não é. Por um lado, esta ideia de princípio exprime a ponta mais extrema do antiontologismo arendtiano: “*initium ergo ut esset, creatus est homo.*”<sup>5</sup> Os homens

4 Schürmann faz referência explícita a Arendt ao evocar as “reuniões de cidadãos na América por volta de 1776, as ‘sociétés populaires’ de Paris entre 1789 e 1793, a Comuna, os soviets de 1903 e 1917, a Democracia de Conselhos na Alemanha em 1918 - todos esforços modernos analisados por Hannah Arendt em referência ao modelo americano a fim de livrar o domínio público da força coercitiva” (Schürmann, 1982, p.107).

5 “Para haver um início, deus criou o homem” (Agostinho, *Cidade de Deus*, XII, 20 - ver Arendt, 2012, p.520 [2011, p.270]).

não têm simplesmente o direito de poder iniciar: eles *são* um poder de iniciar, eles são inícios porque são “iniciadores”, precursores. Ser é iniciar e iniciar (agir) é aparecer e, assim, manifestar sua liberdade. O início é o princípio da ação pois a ação é o modo de manifestação da liberdade humana. Toda revolução ganha, portanto, o sentido de produzir (no duplo sentido de apresentar, tornar visível e de engendrar, fazer nascer) esta liberdade e sua cena de aparecimento. Os seres humanos são

Capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos, de criar um novo início, porque eles mesmos são novos inícios e, portanto, iniciadores, que a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento (Arendt, 2012, p.520 [2011, p.270]).

Por outro lado, o princípio diz essencialmente: porque toda ação inicia algo, a política diz respeito a inícios e o sentido de toda ação é iniciar e preservar a possibilidade dos inícios, isto é, a possibilidade da liberdade. Toda ação visa o início como seu fim.<sup>6</sup> Nós agimos (isto é, nós iniciamos) para que se liberem os inícios e os espaços para estes inícios, bem como as cisões temporais para estes inícios e as brechas na continuidade do tempo. O que salva a ação nos inícios é que o início jamais renuncia ao início; ou, dito de outro modo, pois os termos são intercambiáveis: a ação visa sua própria recondução enquanto ação; o início tem por finalidade implantar o espaço e o tempo de possíveis reinícios. Todo início que não visasse a instauração de possíveis (re)inícios contradiria seu princípio e condenaria a revolução ao fracasso. De modo que a efetivação da ação que Arendt evoca só pode ser a *efetivação enquanto início* e não seu acabamento em alguma realização ou perfeição. É precisamente este princípio do início próprio à ação - princípio de ação política em geral que encarna por excelência a ação revolucionária - que condena a revolução ao fracasso.

### III. A aporia histórica da continuação da revolução

Na medida em que o maior acontecimento em toda revolução é o ato de fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que nos parecem irreconciliáveis, e até contraditórios (Arendt, 2012, p.530 [2011, p.283]).

O ato de fundação do novo corpo político exige a instituição estável e perene de uma nova forma de governo a fim de garantir as liberdades conquistadas, mas aqueles que se engajaram na ação revolucionária tiveram “a experiência de uma percepção revigorante da aptidão humana a iniciar algo” (Arendt, 2012, p.530 [2011, p.283]). A questão da estabilidade entra em contradição com o espírito inovador. Face a esta contradição, os Pais Fundadores da Revolução Americana sentiram “o desejo urgente

---

<sup>6</sup> Ou, em termos arendtianos, o início é ao mesmo tempo a condição *sine qua non* e a condição *per quam* da ação.

de assegurar a estabilidade de sua criação e de estabilizar cada um dos fatores da vida política em uma ‘*instituição durável*’” (idem, p.536 [idem, p.291], grifos meus). Era necessária uma instituição que fizesse durar o início. Eles conceberam o *Senado* como esta instituição destinada a preservar tanto a pluralidade de discursos e de atos quanto a pluralidade de opiniões políticas; e a *Corte Suprema* como uma outra instituição destinada a preservar a pluralidade de juízos de justiça, ambas contra a tirania da opinião pública. Mas este desejo e este cuidado fracassaram. Aos olhos de Arendt, ao contrário, notável é “a falha da revolução em fornecer uma instituição duradoura” (idem, p.538 [idem, p.294], grifos meus), como se aqueles que trouxeram a república “tivessem esquecido o que mais tinham no coração: as potencialidades da ação e o privilégio distinto de se engajar em uma obra sem precedente” (idem, ibidem).

Como continuar o que inicia se a ação que começa e rompe a continuidade histórica não é uma ação que continua e se a continuação que tenta prolongar o começo é simultaneamente uma ordem de efetivação (continuidade) e de realização (autoridade)? A antinomia do início e da continuação cria uma verdadeira aporia pois é o espírito do início que exige a instituição durável e esta - a instituição durável exigida pelo início - que contradiz aquela.

O problema era muito simples e, formulado em termos lógicos, parecia insolúvel: se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não era apenas o espírito de iniciar algo novo, e sim o de começar algo permanente e sólido; uma instituição duradoura, encarnando e incentivando este espírito a novas realizações, seria autodestrutiva. Daí infelizmente parece decorrer que não existe ameaça mais perigosa e mais aguda contra as próprias realizações da revolução do que o espírito que as empreendeu. Teria de ser a liberdade em seu sentido mais elevado de liberdade de agir, o preço a pagar pela fundação? (Arendt, 2012, p.539 [2011, p.294])

Na realidade, o espírito do início - o espírito revolucionário - é animado por um desejo duplamente magnético e contraditório: por um lado, o desejo de começar algo novo; e por outro, o desejo de que o que começa seja durável (perene e sólido). Estas duas dimensões do desejo revolucionário se neutralizam, tal é o paradoxo aporético da revolução. O espírito revolucionário que suscita o início faz fracassar sua continuação; e o espírito conservador que impulsiona a precaução com a estabilidade contradiz o desejo de iniciar algo novo. Thomas Jefferson ilustra para Arendt as hesitações dos homens da revolução diante desta aporia. Antes da experiência da Revolução Francesa, Jefferson se opõe à pretensão de a Constituição ser imutável, chegando a valorizar as rebeliões que a questionavam e manifestava que os novos homens continuassem a agir livremente - iniciar - contra a instituição durável que lhes privava da sua liberdade. “A árvore da liberdade precisa ser regada,

de tempos em tempos, com sangue de patriotas e tiranos. É seu adubo natural”<sup>7</sup>. A preocupação em conciliar início e continuação se traduz pela liberdade oferecida às gerações futuras de contestar a Constituição, pois as instituições criadas pela revolução não são suficientes para assegurar ao povo uma arena onde manifestar sua liberdade: discussões, deliberações, decisões e contestações permanecem prerrogativa dos seus representantes: “como preservar o espírito revolucionário uma vez que a revolução chegue a seu fim?” (Arendt, 2012, p.545 [2011, p.301]) Falta integrar na Constituição as arenas locais da ação política onde o povo pode iniciar o novo, a saber, os municípios e assembleias municipais. A Constituição terminou por confiscar a revolução, suprimindo os inícios em benefício da continuidade.

Por paradoxal que possa parecer, de fato foi sob o impacto da revolução que o espírito revolucionário na América começou a definhar e foi a própria Constituição, essa grandiosa realização do povo americano, que acabou por defraudá-lo de seu bem mais precioso (Arendt, 2012, p.545 [2011, p.302]).

Toda leitura arendtiana da Revolução Francesa é impulsionada por este mesmo espírito de interpretação: o conflito do governo e do povo é um conflito entre a preocupação com a estabilidade das instituições e o espírito inovador da ação popular. A condenação das sociedades populares e a submissão da Comuna de Paris significam a vitória do governo contra o povo, o que é a vitória da continuidade sobre os inícios ao mesmo tempo que a vitória das instituições sobre as ações. O conflito entre governo jacobino, confiscando em seu proveito o privilégio do poder, e as sociedades revolucionárias, as quais perpetuam os inícios e renovam a cada dia as formas de ação coletiva, é também um conflito entre a pretensão governamental de exercer o poder e o civismo das sociedades populares que revive constantemente o bem público.

A instituição do poder depois das forças revolucionárias contradiz o poder popular nascido, surgido, afirmado na manifestação destas forças através das ações de liberação e experimentadas livremente no seio das sociedades populares, dos municípios e das comunas. Pois a oposição do começo e da continuação encontra uma solução histórica na experiência da Comuna ou do Conselho e não nos partidos ou os aparelhos de poder. A *solução lógica* para a aporia é manter vivo, sob uma forma institucional apropriada, o poder dos começos: ela requer uma instituição que, durável, preserve dentro de si não as conquistas da revolução mas seu princípio, o espírito dos começos que é um espírito insurrecional. Mas o que seria uma instituição durável fadada a prorrogar o começo do novo, isto é, da insurreição? Todas as *soluções históricas* da aporia - as sociedades populares, as Comunas, o sistema de conselhos - fracassaram. Paradoxalmente, a razão deste fracasso, dirá Arendt, não

---

<sup>7</sup> Carta de Th. Jefferson ao Coronel W. St. Smith datada de Paris, 13 de novembro de 1787, cf. Arendt, 2012, p.540 [2011, p.295].

é nem falta de preparo dos revolucionários nem mesmo o destino que lhes reservou partidos e aparelhos de poder, mas mais fundamentalmente as elevadas qualidades políticas dos atores desta história. Ao se ater fielmente ao espírito dos começos, eles se impediram de fazer durar estes começos. Pois, é infelizmente fazendo fracassar o desejo de começar algo de permanente e durável que eles puderam honrar seu desejo de começar algo novo. Evocando os conselhos da revolução húngara, ela escreve que “a causa principal do seu fracasso não era a anarquia dos cidadãos, mas as suas qualidades políticas”, enquanto que

A razão pela qual os aparatos partidários, apesar de inúmeros defeitos - corrupção, incompetência, desperdício inacreditável -, acabaram se saindo bem onde os conselhos haviam falhado residia exatamente em sua estrutura original oligárquica e até autocrática, a mesma que os fazia tão absolutamente inconfiáveis para todos os fins políticos (Arendt, 2012, p.579 [2011, p.343]).

Também é preciso opor aos aparelhos de governo centralizados a multiplicação de espaços públicos plebeus (cf. Breugh, 2007), bem como lugares de aparecimento para novos começos. Assim, “o espírito da revolução - um espírito novo e o espírito de iniciar algo novo - [que] não conseguiu encontrar uma instituição que lhe seria apropriada” (Arendt, 2012, p.586 [2011, p.349]). Na hora das grandes revoluções da época moderna será preservado e o tesouro perdido das revoluções poderá renascer, como a fada Morgana que, diz Arendt, sempre reaparece quando acreditávamos haver desaparecido.

Tradução de Paulo Eduardo Bodziak Junior.

## Referências

- Arendt, H. (1972). “Qu’est-ce que la liberté?”. In: *La crise de La culture*. Paris: Gallimard. [Tradução brasileira: Arendt, H. (2008). “O que é liberdade?”. In: *Entre o passado e o Futuro*. Tradução de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva.]
- \_\_\_\_\_. (2012). “Condition de l’homme moderne”. Traduit par G. Fradier. In: *L’humaine condition*. Paris: Gallimard. [Tradução brasileira: Arendt, H. (2015). *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária.]
- \_\_\_\_\_. (2012). “De la revolution”. Traduit par M. Berrane. In: *L’humaine condition*. Paris: Gallimard [Tradução brasileira: Arendt, H. (2011). *Sobre a Revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras.]
- Heidegger, M. (1968). “Comment se determine la physis ?” In: *Questions II*. Traduit par F. Fédier. Paris: Gallimard.

Etienne Tassin

\_\_\_\_\_. (1985). *Concepts fondamentaux*. Traduit par Pascal David. Paris: Gallimard.

Breaugh, M. (2007). *L'expérience plébéienne: Une histoire discontinue de La liberté*. Paris: Payot.

Schürmann, R. (1982). *Le principe d'anarchie: Heidegger et laquestion de l'agir*. Paris: Seuil.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 16.11.2015

# ¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanism and revolution\*

A Machiavellian moment in Arendt? Republicanism and revolution

Sebastián Torres

sebatorres7@hotmail.com

(Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina)

**Resumen:** Nos proponemos analizar la lectura que Arendt realiza de Maquiavelo entre fines de los 1950 y mediados de los 1960, bajo la hipótesis de que en sus continuidades y desplazamientos pueden encontrarse algunas claves para comprender el complejo y problemático vínculo, que emerge más allá de ciertas similitudes estructurales, entre la autora y la recuperación de la llamada “tradición republicana”. Al final, proponemos una aproximación a lo que podría reconocerse como un “momento maquiaveliano” en el interior de la permanencia en Arendt del interrogante por la fundación de la institución política.

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze Arendt’s reading of Machiavelli between the late fifties and the mid-sixties, according to the hypothesis that in its continuities and shifts some keys can be found to understand the complex and problematic relationship, which emerges beyond certain structural similarities, between Arendt and the recovery of the so called “republican tradition”. We will propose at the end that a “machiavellian moment” could be recognized as an episode in Arendt’s permanent concern for the foundations of the political institution.

**Palabras-clave:** Arendt; Maquiavelo; republicanism; revolución.

**Keywords:** Arendt; Machiavelli; republicanism; revolution.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p123-140>

## I. Arendt, Maquiavelo y la cuestión republicana

Toda lectura de Hannah Arendt que pretenda abordar su obra como parte de la reciente recuperación del republicanism supone una operación de reconstrucción retrospectiva. Si adoptamos como principio de lectura la obra fundacional del neo-republicanism *The machiavellian moment* de J.G.A. Pocock, publicada en 1975 (año

\* Este trabajo es el resultado de un conjunto de hipótesis de lectura presentadas en el Seminario “Arendt y la tradición filosófico-política: entre La condición humana y Sobre la Revolución”, en marzo de 2013, luego expuestas en las IV Jornadas Internacionales Hannah Arendt: Sobre a Revolução 50 anos, en noviembre del mismo año, actividades organizadas por el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas. Quisiera agradecer a Julia Smola, con quien dictamos el seminario, por su valiosa orientación en la lectura de Arendt y especialmente a Yara Frateschi por la invitación a discutir estos temas y por una hospitalidad que durante años ha hecho de la conversación un espacio de encuentro fundamental para nuestras universidades.

de la muerte de Arendt), es en el período que va de fines de los 1950 a mediados de los 1960 donde la obra de Arendt se aproxima a ciertos núcleos de esta tradición. Pasará más de una década para que el neo-republicanismo adquiriera una identidad propia, período coincidente con el momento del redescubrimiento más amplio la obra de Arendt - cuya lectura por supuesto tuvo un alcance mucho mayor a esta teoría -, quedando muchas veces solapada y otras ligada directamente a sus núcleos programáticos.

En el primer capítulo del significativo libro *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Simona Forti reseña una serie de vías de interpretación de la obra de Arendt, entre las que menciona la llamada “rehabilitación de la filosofía práctica” alemana, que comienza en los años 1960 y, por otra parte, la discusión en torno al republicanismo, impulsada por la obra de J.G.A. Pocock (cf. Forti, 2001, pp.17-52). Forti no propone de manera directa alguna conexión entre el neo-republicanismo anglosajón y el neo-aristotelismo alemán que permita una lectura más allá de la interrogación sobre las diferentes recepciones de la obra arendtiana. Sin embargo, si volvemos al contexto precedente de preocupaciones próximas a Arendt encontramos un vínculo pocas veces señalado: la propia génesis de la obra de Pocock se reconoce deudora de las investigaciones de Hans Baron y Felix Gilbert, historiadores de las ideas políticas y reconocidos precursores de los estudios sobre el humanismo cívico republicano, ambos alemanes exiliados en EEUU<sup>1</sup>. Así, la matriz aristotélica presente en la *Rehabilitierung* alemana (cf. Volpi, 1999, pp.315-6; 1988, pp.111-35) y el republicanismo *oceánico* podrían tener un origen común - o, por lo menos, una serie de motivaciones comunes - y ser la clave para pensar el singular republicanismo de Arendt. Pero más allá de estas confluencias de principios de siglo XX y de las vías teóricas autónomas surgidas a partir de los años 1960, una diferencia fundamental separa este recomienzo de un republicanismo contemporáneo: el lugar que ocupa Maquiavelo, central para J.G.A. Pocock y Quentin Skinner, frente al dominante antimachiavelismo del neo-aristotelismo alemán (una oposición a Maquiavelo que habilitará la confluencia entre el neo-aristotelismo y el neo-kantismo)<sup>2</sup>.

Pensar a Arendt en esta amplia constelación intelectual nos muestra el complejo mapa en el que se inscribiría su relación con el republicanismo<sup>3</sup>, cuya dimensión no se agota en las operaciones retrospectivas para incluirla en esta tradición según los lineamientos contemporáneos del debate, que poseen una valencia propia. Sería

---

1 Baron, 1928 y principalmente Baron, 1955. Arendt poseía un ejemplar de Gilbert, 1965.

2 La reconstrucción de un “republicanismo” alemán, sus diversas fuentes y variantes, sería objeto de una investigación aparte. En la mayoría de los casos la relación con Maquiavelo es problemática o ambigua, como puede verse en las mismas lecturas de Baron y Gilbert, en Sternberger, 1992 (de 1980) y en Riedel, 1976 (de 1975), así como en Habermas, 1987 (de 1963).

3 Una constelación a la que podrían sumarse los desarrollos propios de la tradición norteamericana, sobre todo en el campo de la historia Cf. Souroujon, 2011.

tentador pensar, según lo que hemos dicho y por motivos claramente reconocibles, dos momentos de esta relación: el primero, ligado a *La condición humana* y más próximo al neo-aristotelismo alemán, el segundo, ligado a *Sobre la revolución*, más próximo al neo-republicanismo atlántico. Pero un elemento, que será motivo de nuestro desarrollo, parece impedirlo: el lugar que ocupa en Arendt la lectura de Maquiavelo. Volviendo a Pocock, la singular “coincidencia de intereses” con Arendt, donde el republicanismo sería un arco subterráneo que enlaza el aristotelismo con el pensamiento político de la revolución americana, encuentra, sin embargo, divergencias mutuas. Por una parte, la significativa ausencia del humanismo cívico renacentista en la obra de Arendt, sobre todo en *La condición humana*<sup>4</sup>, atendiendo, por ejemplo, a la polémica entre *vita activa* y contemplativa, que resulta central para ambas reconstrucciones históricas. Por otra parte, la llamativa ausencia de una justa recepción de Arendt por parte de Pocock, que por supuesto conocía su obra<sup>5</sup>.

Esta introductoria reconstrucción intelectual tiene por objeto mostrar el complejo pero vinculado mapa que compone el interrogante por el republicanismo de Arendt, pero también la dificultad de resolverlo sólo y exclusivamente a partir de una interpretación en clave aristotélica o reuniendo ese conjunto más amplio de afinidades con la tradición republicana que cualquier lector atento podría identificar. Nuestra hipótesis de lectura es que Maquiavelo resulta un fundamental índice para comprender, por una parte, las divergencias y proximidades de Arendt con el neo-aristotelismo y el neo-republicanismo y, por otra parte, es una clave para comenzar a delinear un singular republicanismo arendtiano.

En los comentadores e intérpretes de Arendt son constantes las referencias a la presencia de Maquiavelo en su obra, generalmente asociado a los nombres de Montesquieu y Tocqueville. En general, estas referencias tienen por objetivo explicar la categoría arendtiana de “escritor político”, que difiere tanto del filósofo como del cientista. El nombre de Maquiavelo aparecerá fragmentariamente a lo largo de toda su obra: las referencias principales se encuentran en *La condición humana* (1958), en el ensayo que integra la edición de *Entre pasado y futuro* titulado ¿Qué es la autoridad? (1961), en *Sobre la revolución* (1963) y en algunos de sus cursos, todavía inéditos; las *lectures* “History of Political Theory” de 1955, dictadas en la Universidad de California (donde realiza un recorrido de Machiavelli a Marx); el seminario “Machiavelli” de 1961, dictado en la Universidad de Wesleyan; y el curso “From Machiavelli to Marx” de 1965, dictado en la Universidad de Cornell (que

---

4 Recordemos que el título de los cursos que da origen a *La condición humana* era el de “Vita activa”, que se mantendrá como título en la edición alemana (*Vita activa oder vom tätigen Leben*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960). En particular, es en la obra de Hans Baron donde encontramos un extenso desarrollo de la polémica entre *vita activa* y *vita contemplativa* como principio constitutivo de la reconstrucción del *Bürgerhumanismus*, posteriormente traducido al inglés como *Civic Humanism*.

5 Arendt es mencionada dos veces al final de la obra, en breves pasajes poco relevantes, una vez refiriéndose a *Sobre la revolución* y otra a *La condición humana*. Cf. Pocock, 2002, pp.618 y 654-655.

replica, con modificaciones, las *lectures* dictadas diez años antes). Sin embargo, los estudios sobre la lectura que Arendt propone de Maquiavelo son escasos, situación que podría justificarse por los aislados y reducidos momentos en donde es abordado, no así si atendemos a la insistente mención de su nombre entre aquellos pensadores de la tradición que resultarían fundamentales para su obra.

Este trabajo no pretende llenar ese vacío, no nos proponemos un estudio sobre la interpretación que Arendt realiza de Maquiavelo, sobre sus fuentes, y sus coincidencias y divergencias con las interpretaciones de sus contemporáneos. Como afirmamos antes, lo que nos interesa es explorar de qué manera las menciones de Maquiavelo constituyen indicios que permiten echar luz sobre la hipótesis de un republicanismo arendtiano. Para ello, vamos a seguir tres pasos: en primer lugar, mostrar a Maquiavelo como interdicción sobre el supuesto neo-aristotelismo presente en *La condición humana*; en segundo lugar, mostrar de qué manera Maquiavelo es un punto polémico en la aparente afinidad que podría encontrarse en *Sobre la revolución* con el “republicanismo atlántico”; y, finalmente, esbozar algunos elementos que se desprender de su lectura para ver en Maquiavelo un punto de inflexión entre la idea de fundación clásica y la moderna, que estará en el centro de sus reflexiones sobre la revolución.

## II. La interdicción al aristotelismo

Maquiavelo aparece por primera vez en *La condición humana*, en el apartado dedicado a la distinción entre “La esfera pública y la privada”. Inmediatamente después de una breve genealogía del pensamiento medieval -de la que concluye que no debería resultarnos sorprendente que en este período se desconociera la distinción entre la esfera doméstica y la dura exposición de la *polis* a la que se veía sometido el ciudadano y, por tanto, al consiguiente desconocimiento de la virtud del valor -, nos dice:

Lo que continua siendo sorprendente es que el único teórico político postclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad de la política, captó dicha separación y *comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia* fue Maquiavelo, quien lo describió en el ascenso «del condotiero desde su humilde condición al elevado rango», de la esfera privada a la principesca, es decir, de las circunstancias comunes a todos los hombres a la resplandeciente gloria de las acciones (Arendt, 1998, p.47, la cursiva es nuestra)<sup>6</sup>.

---

6 El pasaje continua: “Quien entra en la esfera política debía estar preparado para arriesgar su vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, era una clara señal de servidumbre. Por lo tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia (...) La «buena vida», como Aristóteles calificaba a la del ciudadano, no era simplemente mejor (...) sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el grado en que (...) ya no estaba ligada al proceso biológico vital” (Arendt, 1998, p.47).

El pasaje conserva cierta ambigüedad: ¿por qué sorprende que el único teórico postclásico que captó esta separación haya sido Maquiavelo? ¿Acaso Arendt desconocía la tradición del humanismo cívico? Maquiavelo aparece como una isla, aunque sólo *comprendió algo del valor necesario para salvar esa distancia*: no nos dice qué es lo que le faltó, pero sí nos indica unas líneas más adelante que “En la raíz de la conciencia política griega hallamos una inigualada claridad y articulación en el trazado de esta distinción” (Arendt, 1998, p.47). Nada encontramos aquí de la polémica entre el Maquiavelo republicano de los *Discursos a la primera década de Tito Livio* y el Maquiavelo teórico de las nuevas monarquías de *El Príncipe*: es la figura del *condotiero* de *El Príncipe* y no a las virtudes cívicas del *cittadino* de los *Discursos* la que, en su soledad, traza un *continuum* con el valor de la “buena vida” aristotélica, desligada del “proceso biológico vital”. Solitario en un particular clasicismo, Arendt no releva aquí su singular excepcionalidad vinculada con otro concepto de *necessità*, que nada tiene que ver con la diferencia entre la necesidad natural del *oikos* frente a la libertad de la *polis* y que resultará central para la idea maquiaveliana de *virtù* (uno de los motivos de la contienda entre aristotelismo y maquiavelismo).

Maquiavelo resulta un aislado embate postclásico al pensamiento político medieval, sobre todo por lo que expresamente será el núcleo de su confrontación: la crítica de la relación entre moral religiosa y política:

La bondad, por lo tanto, como consistente forma de vida, no es sólo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizás nadie ha comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno». Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de *ser visto y oído por los demás*. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad (Arendt, 1998, pp.82-3, la cursiva es nuestra).

Arendt vuelve a aproximar a Maquiavelo con el pensamiento clásico, pero el pasaje va más allá de la conocida distinción aristotélica entre el buen hombre y el buen ciudadano. La afirmación del carácter destructivo del bien en la esfera pública, y más en general de la sobredeterminación moral de la política, es una idea que *nadie comprendió tan agudamente como Maquiavelo*. No se trata sólo del redescubrimiento de la gloria pública, sino de una nueva configuración de lo político que impugna lo común como bien moral y a la ética como principio normativo que orienta la praxis. Es a partir de esta comprensión, ligada a la crítica de la corrupción producida por la religión cristiana - que “enseñaba al pueblo a ser bueno y no a «resistir el mal», con el resultado de que los «perversos gobernantes hacen todo el mal que les place», paráfrasis que toma de los *Discursos* - donde la relación entre ser y aparecer, próximo

aunque diferente a su configuración clásica<sup>7</sup>, establece una nueva relación entre el bien y política<sup>8</sup>. La refundación de lo público, después de siglos de cristianismo, demandará una distinción con lo privado que excede la claridad aristotélica.

*La condición humana* no es una historia de la filosofía política, enfatiza la proximidad de Maquiavelo con el mundo clásico y con la *polis* aristotélica, dejando traslucir de una manera menos explícita sus fundamentales diferencias. Pero una divergencia, que claramente Arendt no ignora (como veremos, ya considerada en su curso de 1955), será silenciada: esa otra “necesidad” que emerge con Maquiavelo y que no podría ser fácilmente ingresada en el esquema “labor, trabajo y acción” que domina una parte central de esta obra, si es leída aristotélicamente. La necesidad maquiaveliana refiere a *la necesidad de una nueva fundación* de lo público-político que ni se reduce ni se resuelve en la distinción clásica entre necesidad natural y libertad política. En *La condición humana*, la tensión subterránea entre Maquiavelo y el aristotelismo en relación a la fundamental cuestión de la posibilidad de “lo nuevo” permanecerá oculta tras esa dimensión de la acción pensada a partir del concepto de *natalidad*, que no es aristotélico ni maquiaveliano. Sin embargo, como veremos, su re-emergencia encontrará un concepto propiamente moderno - y maquiaveliano -: la revolución.

Esta primera aparición de Maquiavelo se distancia parcialmente del neo-maquiavelismo republicano de Pocock, pero más clara y radicalmente se opone al antimachiavelismo del neo-aristotelismo alemán; la idea de *virtù* política así como la escisión entre ética y política será uno de los problemas modernos que la “rehabilitación de la filosofía práctica” intentará superar. Si, como sostiene Arendt, *La condición humana* propone ir más allá de la “inversión del platonismo”<sup>9</sup>, es claro entonces que el aristotelismo no puede ser interpretado como una inversión política del platonismo, aunque muchas contraposiciones conceptuales corran el riesgo de sugerir este movimiento. Es por este mismo motivo que el aristotelismo no contiene

---

7 Sobre este punto, ligado también a la relación entre política y necesidad vital, volverá en los apuntes de *¿Qué es la política?*: “la política comenzaba donde acababa la preocupación por la vida. De ahí la virtud cardinal: la valentía. Aquiles y Maquiavelo. Además, históricamente ambos prejuicios van juntos. (...) “La posición socrática: el único filosofar, que tiene lugar públicamente. (...) Sócrates: sé como quisieras parecer, parte de lo público, de su apariencia y brillo. Maquiavelo: parece lo que quisieras ser: parte del ser (ante Dios pero sin Dios: vanidad. Pues nadie puede «ser» sin alguien que mire. Esta es la mundanidad del hombre)” (Arendt, 1997, pp.144-145). Este reenvío al mundo clásico vuelve a aparecer en Arendt, 2003a, p.107.

8 Tema que volverá a aparecer en los textos “Algunas cuestiones de filosofía moral” (1965-1966) y “Responsabilidad colectiva” (1968), editados en Arendt, 2007.

9 “Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la vida activa y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche. En la misma naturaleza de la famosa «apuesta al revés» de los sistemas filosóficos o de los actualmente aceptados, esto es, en la naturaleza de la propia operación, radica que el marco conceptual se deje más o menos intacto” (Arendt, 1998, p.29).

las respuestas a lo que Maquiavelo verá que se encuentra agotado en esta tradición, incluyendo aquel mundo clásico recuperado por el humanismo cívico. Por otra parte, la renuencia de Arendt hacia el procedimiento filosófico de la *inversión* nos indica también los propios límites de la inversión de lo social sobre lo político como clave de decodificación de la cuestión política moderna, figura en la que Maquiavelo no encaja, no por lo que parece conservar de los clásicos, sino en su propia novedad, que muestra los límites del aristotelismo pesar la modernidad.

### III. El umbral moderno

La segunda mención a Maquiavelo aparece en dos escritos próximos en varios de sus motivos: en el ensayo *¿Qué es la autoridad?* y en *Sobre la revolución*. Como podremos ver, a diferencia de *La condición humana*, aquí Maquiavelo es claramente ubicado en el umbral de la época moderna. La diferencia es de perspectiva: su lectura no se modifica sino a partir del ingreso de otra dimensión de su pensamiento. Ubicado en *el umbral*, la primera obra lo leería desde el lente clásico de la virtud política; ahora será leído desde el lente moderno de la fundación. Maquiavelo no se encuentra en el centro de *¿Qué es la autoridad?*, aparece en el apartado final, en una conclusión de rápidos movimientos donde la histórica relación entre autoridad y fundación se ve confrontada a la novedad de la revolución. Maquiavelo es de nuevo reconocido en un privilegiado lugar, propiamente moderno:

hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de fundación es central, si no supremo. Los acontecimientos son las revoluciones de la época moderna y el pensador es Maquiavelo, que se situó en el umbral de esa época y, aunque jamás uso esa palabra, fue el primero en concebir una revolución (Arendt, 2003, p.148).

En las líneas que siguen, con matices aclaratorios, Arendt reitera el mismo análisis realizado en *La condición humana* sobre el tema de la bondad y la crítica maquiaveliana a la religión (nuevamente a distancia del Medioevo, que en el apartado anterior expuso a partir del vínculo entre la autoridad religiosa y el poder secular moderno). Manteniendo prácticamente intacta la interpretación que había realizado, ahora resalta la grandeza de Maquiavelo ya no en su intento de restauración de la Antigüedad a través de la virtud y la gloria - motivo que sin dudas no perderá relevancia -, sino en la inscripción de la novedad como cuestión política:

[Maquiavelo] no podía sólo restaurar o recurrir a una articulada tradición conceptual sino que él mismo tuvo que articular esas experiencias que los romanos no habían articulado [y] creyó que podía ser posible repetir la experiencia romana [de la fundación] a través de la fundación de una Italia unificada (Arendt, 2003, p.148).

Su interpretación iluminada por el mundo clásico no desaparece: ahora es la experiencia romana la que ofrecerá el hilo conductor de este ensayo, pero la

aparición de Maquiavelo hace explícita la idea de que ese pasado ya no puede ser ni imitado ni restituido<sup>10</sup>. Las experiencias del pasado sólo cobran sentido a partir de las experiencias del presente, que demandan algo radicalmente nuevo. Instalada la cuestión, Arendt dirá que Maquiavelo nombra la matriz de esa nueva fundación con el término *lo stato*. Sin embargo, indica que lo más notable no es que, por su experiencia del nacimiento de las naciones modernas, pensara en la necesidad de una nueva entidad política, sino el común lenguaje que hablará con Robespierre, quien repetirá “palabra por palabra los juicios famosos de Maquiavelo sobre la necesidad de la violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas” (Arendt, 2003, p.150).

Como había sucedido en *La condición humana*, en *¿Qué es la autoridad?* también la tradición romana encuentra su interdicción maquiaveliana: la clara asunción de la perspectiva moderna conducirá a la trilogía soberanía-revolución-violencia, siendo este último término el que resultará su signo más propio. La relación entre bien y política, y por extensión la cuestión moderna del mal, ya no podrá provenir de la impugnación frente a la inmoralidad maquiaveliana propia del jesuitismo, la contrarreforma y la ilustración, sino a partir de la relación entre violencia y fundación. Aunque en un pasaje adscribe a la influyente interpretación de Meinecke, colocando a Maquiavelo en el origen de las teorías de la *razón de estado*, no es esa necesidad conservadora presente en la idea de estado-fuerza la marca de su modernidad, sino la nueva necesidad creadora que asume la violencia como parte constitutiva de la fundación, más próxima pero no idéntica a la crítica post-totalitaria de Cassirer<sup>11</sup>.

Desde *Los orígenes del totalitarismo*, la cuestión de la violencia atraviesa toda la obra de Arendt, y en ninguno de sus desarrollos construye un cuadro general del problema que contenga todas las perspectivas presentes en su obra (incluso considerando su fundamental ensayo *Sobre la violencia*). Naturaleza, razón y técnica son las mediaciones a partir de las cuales se han dado históricamente las diferentes formas de relación entre violencia y política, sin embargo, aunque presentes en su obra, no encoraremos en Arendt una explicación que se reduzca a esta filosofía (negativa) de la historia. En particular, reconstruir las referencias de Arendt al decurso del pensamiento alemán - en donde también se trazan las vías del maquiavelismo y el antimachiavelismo - requeriría un capítulo aparte, cuyo centro es sin duda la

---

10Al respecto, aquí también es relevante la proximidad y la distancia que presenta con el republicanismo neo-romano de Skinner. En particular cfr. Skinner, 2004.

11 Cf. Meinecke, 1959 (de 1924) y Cassirer, 1993 (de 1946). Cabe señalar, sin embargo, que esta aproximación a la interpretación crítica alemana se distancia de la denuncia por la escisión entre ética y política que se expresará en la relación moderna entre mal y poder, como fue planteado por el influyente trabajo de Ritter, 1940 (generalmente citado en la más difundida edición ampliada *Die Dämonie der Macht* de 1948). En español puede verse también Ritter, 1976 (de 1948). Así como también, la ausencia de un vínculo histórico entre maquiavelismo y totalitarismo, que explicaría la ausencia de Maquiavelo en *Los orígenes del totalitarismo* (a diferencia de los nombres de Montesquieu y Tocqueville, ya presentes en esa obra). Cf. Barbuto, 2005.

dialéctica hegeliana entre historia y violencia, así como su deriva en el historicismo, el positivismo y el marxismo, es decir, en las filosofías de la historia; corriente alemana frente a la cual la resistencia ilustrada de Cassirer al leer la génesis del Estado moderno en términos de un péndulo entre civilización y barbarie, entre razón y mito, ya fue directamente cuestionada en *Los orígenes del totalitarismo*. Pero lo cierto es que este vínculo entre Maquiavelo y Robespierre no se encuentra en la raíz de la deriva de cierto maquiavelismo alemán, explícitamente anti-jacobino, como tampoco vuelve a parecer en *Sobre la violencia*. Lo que, a nuestros fines, muestra la complejidad de la cuestión de la violencia cuando emerge junto a la cuestión de las revoluciones modernas. Sin embargo, no deja de ser válido un interrogante que suscitan las referencias presentes en *¿Qué es la autoridad?*: si la proximidad con ciertas tesis del antimachiavelismo alemán cancelan un republicanismo que tenga un pasaje por Maquiavelo, más allá de la novedosa remisión a la experiencia romana. Aquí Maquiavelo queda suspendido en la pregunta que cierra el ensayo: cómo pensar la fundación moderna a la luz de la revolución. Y la vía que se ahora se abre es atlántica, la de un acontecimiento, sugerido, apenas desplegado a partir de elementos contextuales que sufrirán posteriores modificaciones en una obra central: la experiencia de la revolución norteamericana.

#### IV. Maquiavelo en la revolución

No esperamos responder con este breve análisis al conjunto de problemas que se abren en *¿Qué es la autoridad?*, nos limitamos a mostrar un punto de inflexión que será determinante para la más sistemática y extensa lectura de Maquiavelo en *Sobre la revolución*, donde, sin embargo, su lectura parece reforzar la impresión de una coherente continuidad. Recogiendo los mismos motivos de *La condición humana* y de *¿Qué es la autoridad?*, podríamos asumir este análisis - el más extenso y argumentado -, como una lectura de conjunto, reuniendo y resolviendo las tensiones de las dos perspectivas anteriores. Pero, como en cada análisis, Arendt produce una serie de desplazamientos casi imperceptibles que obedecen a una nueva perspectiva: la experiencia de la única “revolución exitosa”. En *Sobre la revolución* todos los elementos se componen, la experiencia de la revolución norteamericana permite verlos en conjunto: experiencia propiamente moderna de un encuentro entre virtud y fundación. La Revolución Americana es más que un hecho comprensible desde esa serie de condiciones históricas particulares (tal y como lo había sugerido en *¿Qué es la autoridad?*): es un acontecimiento político. Sin dudas caeríamos en una simplificación si buscamos aquí la resolución de los problemas implicados en los anteriores abordajes, imaginando que tal “acontecimiento” resuelven los cuadros conceptual antes trazados - entre lo público y lo privado, lo moral y lo político, la

cuestión social y la política, la necesidad y la libertad, la fundación, la violencia y la revolución -, sea desde o más allá de una teoría republicana.

Volvamos a recordar nuestra perspectiva de análisis. No buscamos abordar todas estas cuestiones, centrales para el pensamiento político arendtiano, adoptando a Maquiavelo como clave para su elucidación: consideramos que su lectura de Maquiavelo permite seguir un rastro que posibilita iluminar algunos motivos claves para interrogarnos sobre la relación entre Arendt y el republicanismo; una vía que se descubrirá en las muchas veces imperceptibles alteraciones de su interpretación, más que en el marco general de las aparentes continuidades que podrían estar dadas por la adopción de un maquiavelismo republicano. A tal fin, nos interesa identificar los motivos más significativos de su lectura en ciertos pasajes de esta obra:

1) Lo que hace de Maquiavelo una figura relevante para la historia de la revolución, de la cual fue precursor, es que fue el primero que meditó sobre la posibilidad de fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable (...) [sin embargo], “lo que le distingue de los hombres de las revoluciones es que concebía su fundación (...) como una *rinovazione*, y la renovación constituía para él la única *alterazione asalute* (...) en otras palabras, el «pathos» específicamente revolucionario de lo absolutamente nuevo (...) le era totalmente extraño (Arendt, 1992, p.37).

Su proximidad con los revolucionarios del siglo XVIII se encuentra en el papel que juega la violencia en la tarea de la fundación, pero ya no compartirá de la misma manera con Robespierre la idea de crear una novedad absoluta. En Maquiavelo la central cuestión de la estabilidad y duración de la fundación no se plantea según las demandas de lo radicalmente nuevo.

2) “Consecuencia directa de la doble perplejidad”, en la que, según Arendt, Maquiavelo se encontró teóricamente y los revolucionarios modernos prácticamente, “era inherente a la tarea de la fundación, *al establecimiento de un nuevo origen* que, en cuanto tal, parecía exigir la violencia y la usurpación (...) acompañada de la tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad” (Arendt, 1992, pp.39-40, la cursiva es nuestra)<sup>12</sup>. Pero el desencuentro entre duración y novedad resulta de una *sustitución* que deviene restitución: el absoluto de la autoridad divina medieval. El Maquiavelo crítico de la religión, en el que Arendt ha insistido en cada una de sus menciones, es reconducido a sus límites, en la medida en que “se ve forzado a implorar la asistencia divina”. Y si efectivamente, en la práctica, la

última etapa de la tarea revolucionaria, el hallazgo de un nuevo poder absoluto que remplace el absoluto del poder divino, carece de solución, debido a que el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas (idem,

---

12 En las dos únicas menciones de Maquiavelo en *La vida del espíritu*, Arendt lo presentará con motivo de la cuestión del aparecer y a la tarea de la fundación. Cf. Arendt, 2002, pp.153 y 445.

p.40),

por su parte, el mismo Maquiavelo quedará atrapado en esta dificultad, puesto que

su insistencia en el papel que desempeña la violencia en la política no se debió tanto a su pretendida concepción realista de la naturaleza humana, como su vana esperanza de querer encontrar en ciertos hombres cualidades comparables a los atributos divinos (idem, ibidem).

El *condotiero*, que en anteriores lecturas expresaba la figura moderna de la antigua virtud, aquí quedará identificado con cualidades que pretenden infructuosamente sustituir el absoluto del poder divino.

3) Maquiavelo libera su fuerza teórica en la recuperación de las experiencias del pasado, de la virtud griega y la fundación romana, y aunque quedó atrapado en la idea medieval de autoridad, “fue mucho más allá que las experiencias reales de su época” (Arendt, 1992, pp.40-1), puesto que introdujo un nuevo vocablo en la teoría política, *lo stato*. Esta nueva entidad, distante de las antiguas ciudades-estado como de la sustitución del poder absoluto en la figura del *condotiero*, deviene un señalamiento que, por otra parte, no es directamente ligado a una figura de la fundación de lo nuevo. La novedad es histórica, Maquiavelo es el primer pesador del Estado, pero no sería propiamente una apertura política a lo nuevo.

4) Finalmente, si Maquiavelo va más allá de su época, es porque los tumultos, rebeliones y revueltas presentes en sus escritos “nunca significaron liberación en el sentido implícito en la revolución” (Arendt, 1992, p.41). Ni en la Grecia clásica, menos aun en Roma, y tampoco en el Renacimiento, las rebeliones populares “exigieron la igualdad de derechos”, es decir, “la igualdad de los seres humanos en virtud de su nacimiento (...) como un derecho innato” (idem, ibidem). Para explicar esto, no sin ambigüedad, Arendt convoca nuevamente a la figura de los *condotieri*, ahora realzando su raíz clásica, señalando que la virtud se establece como principio de diferenciación frente al pueblo, producto del prestigio y no del origen social o el nacimiento (pero tampoco una diferencia absoluta según la lógica de la trascendencia, como señalamos en el punto 2). De manera tal que, aunque la historia está poblada de rebeliones, “no hubo ninguna que describiese un cambio tan radical como el de la transformación de los súbditos en gobernantes” (idem, p.42).

¿Esta lectura concluye en la exclusión de Maquiavelo como legado republicano para las revoluciones modernas? La insistencia de Arendt en señalar las distancias de Maquiavelo con el desafío moderno de la revolución entendemos que están ligadas a un intento por establecer los límites presentes en las primeras lecturas republicanas que centrarán su discurso en esa historia subterránea del humanismo cívico florentino como momento fundacional del republicanismo moderno. Arendt considerará tres dimensiones que enmarcan su lectura y que nos permiten suponer la insistencia en

establecer esta distancia:

1) La primera podría considerarse de orden metodológico: no es en la historia de los conceptos sino en la comprensión del acontecimiento de la revolución lo que hace posible encontrar a Maquiavelo como el primer antecedente de las revoluciones modernas, por más que el término “revolución” no sea utilizado por él (cf. Arendt, 1992, p.36). La historia intelectual busca continuidades en el lenguaje político como justificación de una tradición, perdiendo de vista la comprensión de la singularidad de un momento, que se relaciona de manera no lineal con el pasado justamente porque se enfrenta a la cuestión de la fundación.

2) La segunda es de orden histórico: “desde el punto de vista político, el increíble desorden de las ciudades-estado de los siglos XV y XVI constituyó un final y no un origen; fue el fin de los municipios medievales con sus regímenes autónomos y su libertad de acción política” (Arendt, 1992, p.39). Aunque esto no explique cabalmente el silencio sobre el renacimiento italiano en la recuperación de la *vita activa* que reconstruye en *La condición humana*, sí permite entender por qué la tradición del humanismo cívico no puede ser la clave para comprender el núcleo de un republicanismo propiamente moderno, que asuma como centro de gravedad el problema de la fundación.

3) Y la tercera es de orden político, donde confluyen las dos observaciones anteriores:

Lo cierto es que, por inclinados que nos sintamos a interpretar nuestras propias experiencias a la luz de aquellas que proporcionaron las luchas civiles que arrasaron las ciudades-estado italianas, estas no fueron tan radicales como para sugerir a quienes participaban en ellas o fueron sus testigos la necesidad de un nuevo vocablo o la reinterpretación de uno antiguo (Arendt, 1992, p.41).

Porque el único vocablo nuevo formulado por Maquiavelo nada tiene que ver con las experiencias de las ciudades-estado, justamente porque se trata de *lo stato*.

La comprensión de la revolución como acontecimiento moderno no permite una interpretación ligada a la recuperación de las “tradiciones” clásicas. El Maquiavelo de Arendt no es el florentino amante de los clásicos ni el restaurador de la virtud: como dirá al final de *¿Qué es la autoridad?* -parafraseando al Marx de *El 18 Brumario* -, tanto Maquiavelo como Robespierre se vistieron con ropajes romanos. Su verdadera novedad es haber formulado por primera vez la necesidad de innovar, y lo que parece un juego de palabras encuentra su término: *Estado*, diferente a la fundamentación jusnaturalistas y juscontractualista de la soberanía que se encuentran a la base de las revoluciones modernas. La relación entre violencia y fundación, que es su otra novedad, no tiene al Estado como sujeto, pues en Maquiavelo no es el Estado el absoluto que - como quiso la influyente interpretación de Hegel - podría garantizar la sustitución de la autoridad del poder divino.

En su lectura de *Sobre la revolución*, la más completa y sistemática, Arendt devuelve a Maquiavelo al lugar de un *umbral* histórico, que interrumpe el continuo de una tradición, pero también difiere de esa experiencia asociada a la idea de acontecimiento, una experiencia comprensiva y práctica de un tiempo que se abre a la novedad. La persistencia de motivos maquiavelianos, compartidos por otros lectores de su tiempo - como la prioridad del espacio público, la virtud pública, el bien común no moral, la libertad política, la felicidad pública, entre otros - no es, entonces, lo más relevante de su singular interpretación. Es otro aspecto sobre el que esta compleja y a veces ambigua lectura insistirá: la contingencia histórico-política, que es su verdadera novedad y es lo que, al mismo tiempo, permite marcar las distancias entre su pensamiento y la revolución moderna. Maquiavelo le permite exponer la tensión entre tradición y novedad, arrastrada indefectiblemente por el neo-republicanismo, que sosteniendo el principio histórico-político de la “tradición”, piensan el presente a la luz de las continuidades. Maquiavelo es el operador histórico-conceptual que permanentemente señala los límites de aquellas vías de fundamentación de una “tradición republicana”, sea neo-aristotélica o neo-maquiaveliana, pero también, más allá de su función polémica, aquel en donde son reconocibles los desplazamientos que tensionan los signos de la política moderna, nudos que exponen las propias perplejidades contenidas en *Sobre la revolución*. Para decirlo de otra manera, Maquiavelo es a la vez el lente y el espejo en donde emergen las tensiones entre republicanismo y revolución, en la fundamental cuestión de la fundación de lo político. Motivo por el cual, por otra parte, este problema no será ajeno al propio análisis de Arendt sobre la Revolución Americana y sus actores. Es aquí donde el vínculo entre Arendt y Maquiavelo se hace más estrecho; no, claro está, por la identidad de una doctrina política o de las repuestas que da, que Arendt somete a crítica, sino por la conciencia del problema que representa ese nudo esencialmente político entre pasado y futuro.

## V. Republicanismo y fundación

¿Arendt lee de manera correcta a Maquiavelo? Son muchos nuestros diferendos sobre la lectura que nos propone de Maquiavelo (cf. Torres, 2012), reconocemos que algunos de ellos encuentran un motivo en la ausencia de una “interpretación” sistemática, algo que, como hemos podido ver hasta aquí, no era un objetivo de Arendt: como lo anunciamos, carece de sentido juzgar su lectura en tales términos, de lo que se trata es de interrogarnos por la función de Maquiavelo en su obra, los efectos que producen y los problemas que abre. Hasta aquí hemos intentado mostrar cómo opera Maquiavelo en su obra; en cuanto a los problemas que abre, el espectro es más amplio que los límites que hemos impuesto a este trabajo. Por ello, y a

modo de conclusión, nos proponemos avanzar parcialmente sólo sobre un aspecto que entendemos ilumina parte del nudo de *Sobre la revolución*, ligado a la trama desarrollada a partir de las ideas de necesidad y fundación.

Para comenzar, conviene llamar la atención sobre un aspecto que muchas de las actuales lecturas influenciadas por el maquiavelismo contemporáneo pasan por alto: Arendt no propone una lectura *conflictivista* de Maquiavelo. Lo central de su pensamiento no se encuentra en su fuerza agonista (cf. Abensour, 1998); por el contrario, en *Sobre la revolución* resalta su voluntad de “fundar un cuerpo político permanente, duradero y perdurable” (Arendt, 1992, p.37). Esto no permite por sí mismo y en consecuencia inscribir al pensamiento de Arendt en un modelo consensualista (como lo proponen Mouffe (1999) y Marchart (2009), oponiéndola al modelo schmittiano del conflicto). Lo que está en juego en su lectura no es la dicotomía conflicto-consenso (que, por supuesto, no es equiparable a aquella entre poder y violencia), sino antes bien la problemática tensión - que en ocasiones Arendt considera irresoluble - entre novedad y duración, propia de toda fundación revolucionaria; es en ella donde Maquiavelo instala para la modernidad la contingencia de lo político y, por extensión, también una forma de comprender la necesidad, por fuera de una determinación no-política de la política (léase, una necesidad metafísica o natural). Esta cuestión está en el corazón de *Sobre la revolución* y permite cuestionar por lo menos dos conocidas lecturas que tienden a reducir la obra a estos núcleos: la ontologización de la escisión entre la cuestión social y la fundación política (la oposición necesidad-libertad), y la absolutización del consejismo jeffersoniano y tocquevilleano como paradigma de la acción, apuesta a las instituciones intermedias de la sociedad civil que abandona el problema de la institución del Estado (la oposición acción-institución).

En *La condición humana* la génesis de la distinción entre esfera privada y esfera pública, y su borramiento a partir de la emergencia de la cuestión social, es apoyada sobre la distinción entre labor, trabajo y acción. En *Sobre la revolución* la cuestión reaparecerá a partir del igualitarismo del derecho natural moderno, verdadera novedad que, sin embargo, retrasaría la misma idea de la fundación de un nuevo orden, tragedia de la revolución francesa. De esta génesis conocemos su corolario más nombrado: la identificación entre necesidad natural y cuestión social, frente a la absoluta autonomía de la identidad entre libertad y política. Como vimos, en *La condición humana* Maquiavelo es inicialmente aproximado al aristotelismo, aunque encontrará en una evidente distancia, que Arendt no relevará en ese momento: la idea de una “necesidad política” propiamente moderna, que en términos maquiavelianos no es ni contraria ni incompatible con la contingencia y la libertad, sino resultante de ellas. Se trata justamente de la necesidad de la fundación de una nueva institución, que llamó *lo stato*, cuyas acciones - en la medida en que su fundamentación natural y teológica ha sido impugnada - no podrá fundarse tampoco en la experiencia secular

de la ciudad-estado clásicas o renacentistas, tal y como lo reconoce Arendt.

En los *papers* de su curso de teoría política dictado en 1955 y replicado con modificaciones en 1965, Arendt dedica unas páginas a Maquiavelo. Las notas recorren varios motivos que reaparecerán posteriormente y que, como vimos, van acumulándose en esa lectura de conjunto: la crítica a la religión, la recuperación de la virtud, los *condotieri* como nuevos fundadores, la bondad y la gloria. Pero aquí despliega brevemente un análisis sobre la novedad del *Estado*, que en los textos que hemos trabajado siempre es mencionada pero nunca tratada:

La acción de ese hombre nuevo [el *condotiero*], funda una nueva organización, un cuerpo político, debe seguir ciertas normas que son igualmente «nuevas»: una nueva moralidad, pero no una razón de Estado. No es el Estado, una institución, la que razona, son los hombres. Es la necesidad, y no la razón, la que «obliga» a los Estados a «numerosas cosas a las cuales la razón no los empuja» (D, I, 6). Para la razón no es la necesidad y la necesidad no es lo razonable. Si la necesidad está de su parte, puede imponer la razón a la no-razón. Que dicha necesidad pueda ser, por ella misma, quizás, razonable, racional, es una idea extraña a Maquiavelo” (...) “Maquiavelo tenía razón: el Estado-nación podía desarrollarse bajo la forma de una monarquía absoluta y de una república. Maquiavelo contempla las dos, no desde el punto de vista de un desarrollo histórico, sino como igualmente posibles (Arendt, 2002a, p.39)<sup>13</sup>.

Podríamos imaginar que Arendt realiza una crítica a esta nueva forma de necesidad estatal que surge en la modernidad, y sin duda en parte es así. Pero en este críptico juego conceptual también dice otra cosa. Esta necesidad nada tiene que ver con la necesidad natural (para Maquiavelo la necesidad natural biológica o social no es relevante, no se trata de ningún modelo organicista de Estado<sup>14</sup>), tampoco de una necesidad racional trascendental o teleológica (no hay una filosofía de la historia, como en Kant o Hegel), ni, por supuesto, una necesidad funcionalista, como en las teorías de la “razón de estado”: la necesidad no se liga a la *fundamentación* pre-política, sea empírica o trascendental, sino a la *fundación* política. Así, lo propio de la fundación moderna, su novedad y problema es la no necesaria coincidencia entre lo razonable para los hombres y lo razonable para la institución política, es la contingencia de la necesaria relación entre acción e institución. Es por ello que entre lo necesario y lo razonable el Estado posee esa doble valencia que Maquiavelo supo reconocer: hacer de esa necesidad violencia, e imponerla sobre lo razonable, o hacer de esa necesidad virtud, una novedosa forma de la libertad política, una libertad que no puede existir sino como parte constitutiva de la fundación moderna

---

13 Fragmento del manuscrito traducido como “Una bitácora para leer a Maquiavelo” (Arendt, 2002a); publicado originalmente en francés *Magazine littéraire*, 397, abril de 2001, tomado del manuscrito en inglés propiedad de Hannah Arendt Literary Trust.

14 “Maquiavelo menciona una vez la necesidad de los hombres de defenderse y este es probablemente el primer motivo que tienen los hombres para reagruparse dentro de cuerpos políticos. Pero esto no le interesa. La política en sí misma no tiene fin, ésta no es un medio” (Arendt, 2002a, p.42) La referencia de Arendt es al cap. 1 del primer libro de los *Discursos*.

de la institución política (por eso - como reconoce Arendt - para Maquiavelo el Estado podía ser monárquico o republicano).

Resalta entonces una diferencia entre la lectura de Maquiavelo y de Robespierre que Arendt sugerirá, sin insistir en ella: el problema de la violencia no se vincula necesariamente a la cuestión social - aunque pueda ligarse y no exclusivamente, en términos históricos -, ni se resuelve en la contraposición clásica entre monarquía-república. Es decir, el problema no está directamente asociado a la subsunción aristotélica de la necesidad a la libertad, ni a la subsunción jacobina de la libertad a la necesidad y, por tanto, ya no es la distinción clásica entre república y monarquía la que resuelve la indistinción moderna entre libertad y dominio. Pero más relevante aún es que la cuestión de la libertad política moderna no puede ser decodificable en los términos clásicos de la *isonomía*, porque requiere de la institución del Estado, de una nueva ley secular, para que se haga posible. Si bien en *La condición humana* Arendt no identificará la condición política a las condiciones históricas, es cierto también que la “ontología” política es pensada a partir de categorías ligadas a la experiencia de la *polis*, donde no encontramos el problema de la institución de la política (que nada tiene que ver con las instituciones en términos de formas de gobierno, según las conocemos a partir de la casuística clásica, aunque sí sigue vigente para la distinción tiranía-república). Así, por una parte encontramos una reflexión sobre la acción (sobre la *vita activa*) en el marco de una relación entre libertad y necesidad, mientras que por otra parte esa misma relación no da cuenta plenamente del problema moderno de la institución (sino bajo la forma malograda del Estado soberano), que debe pensar simultáneamente la acción y las condiciones de la acción.

Como propone Arendt, la Revolución francesa es un acontecimiento marcado por el encuentro entre libertad y necesidad, que toman consistencia en una problemática teoría de la soberanía; la Revolución americana, que por motivos contextuales no se enfrentó directamente a la cuestión social, no por ello quedó exenta de tener que dar cuenta de esa otra necesidad, la de fundar un orden nuevo, un nuevo Estado, donde se presentarán problemas de igual magnitud, aunque no idénticos. La cuestión del Estado, que Arendt insistirá aparece con Maquiavelo, no se resuelve en la contraposición entre un modelo soberanista que neutraliza la participación pública, y un modelo comunalista que sortear el problema con la creación de un espacio no estatal, las asociaciones civiles que fomentan la participación pero mantienen una relación externa, no directamente vinculante, frente al del Estado, reducido éste a garantizar las libertades en sentido negativo (el *federalismo* es uno de los nombres que condensan la dimensión del problema, en la medida en que supone una forma de gobierno que es vinculante para una forma de Estado, pero no su respuesta).

La distancia de Arendt frente al neoaristotelismo y el neorepublicanismo,

muestra que ambas “tradiciones” asumen la novedad moderna en términos de una traducción histórica, cuya estructura podría enmarcarse en la distinción *Sociedad civil-Estado*: distinción normativa entre acción e institución, entre libertad y ley, sin considerar ese momento de la fundación en donde la cuestión de la *constitución* pone en juego, en un mismo movimiento, una acción cuya libertad debe ser necesariamente instituyente, creadora de nuevas formas institucionales de producción política, de un Estado no considerado negativamente, reducido a la salvaguarda de las libertades. Sería apresurado afirmar que esta cuestión que planteamos es la línea vertebral de *Sobre la revolución*, pero el problema está presente y nos indica por lo menos una vía de exploración donde la cuestión maquiaveliana es continuada bajo otro nombre, el de Montesquieu, que instala la relación inmanente entre ley y poder, y por extensión una idea de norma que es condición de posibilidad y expresión de las relaciones políticas, alcanzando a la institución del Estado y no sólo a la dinámica isonómica de los consejos (por lo que la cuestión de la relación entre acción y ley no puede ser reducida al paradigma de la “desobediencia civil”, cuestión planteada frente al Estado existente, tan como aparece en *Crisis de la república* (Arendt, 2015. Cf. Cohen, y Arato, 2000; Balibar, 2007)).

Como hemos ido referenciando en varias notas, la presencia de Maquiavelo en otras obras y textos mantiene ciertos *locus* recurrentes. La relación Arendt-Maquiavelo, por tanto, no tiene que ver con una interpretación sistemática integrada al corpus general de su obra sino, como creemos y hemos intentado mostrar, con un “momento maquiaveliano” que es el signo de su vínculo problemático con el republicanismo, pero también la vía para interrogarnos sobre las bases a partir de las cuales Arendt pensaría un republicanismo moderno, que asuma una relación lúcida con la tradición, pero que se piense a partir de la novedad moderna de la revolución.

## Referencias

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.
- Arendt, H. (1992). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza.
- \_\_\_\_\_. (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002a). Una bitácora para leer a Maquiavelo. *Metapolítica*, Vol. 6, núm. 23, pp.38-42.
- \_\_\_\_\_. (2003). “¿Qué es la autoridad?”. In: *Entre pasado y futuro*. Barcelona: Península.
- \_\_\_\_\_. (2003a). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.

- Balibar, E. (2007). La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica. *Erytheis*, 2, pp.84-114.
- Barbutto, G. M. (2005). *Machiavelli e i totalitarismi*. Napoli: Guida Editore.
- Baron, H. (1928). *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriftten*. Leipzig: Teubner.
- \_\_\_\_\_. (1955). *The Crisis of the Early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Cassirer, E. (1993). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen, J.L. y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- Gilbert, F. (1965). *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y praxis*. Estudios de filosofía social. Madrid: Técno.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político postfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Meinecke, F. (1959). *La idea de razón de Estado en la historia moderna*. Madrid: Instituto de Estudios político.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Pocock, J. G. A. (2002). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Técno.
- Riedel, M. (1976). *Metafísica y metapolítica: estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*. Buenos Aires: Alfa.
- Ritter, G. (1940). *Machstaat und Utopie: vom Streit um die Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus*. Berlin: Oldenbourg.
- \_\_\_\_\_. (1976). “Maquiavelo y los orígenes del nacionalismo moderno”. In: *El problema ético del poder*. Madrid: Revista de Occidente.
- Skinner, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. México: Taurus.
- Souroujon, G. (2011). Arendt y las lecturas republicanas de la revolución norteamericana. *Fragmentos de filosofía*, 9, pp.13-30.
- Sternberger, D. (1992). “Maquiavelo, maquiavelismo y política”. In: *Dominación y acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Torres, S. (2012). *Vida y tiempo de la república. Contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Los Polvorines: Editorial de la UNGS.
- Volpi, F. (1988). “Che cosa significa neoaristotelismo? La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità”. In: E. Berti (ed.). *Tradizione attualità de la filosofia pratica*. Genova: Marietti.
- \_\_\_\_\_. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario filosófico*, 32(63), pp.315-342.

Recebido em: 22.10.2015

Aceito em: 28.07.2016

# TRADUÇÃO

## Revolução e liberdade\*

Hannah Arendt  
(Edição e tradução de Adriano Correia)\*\*

Receio que meu assunto hoje seja embaraçosamente atual. As revoluções se tornaram ocorrências cotidianas desde que, com a falência do imperialismo, um povo após outro se ergueu “para assumir, entre os poderes da Terra, a posição igual e separada, à qual lhes dão direito as leis da natureza e as do Deus da natureza”<sup>1</sup>. Assim como o resultado mais duradouro da expansão imperialista foi a exportação da ideia do Estado-nação europeu aos quatro cantos da Terra, igualmente a falência do imperialismo sob a pressão do nacionalismo levou à exportação, por assim dizer, da ideia de revolução para todo o globo. Pois todas as revoluções, independentemente de quão violentamente anti-Occidente possa ser sua retórica, permanecem sob o signo da tradição da revolução no Ocidente e se inserem nela. Esse estado de coisas foi precedido pela série de revoluções após a Primeira Guerra Mundial no próprio continente europeu. Desde então, e ainda mais marcadamente depois da Segunda Guerra Mundial, parece que o mais certo é que uma mudança revolucionária da forma de governo, distintamente de uma mera alteração da administração, acabará em derrota na guerra entre as grandes potências - na iminência da aniquilação total, é claro. Mas é um tanto importante notar que mesmo antes de os desenvolvimentos tecnológicos tornarem a guerra entre as grandes potências literalmente uma luta de vida ou morte - e, conseqüentemente, contraproducente, ao menos por enquanto -, as guerras haviam se tornado politicamente uma questão de vida ou morte. Isto não era de modo algum algo óbvio. Significa que os protagonistas das guerras nacionais começaram a agir como se estivessem envolvidos em guerras civis. E as pequenas guerras dos últimos vinte anos (Coréia, Argélia, Vietnã) foram claramente guerras

\* O manuscrito original, datado entre 1966-1967, pode ser consultado em *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*: [https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/-ammem\\_eA23::](https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/-ammem_eA23::). Nesta edição inserimos os acréscimos manuscritos de Arendt. Todas as múltiplas e relevantes supressões e formulações prévias podem ser conferidas no manuscrito original. Optamos por apontar apenas as modificações mais relevantes.

\*\*Professor Associado na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e Pesquisador do CNPq. Gostaria de agradecer a Neil Wall, Carla Milani Damiano, Thiago Dias da Silva e Renata Romolo Brito pelos inestimáveis auxílios na edição do texto.

<sup>1</sup> Arendt cita a introdução da Declaração Americana de Independência. Cf. Thomas Jefferson, *Political writings*, p.96-97.

civis nas quais as grandes potências se envolveram ou porque a revolução ameaçou seu domínio ou porque havia criado um perigoso vácuo de poder. Nesses casos, não foi mais a guerra que desencadeou a revolução. A iniciativa mudou da guerra para a revolução, a qual, já em alguns casos, mas de modo algum em todos, é sucedida por intervenção militar - como se repentinamente retornássemos ao século XVIII, quando a Revolução Americana foi sucedida por uma guerra contra a Inglaterra e a Revolução Francesa por uma guerra contra as forças reais aliadas da Europa.

Apesar das circunstâncias tremendamente diferentes, tecnológicas e outras, novamente as intervenções militares parecem relativamente estéreis em face desse fenômeno. Houve numerosas revoluções durante os últimos duzentos anos que fracassaram, mas não houve muitas cuja ruína fosse explicada por uma superioridade nos meios e na aplicação dos meios de violência. Do mesmo modo, intervenções militares, mesmo quando foram bem sucedidas, amiúde mostraram-se notavelmente ineficientes na restauração da estabilidade e no preenchimento do vácuo de poder. Mesmo a vitória parece incapaz de substituir o caos pela estabilidade, a corrupção pela honestidade, a desintegração pela autoridade e pela confiança no governo. A restauração, consequência de uma revolução interrompida, usualmente não fornece muito mais que uma cobertura delgada e manifestamente provisória sob a qual o velho processo de desintegração prossegue incontido. Por outro lado, há um grande potencial de estabilidade futura inerente a novos corpos políticos conscientemente formados, e a república americana é certamente seu melhor exemplo. O problema é que revoluções bem sucedidas parecem ser realmente muito raras. Entretanto, nessa configuração em que, para o bem ou para o mal, as revoluções se tornaram os eventos mais significativos e mais frequentes, provavelmente ainda por décadas, seria não apenas mais sábio, mas também mais relevante se, em vez de nos vangloriarmos de sermos a maior potência da Terra, disséssemos que desfrutamos de uma estabilidade extraordinária desde a fundação da república, e que esta estabilidade foi o desdobramento direto da revolução. Com efeito, desde que as disputas entre as grandes potências não podem mais ser decididas por guerras, elas podem muito bem ser decididas a longo prazo pela questão sobre qual delas compreende melhor o que está envolvido e o que está em jogo em uma revolução.

Penso não ser segredo para ninguém, ao menos não desde o episódio da Baía dos Porcos, que a política externa dos Estados Unidos da América raramente tem se mostrado particularmente perita e informada no julgamento de situações revolucionárias e compreendido o ímpeto próprio dos movimentos revolucionários. Esse episódio é frequentemente atribuído a informações imprecisas e a uma incompetência dos serviços secretos. A incompetência é, na verdade, muito mais profunda. Trata-se da incompetência na compreensão do que significa quando pessoas afligidas pela pobreza, em um país atrasado onde a corrupção atingiu o nível

da podridão, são de repente livradas não de sua pobreza, mas da obscuridade e da mudez de sua miséria - e, portanto, da incompreensibilidade dela -, quando ouvem pela primeira vez sua condição ser discutida às claras e são convidadas a participar na discussão; do que significa quando são levados a sua capital, que eles nunca haviam visto antes, e ouvem: essas ruas, esses edifícios e esses quarteirões, tudo isso é vosso, vossa posse e por isso vosso orgulho. Isso ou algo desse tipo aconteceu pela primeira vez durante a Revolução Francesa, e foi um homem idoso na Prússia - que nunca havia deixado sua cidade natal, mas calhou de ser um filósofo e um amante da liberdade -, Immanuel Kant, que não tem sido famoso por pensamentos rebeldes, quem compreendeu imediatamente: “tal fenômeno na história humana nunca será esquecido”<sup>2</sup>. De fato, foi tão pouco esquecido que tem feito a história do mundo. E embora muitas revoluções tenham terminado em tirania, não foi esquecido igualmente que, nas palavras de Condorcet, “a palavra revolucionário só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo é a liberdade”<sup>3</sup>.

O termo “Revolução”, como qualquer outro termo do nosso vocabulário político, pode ser usado em um sentido genérico, sem se levar em consideração a origem da palavra ou o momento temporal quando o termo foi aplicado pela primeira vez a um fenômeno político definido. Tal uso pressupõe que, não importa quando e por que o próprio termo apareceu pela primeira vez, o fenômeno mesmo foi, por assim dizer, contemporâneo da história enquanto tal; e a tentação de usar a palavra revolução nesse sentido terminológico geral é particularmente forte quando falamos de “guerras e revoluções”, pois as guerras são realmente tão antigas quanto a memória documentada da humanidade. Certamente se pode registrar uma história da guerra - de como as guerras foram efetivamente conduzidas, por quais razões e com que justificativas, meios e metas, em diferentes épocas e em diferentes civilizações -, mas muito dificilmente se poderá determinar algo como a primeira guerra na história. De acordo tanto com nossa tradição clássica quanto com nossa tradição bíblica, um ato bélico encontra-se bem no início da história (Caim assassinou Abel, Rômulo assassinou Remo), ou uma guerra de fato, ainda que lendária (a guerra contra Tróia, a de Enéias contra a Itália<sup>4</sup>).

Essa noção lendária mais antiga de que um início tem de estar intimamente conectado com a violência - de que a violência, por assim dizer, dá à luz a história; de que toda fraternidade de que os seres humanos sejam capazes brotou do fratricídio;

2 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, vol. VII, Berlim: G. Reimer, 1917, p.88: “ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr”. Cf. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, por exemplo (trad. bras., p.59-60).

3 “Sur le sens du mot révolutionnaire” (Publicado originalmente em 01/06/1793, *Journal d'Instruction sociale*), in *Oeuvres*, vol. XVII (1847), p.615: “le mot révolutionnaire ne s'applique qu'aux révolutions qui ont la liberté pour objet”. Citado em *On revolution*, p.29 (Trad. bras., p.56).

4 Cf. *On revolution*, p.209 (trad. bras., p.268).

de que toda organização política que os homens possam ter alcançado tem sua origem no crime - viajou através dos séculos como um dos quase não examinados e autoevidentes pressupostos do pensamento político. Influenciou o pensamento e as ideologias tanto dos movimentos revolucionários quanto dos contrarrevolucionários, na medida em que ambos concordavam acerca de que apenas a violência e o crime poderiam gerar um novo início, de modo que os revolucionários depositaram sua confiança na violência - seja Jefferson a considerar que “a árvore da liberdade tem de ser revigorada de tempos em tempos com o sangue de patriotas e tiranos. Ele é seu adubo natural”<sup>5</sup>; seja Marx a conceber a violência como a suprema força motriz da história<sup>6</sup> -, enquanto os contrarrevolucionários denunciaram toda revolução como um crime, uma vez que ela significava um novo começo.

Contudo, embora pareça realmente difícil utilizar o termo guerra em qualquer outro sentido que não o genérico, porque seu primeiro aparecimento não pode ser datado no tempo ou localizado no espaço, não há tal desculpa para o uso indiscriminado que sempre existiu do termo revolução. Antes das duas grandes revoluções do fim do século XVIII, a própria palavra estava ausente do vocabulário do pensamento político e da prática política, ao menos no sentido em que foi empregada desde então. Para o século XVII, no qual o termo apareceu primeiramente em seu uso político, ele ainda se mantinha rigorosamente ligado a seu sentido astronômico original, significando o movimento eterno, irresistível e sempre recorrente dos corpos celestes. Foi então empregado metaforicamente para descrever um movimento giratório de retorno a algum ponto preestabelecido - e, portanto, politicamente, para indicar um movimento pendular de retorno a alguma ordem preestabelecida. Assim, a palavra foi usada primeiramente não quando o que chamamos de revolução irrompeu na Inglaterra e Cromwell ascendeu a uma espécie de ditadura revolucionária, mas, pelo contrário, em 1660, após a derrubada do Parlamento Expurgado [*Rump Parliament*] e pela ocasião do restabelecimento da monarquia. E mesmo a Revolução Gloriosa - o evento mediante o qual, ainda que paradoxalmente, o termo encontrou seu lugar definido na política e na linguagem histórica -, não foi de modo algum compreendida como uma revolução, mas como a restauração do poder monárquico a sua integridade e a sua glória anteriores. Mas o que revolução efetivamente significava antes das revoluções do século XVIII talvez esteja indicado mais claramente na inscrição do

---

5 Arendt indica em *On revolution*, p.322, n. 28 (trad. bras., p.384), que “as cidadíssimas palavras aparecem em uma carta de Paris ao Coronel William Stephens Smith, de 13 de novembro de 1787”. William Stephen Smith era genro de John Adams. Jefferson está se referindo à Rebelião de Shay, contra o governo de Massachusetts, entre 1786 e 1787.

6 “A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova’ [K. Marx, *Capital*, Nova York: Modern Library, 1906, p.824], em consequência: a violência é a parteira da história”, H. Arendt, “Tradition and the modern age”, in *Between past and future*, p.21 (trad. bras., p.48). Arendt substitui “força”, como aparece na edição em inglês mencionada, por “violência” - *Gewalt*, em alemão (K. Marx, *Das Kapital*, p.680). Cf. H. Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, p.287-290.

grande selo de 1651, que dizia que a primeira transformação da monarquia em uma república significava que “a *liberdade*, pela graça de Deus, [foi] *restaurada*”<sup>7</sup>.

O fato de que a palavra “revolução” significava originalmente restauração é mais que uma mera estranheza semântica. Mesmo as revoluções do século XVIII não podem ser compreendidas a menos que se perceba que as primeiras revoluções irromperam quando era visada a restauração e que o conteúdo da “restauração” era a liberdade. Nas palavras de John Adams, os homens da revolução foram “chamados sem expectativa e compelidos sem inclinação prévia”<sup>8</sup>, e o mesmo vale para a França, onde, nas palavras de Tocqueville, “podia-se crer que o objetivo da revolução iminente era não a derrubada do Antigo Regime, e sim sua restauração”<sup>9</sup>.

Quando, no curso de ambas as revoluções, os atores aperceberam-se do fato de que haviam embarcado em um empreendimento inteiramente novo - e que dificilmente girariam de volta a qualquer evento que as precederam, e quando a palavra adquiriu, conseqüentemente, seu novo sentido “revolucionário” -, dentre todos foi Tomas Paine, ainda fiel ao espírito de uma era passada, quem pôde propor com toda seriedade chamar as Revoluções Americana e Francesa pelo nome de “contrarrevoluções”, para resguardar os eventos novos e extraordinários da suspeita de que havia sido feito um começo inteiramente novo, e resguardá-los do ódio da violência que inevitavelmente estava conectada com tal empreendimento. Estamos sujeitos a negligenciar em parte esse horror quase instintivo ante o inteiramente novo, que é bastante manifesto na mentalidade desses primeiros revolucionários, porque estamos muito bem familiarizados com a avidez da Era Moderna - desde seu início, na ciência e na filosofia - por “coisas nunca antes vistas e pensamentos nunca antes pensados”<sup>10</sup>; e em parte isto é facilmente negligenciado porque realmente nada no curso dessas revoluções é mais conspícuo e mais impressionante que a insistência enfática na novidade, repetida muitas e muitas vezes de modo semelhante por atores e espectadores - sua insistência em que nada comparável em significado e grandeza jamais havia acontecido antes, em que uma era inteiramente nova estava prestes a se desvelar. Não obstante, sua estória inteiramente nova foi iniciada por homens

7 Arendt se refere ao “Grande Selo da Inglaterra, de 1648”, cuja inscrição completa era: “No primeiro ano da Liberdade, restaurada pela graça de Deus, 1648”. *On revolution*, p.43 (trad. bras., p.74).

8 “A defense of the constitutions of government of the United States of America”, in *The works of John Adams*, vol. 4, p.293.

9 “On eût pu croire que le but de la révolution qui se préparait était, non la destruction du régime ancien, mais sa restauration”. *L’Ancien Régime et la Révolution - fragments et notes inédites sur la révolution*, p.72. Cf. *On revolution*, p.45 (trad. bras., p.75).

10 Cf. *On revolution*, p.46-47 and 172 (trad. bras., p.75-76 e 224). “Galileu Galilei, Martinho Lutero e os grandes navegadores, exploradores e aventureiros do tempo das descobertas pertencem ainda a um mundo pré-moderno. Além disso, não se encontra em nenhum deles, nem mesmo em Galileu, o estranho *pathos* da novidade, a quase violenta insistência com que quase todos os grandes autores, cientistas e filósofos, desde o século XVII, declaravam ver coisas jamais antes vistas e ter pensamentos jamais antes pensados”. *The human condition*, p.248-249 (trad. bras., p.307-308).

que estavam firmemente convencidos de que estavam prestes a realizar apenas a restauração de um ordenamento antigo e “natural” das coisas, o qual havia sido perturbado e violado pelos poderes existentes. Nada teria sido mais estranho a suas mentes, antes das reais experiências da revolução, que a avidez por coisas novas, uma avidez que era até então bastante corrente no fazer e no pensar não políticos - embora nossas atuais convicções de que a novidade possa ser desejável enquanto tal fossem ainda muito eventuais. O imenso *pathos* de uma nova era, do *novus ordo saeculorum*, que ainda está inscrito em nossas notas de dólar, veio à tona apenas após os atores, muito contra sua vontade, chegaram a um ponto em que não havia retorno.

Em vista disso, o que realmente aconteceu no fim do século XVIII foi que uma tentativa de restauração e de recuperação de antigos direitos e privilégios resultou no exato oposto, a saber: na abertura de um futuro e de um desenvolvimento progressivo que impugnou toda tentativa ulterior de agir ou pensar em termos de movimentos circulares, giratórios. E enquanto o termo “revolução” foi radicalmente transformado no processo revolucionário, algo similar, mas infinitamente mais complicado, aconteceu com a palavra “liberdade”. Na medida em que o propósito era apenas o de que a liberdade, pela graça de Deus, fosse *restaurada*, estavam em questão esses direitos e liberdades que hoje associamos com o governo constitucional e que são chamados propriamente de direitos civis. O que não estava incluído neles era o direito político de participar nos assuntos públicos. Mas nenhum desses direitos, nem mesmo o direito de ser representado para fins de tributação, eram, na teoria e na prática, resultado da revolução. Era revolucionária não a reivindicação “da vida, da liberdade e da propriedade”, mas a de que elas eram direitos inalienáveis de todas as criaturas humanas, não importando onde elas viviam e que tipo de governo possuíam. E mesmo nessa nova extensão revolucionária a todo gênero humano, a liberdade [*liberty*] não significava mais que a liberação [*freedom*] de limitações injustificadas, ou seja, algo essencialmente negativo.

As liberdades [*liberties*], no sentido dos direitos civis, resultam da libertação [*liberation*], mas de modo algum são o verdadeiro conteúdo da liberdade [*freedom*], cuja essência é a participação nos assuntos públicos e a admissão no domínio público. Se as revoluções almejassem apenas a garantia dos direitos civis, teria sido suficiente a libertação de certos regimes que haviam extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem estabelecidos. É verdade que as revoluções começaram com reivindicações de tais antigos direitos, da “liberdade *restaurada*”, mas quase desde o início do processo revolucionário elas extrapolaram os limites denotados por tais reivindicações. A dificuldade aqui consiste em que a revolução sempre disse respeito tanto à libertação quanto à liberdade, e uma vez que a libertação é realmente uma condição para a liberdade, embora de modo algum a liberdade seja o resultado

necessário da libertação, é muito difícil dizer onde termina o mero desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo da liberdade como modo político de vida.

O cerne da questão é que o primeiro, o desejo de estar livre da opressão, podia muito bem ter sido satisfeito sob governo monárquico, embora não sob governo tirânico, enquanto que o último exigiu a formação de uma forma de governo nova, ou antes redescoberta: exigiu a constituição de uma república. Pois é certo que nada é corroborado mais claramente pelos fatos que a afirmação de Jefferson de “que as disputas daquela época foram disputas de princípio entre os defensores do governo republicano e os defensores do governo monárquico”<sup>11</sup>. Essa equação de governo republicano com liberdade, a convicção de que a monarquia é um crime ou um governo adequado para escravos, ainda que tenha se tornado lugar comum quase tão logo as revoluções começaram, havia estado também muito ausente das mentes dos homens das revoluções. Esta era a nova liberdade que eles estavam aspirando agora, embora dificilmente se possa sustentar que eles possuíam alguma noção dela antes das revoluções. Pelo contrário, foi uma paixão por esta nova liberdade política, mesmo que ainda não assimilada à forma republicana de governo, que inspirou e preparou aqueles que ainda não sabiam o que era uma revolução para o papel que estavam prestes a desempenhar nelas. É elementar para toda compreensão do fenômeno da revolução perceber que<sup>12</sup>, independentemente de quão amplamente tenha aberto os portões para as massas dos pobres e oprimidos - *les malheureux, les misérables, les damnés de la terre*<sup>13</sup>, como os conhecemos da grande retórica que se originou da Revolução Francesa -, nenhuma revolução jamais foi iniciada por eles, assim como nenhuma revolução jamais resultou de conspiração, sociedades secretas ou partidos abertamente revolucionários.

Falando de uma maneira geral, podemos dizer que nenhuma revolução sequer é possível onde a autoridade do corpo político se encontre de fato intacta, o que significa, em condições modernas, o seguinte: onde se pode acreditar que as forças armadas obedecerão às autoridades civis. As revoluções são a resposta - não a necessária, mas a resposta possível - à desintegração; elas são as consequências, mas nunca as causas da ruína da autoridade política. Onde quer que se tenha permitido que esses processos de desintegração se desdobrassem sem controle, usualmente por

11 *The Anas* (4 February 1818), in *The complete Jefferson*, p.1206ss. Cf. *On revolution*, p.33 e 310, n. 64 (trad. bras. p.61 e 374).

12 Suprimido: “Provavelmente há tantas respostas à questão ‘O que é liberdade’ quantos séculos há na história do pensamento humano, e se quisermos encontrar a interconexão entre liberdade e revolução, temos de levantar a questão: que tipo de liberdade está em jogo aqui? Em uma tentativa de responder, primeiramente voltamos nossa atenção para a noção de liberdade política que precedeu as revoluções e que inspirou e preparou quem não sabia ainda o que era uma revolução para o papel que estavam para desempenhar nelas”.

13 Cf. *On revolution*, p.112-114 (trad. bras., p.154-157).

um tempo bastante longo, as revoluções *podem* ocorrer, sob a condição de que haja um número suficiente de homens preparados para seu colapso e dispostos a assumir o poder. As revoluções sempre parecem ocorrer com surpreendente facilidade em seu estágio inicial, e a razão disso é que os homens que supostamente a “fazem” não “tomam o poder”, mas apanham o poder que está na rua.

Se os homens das revoluções Americana e Francesa tinham algo em comum antes dos eventos que determinariam suas vidas, moldando suas convicções e finalmente destacando-os, era um interesse apaixonado pela liberdade pública, pela participação nos assuntos públicos, e uma aversão não menos apaixonada pela hipocrisia e pela tolice da “boa sociedade”, à qual foram adicionados menosprezo e descontentamento mais ou menos declarados pela mesquinhez dos assuntos meramente privados. Nesse sentido da formação de uma mentalidade muito especial, John Adams estava inteiramente correto quando disse que “a revolução foi realizada antes que a guerra começasse”<sup>14</sup>, mas não por causa de qualquer espírito especificamente revolucionário ou rebelde, mas porque os habitantes das colônias estavam “organizados por lei em corporações ou corpos políticos” com “direito a se reunir em assembleia... em suas câmaras municipais, para lá deliberar sobre assuntos públicos”; pois foi realmente “nessas assembleias municipais ou distritais que os sentimentos do povo foram formados em primeiro lugar”<sup>15</sup>. Nada comparável às instituições políticas nas colônias existia na França, é claro, mas o espírito ainda era o mesmo; o que era uma “paixão” e um “gosto” na França, nas palavras de Tocqueville<sup>16</sup>, era certamente uma experiência na América, que desde os tempos mais remotos da colonização - na verdade desde o Pacto do Mayflower - havia sido uma verdadeira escola do espírito público e da liberdade pública.

Antes das revoluções, esses homens de ambos os lados do Atlântico eram chamados de *hommes de lettres* e é realmente muito característico deles que dedicassem seu tempo a “vasculhar os arquivos da Antiguidade”<sup>17</sup>, isto é, a se voltarem à história romana, mas não porque estivessem romanticamente enamorados pelo passado enquanto tal, mas com o propósito específico de recuperar certas lições políticas, tanto espirituais quanto institucionais, que obviamente estiveram perdidas ou semiesquecidas durante os séculos de uma tradição estritamente cristã. Essa paixão pela liberdade, ensinada na escola da Antiguidade, quando as mais elevadas ambições humanas encontraram sua realização no domínio público, foi nutrida, por assim dizer, por um extraordinário anelo por distinção e importância, por grandeza

---

14 Carta a Niles, de 14 de janeiro de 1818, in *The works of John Adams*, vol. 10, p.282 (citado em *On revolution*, p.118 [trad. bras., p.162]).

15 Carta ao abade Mably (excertos), de 1782, in *The works of John Adams*, vol. 5, p.495 (citado em *On revolution*, p.118 [trad. bras., p.162]).

16 Cf. *On revolution*, p.118-119, 222, 245 (trad. bras., p.162, 282-283, 309).

17 Cf. *On revolution*, p.219 (trad. bras., p.279).

e mesmo glória, e foi acompanhada por uma emulação consciente da virtude antiga. “O mundo está vazio desde os romanos e está preenchido apenas com a memória deles, que é agora nossa única profecia de liberdade”<sup>18</sup>, exclamou Saint-Just, assim como Thomas Paine antes dele havia predito: “o que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude”<sup>19</sup>.

Para compreender esse papel da Antiguidade na história da revolução<sup>20</sup>, temos de recordar com que entusiasmo pela “antiga prudência” a ditadura de Cromwell havia sido saudada já por Harrington e Milton, e como esse entusiasmo havia sido revivido no século XVIII nas *Considerations on the grandeur and the decadence of the Romans*, de Montesquieu<sup>21</sup>. Sem o exemplo clássico do que a política podia ser e do que a participação nos assuntos públicos podia significar para a felicidade do homem, nenhum dos homens das revoluções teria possuído a coragem para o que acabou então por se revelar uma ação sem precedentes. Historicamente falando, era como se ao reflorescimento da Antiguidade pelo Renascimento fosse subitamente assegurado novo sopro vital, como se o fervor republicano das fugazes cidades-Estado italianas, condenadas à ruína pelo advento do Estado-nação, estivesse apenas adormecido para dar às nações da Europa o tempo para crescer, por assim dizer, sob a tutela de príncipes absolutos e déspotas esclarecidos.

Os primeiros elementos de uma filosofia política que corresponderia a essa noção de liberdade pública estão explicitados nos escritos de John Adams. Seu ponto de partida foi a observação de que “onde quer que se encontrem homens, mulheres e crianças, sejam eles velhos ou jovens, ricos ou pobres, em posição mais ou menos elevada..., ignorantes ou letrados, vê-se todo indivíduo fortemente motivado por um desejo de ser visto, ouvido, mencionado, aprovado e respeitado pelas pessoas à sua volta e de seu conhecimento”. A virtude desse “desejo” ele a viu no “desejo de se destacar ante outrem”, e nomeou seu vício a “ambição” que “busca o poder como um meio de distinção”<sup>22</sup>. De fato, ambas se encontram entre os principais vícios e

18 “Le monde est vide depuis les Romains; et leur mémoire le remplit, et prophétise encore la liberté”. “Rapport sur la conjuration ourdie pour obtenir un changement de dynastie; et contre Fabre D’Eglantine, Danton, Philippeaux, Lacroix et Camille Desmoulins”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.331 (citado em *On revolution*, p.196, sem indicação da fonte [trad. bras., p.253]).

19 “The rights of man”, in *The complete writings*, Vol. I, Nova York: The Citadel Press, 1945, p.371-372 (citado em *On revolution*, p.196, sem indicação da fonte [p.253 da trad. bras.]).

20 A partir desse ponto até o fim do parágrafo, Arendt retoma, com sutis modificações, *On revolution*, p.196-197 (trad. bras., p.253-254).

21 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, p.275 (cf. p.239) [trad. bras. p.151 (cf. p.118)]: “Les Romains parvinrent à commander à tous les peuples, non-seulement par l’art de la guerre, mais aussi par leur prudence, leur sagesse, leur constance, leur amour pour la gloire et pour la patrie”.

22 “Discourses on Davila”, *The works of John Adams*, vol. 6, p.232-233. Desse ponto até o fim do parágrafo, Arendt utiliza extratos de sua obra *On revolution*, p.119-120 (trad. bras., p.163-164), com algumas sutis alterações.

virtudes do homem político, pois a vontade de poder enquanto tal - independente de toda paixão por distinção, em que o poder não é um meio, mas um fim - é característica do tirano e inclusive não é sequer um vício político, mas antes aquela qualidade que tende a destruir toda a vida política, tanto seus vícios quanto suas virtudes. É precisamente porque o tirano não tem o desejo de se destacar e carece de toda paixão por distinção que ele considera tão prazeroso dominar e desse modo se exclui da companhia dos outros; inversamente, é o desejo de se destacar que faz os homens amarem a companhia dos seus pares e se dirigirem aos negócios públicos.

Essa liberdade pública *não* é um domínio interior onde minha vontade ou meu pensamento podem permanecer livres independentemente de circunstâncias exteriores; é antes uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para ser desfrutada por eles conjuntamente em público - para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados pelos outros. Esse tipo de liberdade requer igualdade e é possível apenas entre os próprios pares; isto é, é possível apenas, falando institucionalmente, em uma república que não conhece súditos nem, em sentido estrito, governantes. Essa é a razão pela qual a discussão sobre a forma de governo desempenhou um papel tão enorme nos escritos e nos pensamentos desses primeiros revolucionários, em contraste com as ideologias revolucionárias posteriores. O que os fez republicanos não foi a aversão por reis e tiranos maus - que afinal haviam sido frequentemente substituídos por outros melhores sem qualquer alteração na forma de governo (e, por conseguinte, sem qualquer revolução); foi antes a convicção de que o “próprio reinado” é um crime, como disse a Revolução Francesa, ou que as monarquias eram uma forma de governo apropriada para escravos, como ouvimos da Revolução Americana.

Sem dúvida, é óbvio e tem grandes implicações o fato de que essa paixão pela liberdade por ela mesma despertou em homens com tempo livre e foi alimentada por eles, pelos *hommes de lettres* que não tinham senhor e não estavam ocupados com ganhar a vida. Em outras palavras, eles desfrutavam dos privilégios dos antigos cidadãos sem ter qualquer participação nos assuntos do Estado, o que mantinha os antigos homens livres tão imensamente ocupados. É supérfluo acrescentar que onde os homens encontram-se em condições verdadeiramente miseráveis essa paixão pela liberdade é inteiramente desconhecida. Se precisássemos de comprovação adicional da ausência de tais condições nas colônias - da “adorável igualdade” no país onde “o indivíduo visivelmente mais desgraçado”<sup>23</sup> (Jefferson) estava sempre muito melhor que dezenove dos vinte milhões de habitantes da França; isto é, “tinha voto nos assuntos públicos, vivia em uma casa aquecida e arrumada, tinha abundância

---

23 Carta de Paris à Sra. Trist, de 18 de Agosto de 1785, in *The writings of Thomas Jefferson*, vol. I, p.394-395. Cf. *On revolution*, p.67 (trad. bras., p.102).

de boa comida e combustível”<sup>24</sup> (Franklin) -, temos apenas de lembrar que John Adams atribuía esse amor à liberdade a “pobres e ricos, em posição mais ou menos elevada, ignorantes e letrados”. Essa é a principal e talvez a única razão pela qual os princípios que inspiraram os homens das primeiras revoluções tornaram-se tão triunfantemente vitoriosos na América e fracassaram tão tragicamente na França. Visto com olhos americanos, um governo republicano na França era “tão inatural, irracional e impraticável quanto seria tal governo sobre elefantes, leões, tigres, panteras, lobos e ursos no zoológico real em Versalhes”<sup>25</sup> (John Adams). A razão pela qual ele foi tentado, no entanto, é que aqueles que o fizeram, os *hommes de lettres*, não eram muito diferentes de seus colegas americanos e que eles aprenderam apenas ao longo da Revolução Francesa que estavam agindo sob circunstâncias radicalmente diferentes.

As circunstâncias diferiam tanto política quanto socialmente. O governo do rei e do Parlamento na Inglaterra era realmente um “governo moderado”<sup>26</sup>, comparado ao absolutismo francês. O país tinha desenvolvido sob seus auspícios um regime de autogoverno intrincado e com bom funcionamento que em muitos aspectos necessitava apenas da fundação explícita da República para solidificar-se e ter sua existência confirmada. O país estava não apenas economicamente em uma situação muito melhor, as pessoas haviam sido educadas na participação nos assuntos públicos como nenhuma outra nação no mundo.

No entanto, penso que essas diferenças políticas, embora bastante importantes, eram negligenciáveis se comparadas ao formidável obstáculo à constituição da liberdade inerente às condições sociais da Europa. Os homens das primeiras revoluções, embora soubessem muito bem que a libertação tem de preceder a liberdade, ainda desconheciam o fato de que tal libertação significa mais que a libertação do poder absoluto e despótico e que estar livre para a liberdade significa antes de tudo estar livre não apenas do medo, mas também da necessidade. Essa condição de desesperada pobreza das massas do povo, que pela primeira vez eclodiu em público quando elas afluíram nas ruas de Paris, não podia ser suplantada com meios políticos, e o poder opressivo dessa coação sob a qual eles trabalhavam não se esfacelou antes do ataque feito pela revolução ao poder real do rei. A Revolução Americana foi realmente afortunada por não ter de enfrentar esse obstáculo à liberdade e deve uma boa medida do seu sucesso à mera ausência de desesperada pobreza entre os

24 Em uma carta ao Dr. Joshua Babcock, de 13 de janeiro de 1772, in *The writings of Benjamin Franklin*, Vol. V (1767-1772), p.362.

25 John Adams, em uma carta a Jefferson de 13 de julho de 1813, in *The Adams-Jefferson letters*, p.355. Cf. *On revolution*, p.67-68 (trad. bras., p.102).

26 J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, Letter III (What is an American, 1781), p.49. Cf. *On revolution*, p.147, principalmente, mas também p.24 e 217. (trad. bras., p.195, 51 e 277).

homens livres e à completa invisibilidade dos escravos nas colônias do Novo Mundo.

Certamente havia pobreza e miséria na América inteiramente comparável às condições dos “pobres trabalhadores” na Europa; se, nas palavras de William Penn, a América era “um bom país para o homem pobre”<sup>27</sup> e constituía o sonho de uma terra prometida para os pobres da Europa, também é verdade que essa bondade dependia de um grau considerável de miséria negra. Em meados do século XVIII, viviam na América em torno de 400 mil negros, com aproximadamente 1 milhão e 850 mil homens brancos, e apesar da ausência de dados estatísticos confiáveis, não há dúvida, todavia, de que a porcentagem de destituição completa era na época muito mais elevada nos países do Velho Mundo, embora tenha se tornado consideravelmente mais elevada durante o século XIX. A diferença, então, residia em que a Revolução Americana, por causa da peculiar instituição da escravidão, e porque os escravos pertenciam a uma raça diferente, pôde negligenciar a existência de miseráveis e com ela também a formidável tarefa de libertar aqueles que não estavam tão constrangidos pela opressão política quanto pelas meras necessidades da vida.

Os *malheureux*, os desgraçados, que desempenharam um papel tão enorme no curso e na retórica da Revolução Francesa, que os identificou com “*le peuple*”, ou não existiam ou permaneceram em completa obscuridade durante a Revolução Americana, ao passo que uma das principais consequências da revolução na França foi trazê-los para a rua, para torná-los visíveis pela primeira vez na história (pela mesma razão, no entanto, a Revolução Americana tem permanecido sem muita importância para a história da revolução, enquanto que a Revolução Francesa, que terminou em retumbante fracasso, tem determinado e ainda está determinando o que até agora chamamos de tradição revolucionária. O que aconteceu então em Paris em 1789?)<sup>28</sup>. A Revolução Francesa abriu as portas para aqueles que antes nunca haviam sido admitidos no domínio público, a quem a Antiguidade havia mantido na escravidão, a quem encontramos em um estado de servidão durante toda a Idade Média e a quem os primeiros séculos da era moderna não haviam assegurado mais que um status muito precário de “pobre trabalhador”. Quando isto aconteceu, ficou explícito que não apenas a liberdade, mas a liberdade para ser livre, havia sido sempre o privilégio dos poucos - e isto não apenas no sentido positivo de que apenas os poucos eram admitidos ao domínio público e que sob o domínio do príncipe absoluto “o mundo dos assuntos públicos fosse para [as classes com tempo livre] não só pouco conhecido, mas também invisível”<sup>29</sup> - mas igualmente no sentido negativo. *Apenas muito poucos*

---

27 John Oldmixon, *The British empire in America*, vol. I, p.408. Cf. *On revolution*, p.71 (trad. bras., p.106).

28 O excerto entre parênteses foi escrito no verso da página. Foi introduzido nesse ponto sem indicação precisa por parte de Arendt acerca do lugar exato onde ele deveria ser inserido.

29 Arendt menciona esse excerto em uma nota em *On revolution*, p.294, n. 11 (trad. bras., p.362): “Tocqueville, op. cit. [*L’Ancien Régime et la Révolution*], p.195, falando sobre *la condition des*

*eram livres para ser livres.*

A liberdade em relação ao medo é um privilégio que mesmo os poucos desfrutaram em períodos relativamente curtos da história, mas a liberdade com relação à necessidade tem sido realmente o grande privilégio mediante o qual uma porcentagem muito pequena de homens tem se distinguido através dos séculos. O que chamamos de história documentada da humanidade é efetivamente a história desses poucos privilegiados. Apenas aqueles que conhecem a liberdade em relação à necessidade estão em condição de apreciar inteiramente o que significa estar também livre do medo, e apenas aqueles que estão livres de ambos, necessidade e medo, estão em condição de conceber aquela paixão pela liberdade pública ou de desenvolver neles mesmos aquele “*goût*”, o gosto pela liberdade e o peculiar amor pela igualdade que a liberdade carrega consigo.

Falando esquematicamente, pode-se dizer que cada revolução percorre primeiro o estágio da libertação antes que possa alcançar a liberdade, isto é, o segundo e decisivo estágio da fundação de uma nova forma de governo, um novo corpo político. No curso da Revolução Americana, o estágio da libertação significou libertação da limitação política - da tirania, da monarquia, ou seja qual for a palavra. O primeiro estágio foi caracterizado pela violência, mas o segundo foi uma questão de deliberação, discussão e persuasão, de aplicar sua “ciência política”, como os pais fundadores a compreendiam. Na França, não obstante, aconteceu algo completamente diferente. O primeiro estágio foi caracterizado muito mais pela desintegração que pela libertação ou pela violência. Quando foi atingido o segundo estágio da revolução e a Convenção Nacional declarou a França uma república, o poder já havia se deslocado para as ruas e os homens que haviam originalmente se reunido em assembleia em Paris para representar a “nação” ao invés do povo, e cuja principal preocupação havia sido o governo, a reforma da monarquia ou mais tarde a fundação de uma república - fosse Mirabeau ou Robespierre, Danton ou Saint-Just -, viram-se subitamente confrontados com outra tarefa de libertação, a de libertar o povo como um todo da desgraça de modo a torná-los livres para *serem* livres.

Isto não era o que tanto Marx quanto Tocqueville perceberam como a característica inteiramente nova da revolução de 1848: a substituição da alteração da forma de governo pela tentativa de modificar a ordem da sociedade por meio da luta de classes; e Marx notou que apenas então, após fevereiro de 1848, depois

---

écrivains [a condição dos escritores] e seu éloignement *presque infini... de la pratique* [afastamento quase infinito... da prática], insiste: ‘L’absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible’ [A ausência completa de qualquer liberdade política fazia com que o mundo dos assuntos públicos lhes fosse não só mal conhecido mas também invisível]. E após descrever como essa falta de experiência tornou suas teorias mais radicais, ele enfatiza explicitamente: ‘La même ignorance leur livrait l’oreille et le creur de la foule’ [A mesma ignorância lhes ganhava os ouvidos e o coração da multidão]”. Cf. *On revolution*, p.124 (trad. bras., p.169).

da “primeira grande batalha... entre as duas classes que dividem a sociedade”, a revolução significou a “derrubada da sociedade burguesa, enquanto que antes havia significado a derrubada da forma do Estado”<sup>30</sup>. Mas isso foi um prelúdio, e embora tenha acabado em funesto fracasso, permaneceu decisivo para todas as revoluções subsequentes; mostrou o que significa na prática a nova fórmula, a de que todos os homens são criados<sup>31</sup> iguais. Era essa igualdade que Robespierre tinha em mente quando disse que a revolução havia colocado em oposição “a grandeza do homem contra a mesquinhez dos grandes”<sup>32</sup>, assim como Hamilton, quando falou que a revolução havia reivindicado “a honra da raça humana”<sup>33</sup>, ou Kant, ensinado por Rousseau e pela Revolução Francesa, ao considerá-la como a nova dignidade do homem. Independentemente do que a Revolução Francesa tenha alcançado ou não, e embora não tenha tornado as pessoas iguais, ela libertou os pobres<sup>34</sup> da obscuridade, da invisibilidade. O que parece irrevogável desde então é que aqueles que estavam devotados à liberdade jamais poderiam continuar reconciliados com um estado de coisas no qual a liberdade em relação à necessidade, a liberdade para ser livre, fosse um privilégio dos poucos.

Quanto à constelação original dos homens da revolução e à massa dos pobres que ela acabou por trazer a público, permitam-me citar a descrição interpretativa de Lord Acton para a famosa marcha das mulheres para Versalhes, um dos momentos decisivos da Revolução Francesa. As mulheres em marcha, afirma, “desempenharam o papel genuíno de mães cujos filhos estavam famintos em lares esqueléticos, e assim proporcionaram a motivações que elas nem compartilhavam nem compreendiam [isto é, a preocupação com o governo] o auxílio de uma ponta de diamante a que nada podia resistir”<sup>35</sup>. O que o *peuple*, como os franceses o concebiam, trouxe para a revolução e que estava inteiramente ausente no curso dos eventos americanos foi a irresistibilidade de um movimento que o poder humano não podia mais controlar. Essa experiência elementar da irresistibilidade da revolução - tão irresistível quanto o movimento circular dos astros - engendrou um conjunto de imagens inteiramente

---

30 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, p.31 e 35 (trad. bras., p.62 e 67): “Es blieb den Arbeitern keine Wahl, sie mußten verhungern oder losschlagen. Sie antworteten am 22. Juni mit der ungeheuren Insurrektion, worin die erste große Schlacht geliefert wurde zwischen den beiden Klassen, welche die modern Gesellschaft spalten. Es war ein Kampf um die Erhaltung oder Vernichtung der bürgerlichen Ordnung. Der Schleier, der die Republik verhüllte, zerriß. [...] Der 25. Februar 1848 hatte Frankreich die Republik oktroyiert, der 25. Juni drang ihm die Revolution auf. Und Revolution bedeutete nach dem Juni: Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft, während es vor dem Februar bedeutet hatte: Umwälzung der Staatsform“.

31 Arendt substitui “nascidos” por “criados”.

32 “Séance du 5 février 1794”, in *Oeuvres*, vol. III, p. 542 (em vez de p. 543, como indicado em *On revolution*, p.288, n. 34 [trad. bras., p.357]): “Nous voulons substituer dans notre pays... la grandeur de l’homme à la petitesse des grands”.

33 *The Federalist*, nº 11, p.72.

34 Arendt substitui “povo” por “pobres”.

35 Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, p.129 (interpolação de Arendt).

novas às quais ainda hoje nos vem à mente quase automaticamente quando refletimos sobre os eventos revolucionários.

Quando Saint-Just exclamou, sob o impacto do que tinha ante seus olhos, que “*Les malheureux sont la puissance de la terre*” [Os desgraçados são a potência da Terra]<sup>36</sup>, ele se referia à grande “torrente revolucionária” em cujas ondas os atores foram levados e arrebatados até que sua ressaca os tragou da superfície e eles pereceram junto com seus adversários, os agentes da contrarrevolução (Desmoulins<sup>37</sup>); ou à tempestade e à poderosa corrente em Robespierre, a qual, nutrida pelos crimes da tirania, por um lado, e, por outro, pelos progressos da liberdade, cresceu constantemente em rapidez e violência<sup>38</sup>; ou ao que os espectadores reportaram: uma “majestosa corrente de lava que nada poupava e ninguém podia deter”<sup>39</sup>, um espetáculo que havia caído sob o signo de Saturno, com “a revolução a devorar seus próprios filhos”<sup>40</sup>.

As palavras que cito aqui foram todas pronunciadas por homens profundamente envolvidos na Revolução Francesa e dão testemunho de coisas presenciadas por eles, não de coisas que eles haviam feito ou começaram a fazer de propósito. Isso é o que aconteceu e ensinou aos homens uma lição que, na esperança ou no medo, nunca foi esquecida desde então. A lição era tão simples quanto nova e inesperada, e declarava o seguinte, nas palavras de Saint-Just: “Se se deseja fundar uma república, tem-se de primeiro arrancar o povo de uma condição de miséria que o corrompe. Não há virtude política sem orgulho, e ninguém pode ter orgulho se está em desgraça”<sup>41</sup>.

Essa nova noção da liberdade [*freedom*] apoiada na libertação da pobreza

36 “Rapport sur les personnes incarcérées”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.238.

37 Camille Desmoulins, “Le vieux Cordelier”, I, V, VI, in *Oeuvres*, T. I, p.6, 127 e 141. Cf. *On revolution*, p.48-49 e 209 (trad. bras., p.80 e 267) e p.113-114 (trad. bras., p.155-157), sobre a torrente dos pobres colocados em marcha e sua fúria, “uma torrente se precipitando com força elementar e engolfando o mundo inteiro”.

38 “Séance du 17 novembre 1793”, in *Oeuvres*, vol. III, p.446: “Les crimes de la tyrannie accélèrent les progrès de la liberté, et les progrès de la liberté multiplient les crimes de la tyrannie et redoublant ses alarmes et ses fureurs, il y a eu entre le peuple et ses ennemis une réaction continuelle dont la violence progressive”.

39 Palavras de Georg Forster citadas em Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, p.243. Cf. *On revolution*, p.49 (trad. bras., p.80).

40 Em *On revolution*, p.49 (trad. bras., p.80), Arendt cita essa sentença de Pierre Vergniaud, “o grande orador da Gironda”. A fonte é o discurso de Vergniaud de 13 de março de 1793: “Alors, s’écriait-il douloureusement, il a été permis de craindre que la Révolution, comme Saturne, ne dévorât successivement tous ses enfants” (Luis Blanc, *Histoire de la Révolution Française*, p.152). Essa imagem aparece no mesmo ano em M. Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la révolution de France*, p.80: “Al’exemple de Saturne, la révolution dévore ses enfans. Cet ensemble formidable qui en lioit toutes les parties, et en dirigeoit les mouvemens, est maintenant dissous: la Convention et ses clubs travaillent à le concentrer dans leur sein; mais avant d’y parvenir, il faut réduire les départemens et les villes soulevées, il faut réduire les royalistes vainqueurs à l’ouest, il faut prévenir des coalitions systématiques, il faut étouffer l’exemple dangereux de résistances efficaces”.

41 “Discurs sur les subsistances”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. I, p.374-375.

mudou o curso e a meta da revolução. A liberdade [*liberty*]<sup>42</sup> tinha agora de significar antes de tudo “roupa, comida e a reprodução da espécie”<sup>43</sup>, como os *sans-culottes* distinguiam muito conscientemente seus próprios direitos da linguagem elevada, e para eles sem sentido, da proclamação dos “direitos do homem e do cidadão”. A libertação significava agora a provisão das necessidades da vida, a abolição do que então era chamado de “infelicidade”, a criação de *bonheur*, felicidade - e essa palavra, como foi devidamente notado, era nova na Europa. Significava a solução da questão social. Comparada à urgência dessas demandas, todas as deliberações acerca da melhor forma de governo subitamente pareceram irrelevantes e fúteis. “*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*”<sup>44</sup>, disse Robespierre. E Saint-Just, que havia começado com o maior entusiasmo possível pelas “instituições republicanas”<sup>45</sup>, acrescentou: “a liberdade do povo está em sua vida privada [...]. Deixemos o governo ser apenas a força a proteger esse estado de simplicidade contra a própria força”<sup>46</sup>. Ele pode não ter sabido, mas esse era precisamente o credo do despotismo esclarecido, que sustentou, com Charles I, em seu discurso no patíbulo, que a “libertação e a liberdade [*liberty and freedom*] do povo consistia em ter o governo das leis mediante as quais suas vidas e seus bens pudessem ser seus: e isto não para tomar parte no governo, que não pertence a ele”<sup>47</sup>. Se fosse verdade - como subitamente concordaram todos os participantes, movidos pela miséria do povo - que a meta da revolução era a felicidade do povo (*Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple*<sup>48</sup>), então um governo despótico

42 “Liberdade [*liberty*]” substitui “libertação [*liberation*]”.

43 Arendt menciona em *On revolution*, p.289, n. 2 (trad. bras., p.358), que “uma ‘Declaração dos direitos dos *Sans-culottes*’ foi proposta por Boisset [François Boissel, 1728-1807], um amigo de Robespierre” (J. M. Thompson, *Robespierre*, p.365). “Robespierre vous a lu hier la déclaration des droits de l’homme, et moi je vais lire la déclaration des droits des sans-culottes. ‘Les sans-culottes de la République française reconnaissent que tous leurs droits dérivent de la nature, et que toutes les lois qui la contrarient ne sont point obligatoires; les droits naturels des sans-culottes consistent dans la faculté de se reproduire...’ (Bruit et éclats de rire). L’orateur continue. ‘De s’habiller et de se nourrir. 1° Leurs droits naturels consistent dans la jouissance et l’usufruit des biens de la terre, notre mère commune; 2° dans la résistance à l’oppression; 3° dans la résolution immuable de ne reconnaître de dépendance que celle de la nature ou de l’Être-Suprême’...” (P.-J.-B. Buchez and P.-C. Roux [eds.], *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, v. 26, p.107).

44 “República? Monarquia? Conheço apenas a questão social”. Arendt cita provavelmente de Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, p.165, em que não há indicação da fonte da afirmação. Nas obras completas de Robespierre, a sentença mais afim aparece como se segue: “Est ce dans le mots de république ou de monarchie que reside la solution du grand problem social?”. “Le défenseur de la constitution” (17 mai 1792), in *Oeuvres*, vol. I, p.319).

45 Suprimido: “na mais pura tradição do absolutismo”.

46 “Fragments sur les institutions republicaines”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.507.

47 “King Charles’ speech made upon the scaffold at Whitehall-gate”, in Jim Daems and Holly F. Nelson (eds.), *Eikon basilike - the portrait of his sacred majesty in his solitudes and sufferings*, p.322. Citado parcialmente em H. Arendt, “What is freedom?”, *Between past and future*, Nova York: Penguin books, 1993, p.150 (trad. bras., p.197).

48 Em *On revolution*, p.289, n. 3 (trad. bras., p.358): “*Le but de la Révolution est le bonheur du people* [o fim da revolução é a felicidade do povo], como proclamou o manifesto do sans-culottismo

suficientemente esclarecido podia proporcioná-la muito mais que uma república com liberdade para todos.

A Revolução Francesa terminou em desastre e fez a história mundial e a Revolução Americana foi um sucesso triunfante e permaneceu um assunto local. Isto se deu em parte porque claramente as condições sociais em todo o mundo eram muito mais semelhantes às condições em torno da revolução na França, e em parte porque a muito louvada tradição pragmática anglo-saxã impediu as gerações pós-revolucionárias nos Estados Unidos da América de *pensar* sobre a revolução e de conceituar adequadamente suas experiências. Não é surpreendente, portanto, que o despotismo, efetivamente o retorno da era do absolutismo esclarecido, que se anunciou tão claramente no curso da Revolução Francesa, tenha se tornado a regra para quase todas as revoluções subsequentes que não terminaram em restauração, e tenha se tornado igualmente predominante na tradição revolucionária.

Não preciso seguir esse desenvolvimento em detalhes, pois ele é suficientemente bem conhecido, especialmente pela história do partido bolchevique e da Revolução Russa. Mais ainda, podia ser previsto: foi no final do verão de 1918, isto é, após a promulgação da Constituição Soviética, mas antes da primeira onda de terror que foi desencadeada pela tentativa de assassinar Lênin, que Rosa Luxemburgo, em uma carta privada que mais tarde foi publicada e tornou-se famosa, escreveu o seguinte:

com a repressão da vida política em todo o país (...), a vida fenece em toda instituição pública, tornando-se um mero simulacro de vida na qual apenas a burocracia permaneceu como elemento ativo. A vida pública gradualmente adormeceu. Um poucas dúzias de líderes partidários de inesgotável energia e ilimitada experiência dirigem e governam. Dentre eles apenas uma dúzia de lideranças proeminentes e uma elite da classe operária é convidada de tempos em tempos a encontros nos quais eles estão presentes para aplaudir as falas dos líderes e aprovar unanimemente as resoluções propostas (...). Uma ditadura, é claro; não a ditadura do proletariado, no entanto, mas a de um punhado de políticos<sup>49</sup>.

Bem, que assim acabou por ser, ninguém pode negar - exceto, é claro, o governo totalitário de Stalin, para o qual, em todo caso, seria difícil considerar Lênin ou a tradição revolucionária responsáveis. Mas o que talvez seja menos óbvio é que teríamos de mudar apenas umas poucas palavras para obtermos uma descrição perfeita dos males do absolutismo antes das revoluções<sup>50</sup>.

---

em novembro de 1793. Cf. nº 52 in *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*. No primeiro parágrafo desse documento (*De l'esprit révolutionnaire*) encontramos também a seguinte sentença: "La revolution est faite pour le peuple; c'est le bonheur du peuple qui est le but; c'est l'amour du peuple qui est la pierre de touché de l'esprit révolutionnaire", *Archives historiques, statistiques et littéraires du département du Rhône*, vol. 13, p.174.

49 *The Russian revolution and Leninism or Marxism*, p.78-79 (trad. bras., p.94).

50 Suprimido: "Detive-me por algum tempo sobre a Revolução Francesa porque os mesmos fatos e experiências apareceram em quase toda revolução desde então. Foi a Revolução Francesa que

Uma comparação entre as duas primeiras revoluções, cujos inícios são tão similares e cujos desfechos tão desastrosamente diferentes, demonstra claramente, penso eu, que a vitória sobre a pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade e que não se pode lidar com a libertação da pobreza e com a libertação da opressão política do mesmo modo. Com efeito, se violência contra violência conduz à guerra, externa ou civil, violência contra condições sociais sempre tem conduzido ao terror. Mais que a mera violência, é o terror liberado após a vitória sobre o antigo regime e o estabelecimento do novo regime que encaminha as revoluções para sua ruína ou as deforma tão decisivamente que elas retrocedem à tirania e ao despotismo.

Disse antes que a meta original da revolução era a liberdade, no sentido da abolição do governo pessoal e da admissão de todas as pessoas no domínio público, de sua participação na administração dos assuntos públicos. Mas o próprio governo teve sua fonte mais legítima não em alguma avidez por poder, mas no desejo do homem de emancipar-se da necessidade da vida, e isto foi alcançado por meio da violência, forçando os muitos a arcar com o fardo dos poucos, de modo que ao menos uns poucos pudessem ser livres. Isto, e não a acumulação de riqueza, estava no âmago da escravidão, ao menos na Antiguidade; e foi apenas o advento da tecnologia moderna - e não o surgimento de quaisquer noções políticas modernas, inclusive as ideias revolucionárias - que modificou essa condição humana, ao menos em algumas partes do mundo. O que a América alcançou com grande sorte, muitos, embora provavelmente não todos, podem conquistar hoje em virtude do esforço e do desenvolvimento organizados e calculados. Penso que esse fato é a medida de nossa esperança. Ele nos permite levar em consideração as lições das revoluções deformadas e ainda conservar não apenas a incontestável grandeza de tais eventos, mas também sua mais recôndita promessa.

Para concluir, permitam-me apenas indicar mais um aspecto da liberdade que veio à tona durante as revoluções e para o qual os homens das revoluções estavam menos preparados: o de que a ideia de liberdade e a efetiva experiência de fazer um novo começo no *continuum* histórico deveriam coincidir. Deixem-me recordá-los uma vez mais do *novus ordo saeculorum*. A surpreendente sentença é retirada de Virgílio, que, em sua quarta Écloga, fala de uma *magnus ordo saeculorum*, “o grande ciclo de períodos [que] nasce novamente”<sup>51</sup> no reino de Augusto (*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*). Mas ele fala de uma “grande” e não de uma “nova” ordem, e é essa mudança na frase, muito citada ao longo dos séculos, que é característica das reais experiências da era moderna.

Para Virgílio - falando na linguagem do século XVII - era uma questão de

---

incendiou o mundo e foi de seu curso, e não do curso dos eventos neste país, que nosso atual emprego da palavra ‘revolução’ recebeu por toda parte suas conotações e nuances, incluindo este país”.

51 *Works - The Aeneid, Eclogues, Georgics*, p.274.

fundar “Roma novamente”, mas não de fundar uma “nova Roma”, de modo que ele podia escapar de um modo tipicamente romano dos riscos assustadores da violência, inerentes ao estabelecimento efetivo de um novo começo. Assim, podemos certamente sustentar que o novo começo que as primeiras revoluções pensavam estar testemunhando era apenas o renascimento de algo muito antigo - o renascimento de um domínio político secular que enfim surgiu novamente - externo ao cristianismo, ao feudalismo e ao absolutismo. Mas não importa se é uma questão de nascimento ou de renascimento, o decisivo é que a linha que citei foi extraída de um hino ao nascimento, certamente não profetizando o nascimento de uma criança divina, como a Idade Média acreditava, mas louvando *o nascer enquanto tal*, a chegada de uma nova geração como o grande evento salvador, o “milagre” que redimiria a humanidade sempre de novo. Em outras palavras, é a afirmação da divindade do nascimento e a crença em que a salvação potencial do mundo repousa no próprio fato de que a espécie humana se regenera sempre e constantemente.

Gostaria de sugerir que o que fez os homens da revolução retornarem a esse específico poema da Antiguidade, além de sua erudição, foi que não apenas a *ideia* pré-revolucionária de liberdade, mas também a experiência de ser livre coincidiam ou, mais precisamente, estavam intimamente entrelaçadas com o início de algo novo, com o nascimento de uma nova era, falando metaforicamente. Ser livre e começar algo novo eram percebidos como idênticos, e obviamente esse dom misterioso do homem, o de que ele possa começar algo novo, tem algo a ver com o fato de que cada um de nós veio ao mundo como um recém-chegado por meio do nascimento. Em outras palavras, podemos começar algo porque *somos* inícios e, por conseguinte, iniciadores. Na medida em que a capacidade de agir e de falar faz do homem um ser político (e falar é apenas outro modo de agir), e uma vez que agir sempre tem significado desencadear algo que antes não existia, o nascimento, a natalidade humana, que corresponde à mortalidade humana, é a condição ontológica *sine qua non* de toda política. Isso era conhecido tanto na Antiguidade grega quanto na romana, embora de modo não explícito. Veio à tona na experiência da revolução e tem influenciado, ainda que também de modo não explícito, o que se poderia chamar de espírito revolucionário.

De todo modo, a cadeia de revoluções que, para o bem ou para o mal, tornou-se a insígnia do mundo em que vivemos, desvela para nós reiteradamente a erupção de novos inícios no *continuum* histórico e temporal. Para nós, que devemos isto a uma revolução e à resultante fundação de um corpo político inteiramente novo, no qual podemos caminhar com dignidade e agir em liberdade, seria mais sábio recordar o que uma revolução significa na vida das nações. Quer termine em sucesso, com a constituição de um espaço público de liberdade, ou em desastre, ela significa, para aqueles que se arriscaram nela ou nela se envolveram contra sua inclinação e sua

expectativa, a atualização de uma das maiores e mais elementares potencialidades humanas; significa uma experiência inigualável de *ser livre*, de fazer um novo começo do qual resulta o orgulho de ter aberto o mundo a uma *novus ordo saeculorum*.

Deixem-me resumir: Maquiavel, que desejou muito apaixonadamente uma nova ordem das coisas para a Itália e a quem bem se poderia chamar de “pai da revolução”<sup>52</sup>, ainda não podia falar com muita experiência sobre esses assuntos. Assim, ele ainda acreditava que os “inovadores”, isto é, os revolucionários, encontrariam suas maiores dificuldades no início, quando conquistam o poder, e considerava fácil conservá-lo. Sabemos a partir de praticamente todas as revoluções que a verdade é o oposto - é relativamente fácil conquistar o poder e infinitamente mais difícil conservá-lo -, como certa vez observou explicitamente Lênin<sup>53</sup>, que não é uma má testemunha nesses assuntos. Não obstante, Maquiavel sabia o suficiente para afirmar o seguinte: “Não há algo mais difícil de executar, nem de êxito mais duvidoso, nem mais perigoso de manejar que iniciar uma nova ordem das coisas”<sup>54</sup>. Suponho que ninguém que compreenda alguma coisa do relato de nosso próprio século discordaria desta sentença. E o perigo que ele esperava que surgisse provou-se bastante real até nossos próprios dias, embora ele ainda desconhecesse o maior perigo nas revoluções modernas: o perigo decorrente da pobreza. Ele menciona o que desde a Revolução Francesa tem sido chamado de forças contrarrevolucionárias, representadas por aqueles “que se beneficiam com a antiga ordem”, e a “tibieza” daqueles que podiam se beneficiar com a nova ordem, por causa da “incredulidade da humanidade, que não acredita verdadeiramente em algo novo até que tenha tido uma real experiência dele”<sup>55</sup>.

Todavia, o cerne da questão é que Maquiavel viu o perigo apenas na derrota da tentativa de estabelecer uma nova ordem das coisas, que reside no mero enfraquecimento do país em que a tentativa foi feita. Isto também tem se mostrado muito verdadeiro, pois a fraqueza pode então atrair conquistadores - trata-se do vácuo de poder de que falei antes. Não que esse vácuo de poder não existisse antes, mas ele pode permanecer oculto até que algum evento decisivo aconteça, quando a autoridade se esfacela e uma revolução o exhibe dramaticamente em público, para ser visto e conhecido por todos. Em acréscimo a esses perigos, temos testemunhado o perigo supremo, a saber, o de que da tentativa abortada de fundar as instituições da liberdade possa despontar a mais consumada abolição da liberdade [*freedom*] e de todas as liberdades [*liberties*]. Precisamente porque as revoluções colocam a

---

52 Maquiavel “certamente não foi o pai da ciência política ou da teoria política, mas é difícil negar que pode bem ser visto como o pai espiritual da revolução”. *On revolution*, p.37 (trad. bras., p.66).

53 Lênin, *Collected Works*, v. 26 (September 1917-February 1918), p.90ss.

54 N. Machiavelli, *The prince*, Ch. 6, p.21 (trad. bras., p.27).

55 Idem, *ibidem* (trad. bras., p.27).

questão da liberdade política em sua forma mais radical e verdadeira - a liberdade para participar nos assuntos públicos, a liberdade de ação -, todas as outras liberdades [*freedoms*], tanto a política quanto as liberdades civis [*civil liberties*], estão em perigo quando elas fracassam.

Revoluções deformadas, tais como a Revolução de Outubro na Rússia sob Lênin, ou revoluções abortadas, como as várias sublevações entre os Poderes Centrais da Europa após a Primeira Guerra Mundial, podem ter consequências que em puro horror são praticamente sem precedentes, como agora sabemos. O cerne da questão é que as revoluções raramente são reversíveis, que uma vez que tenham acontecido elas não serão esquecidas - como Kant observou sobre a Revolução Francesa na época em que o terror predominava na França. Isso não implica que por essa razão seja melhor evitar revoluções, pois se as revoluções são consequência de regimes em completa desintegração e não o produto de revolucionários - estejam eles organizados em facções conspiratórias ou em partidos -, evitar uma revolução significa mudar a forma de governo, isto é, realizar uma revolução, com todos os perigos e riscos envolvidos.

O colapso da autoridade e do poder - o qual, em regra, surge de modo abrupto e surpreendente não apenas para os leitores de jornal, mas para todos os especialistas e serviços secretos a observar tais coisas - torna-se uma revolução no pleno sentido da palavra apenas quando há pessoas ao redor dispostas e capazes de apanhar o poder, de se mover, por assim dizer, no vácuo de poder. O que acontece em seguida depende de muitas circunstâncias e igualmente do grau de discernimento de tais processos e de sua irreversibilidade por parte dos poderes externos. Mas o sucesso e o fracasso dependem acima de tudo das próprias qualidades subjetivas e da estatura político-moral daqueles que estão dispostos a assumir a responsabilidade. Temos pouca razão para ter esperança de que em alguma época em um futuro não muito distante tais homens venham a igualar em sabedoria teórica e prática os homens da Revolução Americana que se tornaram os Pais Fundadores deste país. Não obstante, receio que esta pouca esperança que *possuímos* é apenas aquela esperança de que a liberdade em um sentido político não será novamente varrida da face da Terra por sabe Deus quantos séculos.

#### Referências:

ACTON, Lord. *Lectures on the French Revolution*, London: Macmillan, 1910.

ADAMS, John. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 4. Boston: Little, Brown and Company, 1851.

\_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 5. Boston: Little Brown and Company, 1865.

\_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 6. Boston: Little Brown and Company, 1851.

- \_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 10. Boston: Little Brown and Company, 1856.
- ADAMS, J. & JEFFERSON, Th. *The Adams-Jefferson letters* (Ed. Lester J. Cappon). Chapel Hill: Univ. North Carolina Press, 1959.
- Archives historiques, statistiques et littéraires du department du Rhône*. Vol. 13. Lyon: J. M. Barret, 1831.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958 (Edição brasileira: *A condição humana*. 13ª ed. rev. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016).
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ed. by R. Beiner). Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (Edição brasileira: *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. A. Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993).
- \_\_\_\_\_. "Tradition and the modern age", in *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993 (Edição brasileira: "A tradição e a época moderna", in *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. Trad. M. W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001).
- \_\_\_\_\_. "What is freedom?", in *Between past and future*, New York: Penguin books, 1993 (Edição brasileira: "Que é liberdade?", in *Entre o passado e o futuro*, 5ª ed. Trad. M. W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001).
- \_\_\_\_\_. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research* Vol. 69, No. 2, Summer 2002, p.273-319.
- \_\_\_\_\_. *On revolution*. New York: Penguin Books, 2006 (Edição brasileira: *Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011).
- BLANC, Luis. *Histoire de la Révolution Française*. 10ª ed. Vol. 8. Paris: Pagnerre & Furne, 1866.
- BUCHEZ, P.-J.-B & ROUX, P.-C. (eds.). *Histoire parlementaire de la Révolution Française*. V. 26. Paris: Paulin, 1836.
- CONDORCET, Antoine N. de. *Oeuvres*. Vol. XVII. Paris: Firmin Didot Frères, 1847.
- CRÈVECOEUR, J. Hector St. John de. *Letters from an American Farmer*. New York: Fox, Duffield & Company, 1904.
- DESMOULINS, Camille. "Le vieux Cordelier". *Oeuvres*. T. 1. Paris: Ebrard, 1836.
- DAEMS, Jim & NELSON, Holly F. (eds.). *Eikon basilike - the portrait of his sacred majesty in his solitudes and sufferings (with selections from Eikonoklastes, John Milton)*. Mississauga, Canada: Broadview, 2006.
- Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794* (Walter Markov and Albert Soboul eds.). Berlin (East): Akademie-Verlag, 1957.
- FRANKLIN, Benjamin. *The writings of Benjamin Franklin*. Vol. V (1767-1772). New York: Haskell House, 1970.

- GRIEWANK, Karl. *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1955.
- JEFFERSON, Thomas. *Political writings* (Eds. J. Appleby & T. Ball). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The complete Jefferson* (Ed. Saul Padover). New York: Duell, Sloan & Pearce, 1943.
- \_\_\_\_\_. *The writings of Thomas Jefferson*. Vol. I. Washington: Taylor & Maury, 1853.
- KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*. Vol. VII. Berlin: G. Reimer, 1917.
- LÊNIN, V. I. *Collected Works*. V. 26 (September 1917-February 1918). Moscow: Progress Publishers, 1964.
- LUXEMBURGO, Rosa. *The Russian revolution and Leninism or Marxism*. Trans. and introd. Bertram D. Wolfe. Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1961 (Edição brasileira: *A revolução russa*. Trad. Isabel M. Loureiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991).
- MACHIAVELLI, N. *The prince*. In *The prince and The discourses*. New York: Carlton House, 1900 (Edição brasileira: *O príncipe*. 4ª ed. rev. Trad. M. J. Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2011).
- MALLET DU PAN, M. *Considérations sur la nature de la révolution de France*. Bruxelles: Chez Emm. Flon, 1793.
- MARX, Karl. *Das Kapital*, Berlin: Dietz, 1923.
- \_\_\_\_\_. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, In *Karl Marx and Friedrich Engels Werke*. Vol. 7. Berlin: Dietz, 1960 (Edição brasileira: *As lutas de classes na França de 1848 a 1950*. Trad. N. Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012).
- MONTESQUIEU, Ch. S. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Oeuvres*. Vol. II. Paris: Garnier, 1876 (Edição brasileira: *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Trad. V. Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2002).
- OLDMIXON, John. *The British empire in America*. Vol. I. London: John Nicholson, 1708.
- OLLIVIER, Albert. *Saint-Just et la force des choses*. Paris: Gallimard, 1964.
- PAINE, Thomas. *The complete writings*. Vol. I. New York: The Citadel Press, 1945.
- ROBESPIERRE, M. *Oeuvres*. Vols. I and III. Paris: Chez l'éditeur, 1840.
- SAINTE-JUST, L. *Oeuvres complètes de Saint-Just*. 2 vol. Paris: Charpentier et Fasquelle, 1908.
- THOMPSON, J. M. *Robespierre*. Oxford: Basil Blackwell, 1939.

TOCQUEVILLE, Alexis. *L'Ancien Régime et la Révolution - fragments et notes inédites sur la révolution* (Ed. André Jardin). *Oeuvres Complètes*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1953.

*The Federalist* (ed. Jacob E. Cooke). Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

VIRGÍLIO. *Works - The Aeneid, Eclogues, Georgics*. Trans. J. W. Mackail. New York: The modern library, 1950.

Recebido em: 01.07.2016

Aceito em: 28.07.2016

# Revolution and Freedom\*

Hannah Arendt  
(Edited by Adriano Correia)\*\*

My subject today is, I'm afraid, almost embarrassingly topical. Revolutions have become everyday occurrences since, with the liquidation of imperialism, one people after the other has risen "to assume among the powers of the earth the separate and equal station to which the laws of Nature and of nature's God entitle them". Just as the most lasting result of imperialist expansion was the export of the European nation-state idea to the four corners of the earth, so the liquidation of imperialism under the pressure of nationalism has led to the export, as it were, of the idea of revolution all over the globe. For all the revolutions, no matter how violently anti-Western their rhetoric may be, stand under the sign and have fallen into the tradition of revolution in the West. This state of affairs was preceded by the series of revolutions after the First World War on the European continent itself. Since then, and even more markedly after the Second World War, nothing seems more certain than that a revolutionary change of the form of government, as distinguished from a mere alteration of administration, will follow defeat in war between the great powers - short, of course, of total annihilation. But it is of some importance to note that even before technological developments made wars between the great powers literally a life and death struggle, and hence self-defeating, at least for the time being, wars had become politically a matter of life and death. This was by no means a matter of course. It signifies that the protagonists of national wars had begun to act as though they were involved in civil wars. And the small wars of the last twenty years (Korea, Algeria, Vietnam) have been clearly civil wars, in which

\* The original manuscript, dated to 1966-1967, may be found in *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*: [https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1./temp/-ammem\\_eA23:](https://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1./temp/-ammem_eA23:). In this edition we inserted the Arendt's handwritten additions. All the many and relevant suppressions and previous formulations may be verified in the original manuscript. We chose to point out only the most relevant modifications.

\*\*Associate Professor at the Faculty of Philosophy of Federal University of Goiás, Brazil, and scholarship holder of National Council for Scientific and Technological Development (Brazil). I would like to thank Neil Wall, Carla Milani Damiano and Thiago Dias da Silva for their invaluable assistances in editing this text.

1 Arendt quotes the introduction of the American Declaration of Independence. See Thomas Jefferson, *Political writings*, p.96-97.

the great powers got involved either because revolution threatened their rule or had created a dangerous power vacuum. In these instances it was no longer war that triggered off revolution; the initiative has shifted from war to revolution which, now, in some, though by no means all cases, is followed by military intervention - as though we were suddenly back in the 18th century when the American Revolution was followed by a war against England, and the French Revolution by a war against the allied royal powers of Europe.

And again, despite the enormously different circumstances, technological and otherwise, military interventions appear relatively helpless in face of this phenomenon. There were quite a number of revolutions over the last 200 years that went to their doom, but there were not very many whose ruin was marked by superiority in the means, and application of the means, of violence. Conversely, military interventions, even when they were successful, have often proved remarkably inefficient in restoring stability and filling the power vacuum. Even victory seems unable to substitute stability for chaos, honesty for corruption, authority and trust in government for disintegration. Restoration, the consequence of an interrupted revolution, usually provides not much more than a thin and rather obviously provisional cover under which the old processes of disintegration go on unchecked. There is, on the other hand, a great potential future stability inherent in consciously formed new political bodies, and the American republic is of course its best example; the trouble is only that successful revolutions seem to be very rare indeed. Still, in this configuration where, for better or worse, revolutions have become the most significant and the most frequent events probably for decades still, it would not only be wiser but more relevant if, instead of boasting that we are the mightiest power on earth, we would say that we have enjoyed an extraordinary stability ever since the foundation of the republic, and that this stability was the direct outgrowth of revolution. For since the contests between the great powers can no longer be decided by wars, it may well be that they will be decided in the long run by the question of which one understands better what is involved and what is at stake in a revolution.

It is, I think, a secret for nobody, at least not since the Bay of Pigs episode, that the foreign policy of this country has hardly shown itself particularly expert and knowledgeable in judging revolutionary situations and understanding the proper momentum of revolutionary movements. This episode is often blamed on faulty information and a failure of secret services; the failure actually lies much deeper. It was the failure to understand what it means when a poverty-stricken people in a backward country, where corruption has reached the point of rotteness, are suddenly released, not from their poverty, but from the obscurity and muteness - and hence incomprehensibility - of their misery, when they hear for the first time their condition being discussed in the open and find themselves invited to participate in

the discussion; what it means when they are brought to their capital, which they have never seen before and are being told: these streets and these buildings and these squares, all this is yours, your possession and hence your pride. This, or something of this sort, happened for the first time during the French Revolution, and it was an old man in Prussia - who had never left his hometown, but happened to be a philosopher and a lover of freedom - Immanuel Kant, who has not been famous for rebellious thoughts, who at once understood: “such a phenomenon in human history will never be forgotten”<sup>2</sup>. Indeed, so little has it been forgotten that it has made world history. And though many revolutions ended in tyranny, it was not forgotten either that, in the words of Condorcet, “the word ‘revolutionary’ can be applied only to revolutions whose aim is freedom”<sup>3</sup>.

“Revolution”, like any other term of our political vocabulary, can be used in a generic sense without taking into account either the word’s origin or the temporal moment when the term was first applied to a definite political phenomenon. The assumption of such usage is that no matter when and why the term itself made its first appearance, the phenomenon itself has been, as it were, coeval with history as such; and the temptation to use the word revolution in this general terminological sense is particularly strong when we speak of “wars and revolutions”; for wars are indeed as old as the recorded memory of mankind. One can of course note down a history of war, of how wars were actually conducted, for what reasons and with what justifications, means and goals at different times and in different civilizations, but one will hardly ever be able to pin down something like the first war in history. According to both our classical and biblical tradition, at the very beginning of history stands a war-like act (Cain slew Abel, Romulus slew Remus) or an actual, though legendary war (the war against Troy, Aeneas’ war against Italy<sup>4</sup>).

This oldest legendary notion that a beginning must be intimately connected with violence - that violence, as it were, gave birth to history, that whatever brotherhood human beings may be capable of has grown out of fratricide, that whatever political organization men may have achieved has its origin in crime - has travelled through the centuries as one of the almost unexamined, almost self-evident assumptions of political thought. It has influenced the thinking and the ideologies of both revolutionary and counter-revolutionary movements, insofar as both agreed that only violence and crime could bring about a new beginning, so that the revolutionists put their trust into violence, be it that Jefferson held that “the

2 I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, p.88: “ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr”. See H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p.45-46, for instance.

3 “Sur le sens du mot révolutionnaire”, (Published originally in 01/06/1793, *Journal d’Instruction sociale*), in *Oeuvres*, vol. XVII (1847), p.615: “le mot *révolutionnaire* ne s’applique qu’aux révolutions qui ont la liberte pour objet”. Quoted in H. Arendt, *On revolution*, p.29.

4 See *On revolution*, p.209.

tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots and tyrants. It is its natural manure”<sup>5</sup>, or that Marx thought of violence as the ultimate driving force of history<sup>6</sup>, while counter-revolutionists denounced every revolution, since it meant a new beginning, as a crime.

Yet, while it seems difficult indeed to use the term war in any other but a generic sense, because its first appearance cannot be dated in time or localized in space, no such excuse for indiscriminate usage has ever existed for the term revolution. Prior to the two great revolutions at the end of the eighteenth century, the very word was absent from the vocabulary of political thought or practice, at least in the sense in which from then on it was used. For the seventeenth century, in which the term first appeared in political usage still clung strictly to its original astronomical meaning, signifying the eternal, irresistible, ever-recurring motion of the heavenly bodies; it now was used metaphorically to describe a movement of revolving back to some pre-established point, and hence, politically, to indicate a motion of swinging back into some pre-ordained order. Thus the word was first used not when what we call a revolution broke out in England and Cromwell rose to a kind of revolutionary dictatorship, but on the contrary, in 1660, after the overthrow of the Rump Parliament and on the occasion of the reestablishment of the monarchy. And even the Glorious Revolution, the event through which, rather paradoxically, the term found its definite place in political and historical language, was not thought of as a revolution at all, but as the restoration of monarchical power to its former righteousness and glory. But what revolution actually meant, prior to the 18<sup>th</sup> century revolutions, is perhaps most clearly indicated in the inscription on the great seal of 1651 which said that the first transformation of monarchy into a republic meant that “*Freedom, by God’s blessing, [was] restored*”<sup>7</sup>.

The fact that the word “revolution” meant, originally, restoration is more than a mere oddity of semantics. Even the eighteenth century revolutions cannot be understood unless it is realized that the first revolutions broke out when restoration had been aimed at, and that the content of the “restoration” was freedom. In the words of John Adams, the men of the revolution had been “called without expectation

---

5 Arendt remarks in *On revolution* (p.322, n. 28), that “the much-quoted words occur in a letter from Paris to Colonel William Stephens Smith, 13 November 1787”. William Stephen Smith was John Adams’ son-in-law. Jefferson was referring to Shays’ Rebellion against the government of Massachusetts in 1786-1787.

6 “‘Violence is the midwife of every old society pregnant with a new one’ [K. Marx, *Capital*, New York: Modern Library, p.824], hence: violence is the midwife of history”, H. Arendt, “Tradition and the modern age”, p.21. Arendt replaces “force”, in mentioned edition, with “violence” - *Gewalt*, in German (K. Marx, *Das Kapital*, p.680). Cf. H. Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, p.287-290.

7 Arendt refers to “The Great Seal of England, 1648”, whose complete inscription was: “In the first year of Freedom, by God’s blessing restored, 1648”. See *On revolution*, p.43.

and compelled without previous inclination”<sup>8</sup>, and the same is true for France, where, in Tocqueville’s words, “one might have believed the aim of the coming revolution was not the overthrow of the old regime, but its restoration”<sup>9</sup>.

And when in the course of both revolutions the actors became aware of the fact that they were embarked upon an entirely new enterprise, and hardly revolving back to any event preceding them, and when the word, consequently, had acquired its new “revolutionary” meaning, it was Thomas Paine of all people who could, still true to the spirit of a bygone age, propose in all earnestness to call the American and French Revolutions by the name of “counter-revolution”, in order to save the new, extraordinary events from suspicion that an entirely new beginning had been made and to save them from the odium of violence which, inevitably, was connected with such an enterprise. This almost instinctive horror before the entirely new, which is quite manifest in the mentality of these first revolutionaries, we are liable to overlook partly because we are so well acquainted with the general eagerness of the Modern Age since its beginning in science and philosophy for “things never seen before and thoughts never thought before”<sup>10</sup>, and partly, this is easily overlooked because nothing indeed in the course of these revolutions is more conspicuous and more striking than the emphatic stress on novelty, repeated over and over again by actors and spectators alike - their insistence that nothing comparable in significance and grandeur had ever happened before, that an entirely new era was about to unfold. Yet his entirely new story was initiated by men who were firmly convinced that they were about to do no more than restore an old and “natural” order of things which had been disturbed and violated by existing powers. Nothing would have been more alien to their mind prior to the actual experiences of the revolution than eagerness for new things, an eagerness which was even then quite current in non-political doing and thinking, though, of course, our present-day convictions that novelty as such could be desirable were still quite random. The enormous pathos of a new era, of the *novus ordo saeculorum*, which is still inscribed on our dollar bills, came to the fore only after the actors, much against their will, had come to a point of no return.

Hence, what actually happened at the end of the eighteenth century was that

8 “A defense of the constitutions of government of the United States of America”, in *The works of John Adams*, Vol. 4, p.293.

9 “On eût pu croire que le but de la révolution qui se préparait était, non la destruction du régime ancien, mais sa restauration”. *L’Ancien Régime et la Révolution - fragments et notes inédites sur la révolution*, p.72. See *On revolution*, p.45.

10 See *On revolution*, p.46-47 and 172. “Galileo Galilei and Martin Luther and the great seafarers, explorers, and adventurers in the age of discovery, still belong to a premodern world. Moreover, the strange pathos of novelty, the almost violent insistence of nearly all the great authors, scientists, and philosophers since the seventeenth century that they saw things never seen before, thought thoughts never thought before, can be found in none of them, not even in Galileo”. H. Arendt, *The human condition*, p.248-249.

an attempt at restoration and recovery of old rights and privileges resulted in the exact opposite, namely the opening up of a future and a progressing development which defied all further attempts at acting or thinking in terms of revolving, circular motions. And while the term “revolution” was radically transformed in the revolutionary process, something similar, but infinitely more complicated, happened to the word “freedom”. So long as nothing more was meant than freedom by God’s blessing *restored*, it was a question of those rights and liberties which we today associate with constitutional government and which are properly called civil rights. What was not included in them was the political right to participate in public affairs. But none of the other rights, not even the right to be represented for purposes of taxation, were in theory or practice the result of revolution. Not “life, liberty, and property”, but the claim that they were inalienable rights of all human creatures, no matter where they lived and what kind of government they enjoyed, was a revolutionary claim. And even in this new revolutionary extension to all mankind, liberty meant no more than freedom from unjustified restraint, that is, something essentially negative.

Liberties in the sense of civil rights are the results of liberation, but they are by no means the actual content of freedom, whose essence is participation in public affairs and admission to the public realm. Had the revolutions aimed only at the guarantee of civil rights, the liberation from certain regimes which had overstepped their powers and infringed upon old and well-established rights would have been enough. It is true, the revolutions began with claims for such old rights, for “freedom *restored*”, but they overstepped the limits which such claims implied almost from the beginning of the revolutionary process. The difficulty here is that revolution has always been concerned with both, liberation and freedom, and since liberation is indeed a condition of freedom, though freedom is by no means the necessary result of liberation, it is very difficult to say where the mere desire for liberation, to be free from oppression, ended and the desire for freedom as the political way of life began.

The point of the matter is that the former, the desire to be free from oppression, could very well have been fulfilled under monarchical, though not under tyrannical, rule, whereas the latter necessitated the formation of a new, or rather rediscovered form of government; it demanded the constitution of a republic. For nothing, indeed, is more clearly borne out by the facts than Jefferson’s claim “that the contests of that day were contests of principle, between the advocates of republican and those of kingly government”<sup>11</sup>. And this equation of republican government with freedom, the conviction that monarchy is a crime or a government fit for slaves, though it

---

<sup>11</sup> *The Anas* (4 February 1818), in *The complete Jefferson*, p.1206ff. See *On Revolution*, p.33 and 310, n. 64.

became commonplace almost as soon as the revolutions had started, had also been quite absent from the minds of the men of the revolutions. This was the new freedom they now were aiming at, and yet, one can hardly maintain that they had no notion of it prior to the revolutions. On the contrary, it was a passion for this new political freedom, though not yet equated with the republican form of government, which inspired and prepared those who didn't yet know what a revolution was, for the role they were to play in them. For every understanding of the phenomenon of revolution it is elementary to realize that<sup>12</sup> no revolution, no matter how wide it may have opened the gates to the masses of the poor and the downtrodden - *les malheureux, les misérables, les damnés de la terre*<sup>13</sup> as we know them from the grand rhetoric that came out of the French Revolution - was ever started by them, just as no revolution was ever the result of conspiracy, secret societies, or open revolutionary parties.

Generally speaking, we may say that no revolution is even possible where the authority of the body politic is truly intact, which means, under modern conditions, where the armed forces can be trusted to obey the civil authorities. Revolutions are the answer - not the necessary but the possible answer - to disintegration; they are the consequences, but never the causes of the downfall of political authority. Wherever these disintegration processes, usually for a rather long time, have been permitted to develop unchecked, revolutions *may* occur, namely under the condition that there exists a sufficient number of men who are prepared for its collapse and willing to assume power. Revolutions always appear to succeed with amazing ease in their initial stage, and the reason is that the men who supposedly "make" them don't "seize power", but pick up the power which lies in the street.

If the men of the American and French Revolutions had anything in common prior to the events which were to determine their lives, to shape their convictions and eventually to draw them apart, it was a passionate concern for public freedom, for participation in public affair and a no less passionate hatred for the hypocrisy and foolishness of "good society", to which was added a more or less outspoken contempt and discontent with the pettiness of merely private affairs. In this sense of the formation of a very special mentality, John Adams was entirely right when he said that "the revolution was effected before the war commenced"<sup>14</sup>, but not because

---

12 Removed: "To the question 'What is Freedom', there are probably as many answers as there are centuries in the history of human thought, and if we want to find out the interconnectedness of freedom and revolution we must raise the question: what kind of freedom is here at stake? In an attempt to answer this, we first turn our attention to the notion of political freedom which preceded the revolutions and inspired and prepared those who didn't yet know what a revolution was, for the role they were to play in them".

13 See *On revolution*, p.112-114.

14 Letter to Niles (14 January 1818), in *The works of John Adams*, vol. 10, p.282 (quoted in *On revolution*, p.118).

of any specifically revolutionary, rebellious spirit but because the inhabitants of the colonies were “formed by law into corporations, or bodies politic” with the “right to assemble... in their own town halls, there to deliberate upon public affairs”; for it was indeed “in these assemblies of towns or districts that the sentiments of the people were formed in the first place”<sup>15</sup>. To be sure, nothing comparable to the political institutions in the colonies existed in France, but the spirit was still the same; what was in France a “passion” and a “taste”, in Tocqueville’s words<sup>16</sup>, clearly was an experience in America which, from the earliest times of colonization, actually since the Mayflower compact had been a veritable school of the public spirit and of public freedom.

Prior to the revolutions, these men on both sides of the Atlantic were called *hommes de lettres*, and it is indeed very characteristic of them that they spent their time in “ransacking the archives of antiquity”<sup>17</sup>, that is, in turning towards Roman history, but not because they were romantically enamored with the past as such but with the specific purpose of recovering certain political lessons, spiritual as well as institutional, which obviously had been lost or half-forgotten during the centuries of a strictly Christian tradition. This passion for freedom, taught in the school of antiquity when man’s highest ambition found its fulfillment in the public realm, was nourished as it were by an astounding drive toward distinction and significance, toward greatness and even glory, and it was accompanied by a conscious emulation of ancient virtue. “The world has been empty since the Romans and is filled only with their memory, which is now our only prophecy of freedom”<sup>18</sup>, exclaimed Saint-Just, just as Thomas Paine before him had predicted: “what Athens was in miniature, America will be in magnitude”<sup>19</sup>.

In order to understand this role of antiquity in the history of revolution<sup>20</sup>, we must recall with what enthusiasm for “ancient prudence” Cromwell’s dictatorship had been greeted already by Harrington and Milton, and how this enthusiasm had been revived in the eighteenth century by Montesquieu’s *Considerations on the grandeur and the decadence of the Romans*<sup>21</sup>. Without the classical example of what

---

15 Letter to Abbé Mably (excerpts), (1782), in *The works of John Adams*, vol. 5, p.495 (quoted in *On revolution*, p.118).

16 See *On revolution*, p.118-119, 222, 245.

17 See *On revolution*, p.219.

18 “Le monde est vide depuis les Romains; et leur mémoire le remplit, et prophétise encore la liberté”. “Rapport sur la conjuration ourdie pour obtenir un changement de dynastie; et contre Fabre D’Eglantine, Danton, Philippeaux, Lacroix et Camille Desmoulins”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.331 (quoted in *On revolution*, p.196, without naming the source).

19 “The rights of man”, in *The complete writings*, Vol. I, p.371-372 (quoted in *On revolution*, p.196, without naming the source).

20 From this point until the end of the paragraph Arendt reviews, with some slight changes, *On revolution*, p.196-197.

21 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, p.275: “Les

politics could be and participation in public affairs could mean for the happiness of man, none of the men of the revolutions would have possessed the courage for what then turned out to be unprecedented action. Historically speaking, it was as though the Renaissance's revival of antiquity should suddenly be granted another lease on life, as though the republican fervor of the short-lived Italian city-states, foredoomed by the advent of the nation-state, had only lain dormant to give the nations of Europe the time to grow up, as it were, under the tutelage of absolute princes and enlightened despots.

The first elements of a political philosophy which would correspond to this notion of public freedom are spelt out in John Adams' writings. His point of departure was the observation that "wherever men, women, or children, are to be found, whether they be old or young, rich or poor, high or low..., ignorant or learned, every individual is seen to be strongly actuated by a desire to be seen, heard, talked of, approved and respected by the people about him, and within his knowledge". The virtue of this "desire" he saw in "the desire to excel another" and its vice he called "ambition" which "aims at power as a means of distinction"<sup>22</sup>. And these two are indeed among the chief virtues and vices of political man, for the will to power as such - regardless of any passion for distinction, where power is not a means, but an end - is characteristic of the tyrant and is no longer even a political vice, but rather that quality that tends to destroy all political life, its vices no less than its virtues. It is precisely because the tyrant has no desire to excel and lacks all passion for distinction that he finds it so pleasant to dominate, and thereby to exclude himself from the company of others; conversely, it is the desire to excel which makes men love the company of their peers and drives them into public business.

This public freedom is *not* an inner realm where my will or my thought may remain free, regardless of exterior circumstances; it is rather a tangible worldly reality, created by men to be enjoyed by them together in public - to be seen, to be heard, to be known, and to be remembered by others. And this kind of freedom demands equality, it is possible only among one's peers; that is, institutionally speaking, it is possible only in a republic which knows no subjects and, strictly speaking, no rulers. This is the reason why the discussion of the form of government, in contrast to later revolutionary ideologies, played such an enormous role in the writing and thinking of these first revolutionists. It was not hatred for bad kings and tyrants - who after all had often been replaced by better ones without any change of form of government

---

Romains parvinrent à commander à tous les peuples, non-seulement par l'art de la guerre, mais aussi par leur prudence, leur sagesse, leur constance, leur amour pour la gloire et pour la patrie". See also p.239.

22 "Discourses on Davila", *The works of John Adams*, vol. 6, p.232-233. From this point until the end of the paragraph Arendt use extracts from her work *On Revolution* (p.119-120), with some slight alterations.

(and hence without any revolution) - that made them republicans; it was rather the conviction that “kingship itself” is a crime, as the French Revolution said, or that monarchies were a form of government fit for slaves, as we hear it from the American Revolution.

No doubt, it is obvious and of great consequence that this passion for freedom for its own sake awoke in and was nourished by men of leisure, by the *hommes de lettres* who had no master and were not busy with making a living. In other words, they enjoyed the privileges of ancient citizens without having any part in the affairs of state which kept the ancient free-men so enormously busy. Needless to add, that where men are in truly miserable conditions, this passion for freedom is entirely unknown. And if we needed additional proof for the absence of such conditions in the colonies - for the “lovely equality” in the country where “the most conspicuously wretched individual”<sup>23</sup> (Jefferson) was ever so much better off than nineteen of twenty millions of inhabitants in France; namely, “had a vote in public affairs, lived in a tidy warm House, had plenty of good Food and Fewel”<sup>24</sup> (Franklin) -, we need only remember that John Adams ascribed this love of freedom to “poor and rich, high and low, ignorant and learned”. It is the chief, perhaps the only reason, why the principles that inspired the men of the first revolutions became so triumphantly victorious in America and failed so tragically in France. Seen with American eyes, a republican government in France was “as unnatural, irrational and impracticable as it would be over elephants, lions, tigers, panthers, wolves, and bears in the royal menagerie at Versailles”<sup>25</sup> (John Adams). The reason why the attempt was made nevertheless is that those who made it, the *hommes de lettres*, were not much different from their American colleagues and that they learned only in the course of the French Revolution that they were acting under radically different circumstances.

The circumstances differed in political as well as in social respect. The rule of King and Parliament in England was indeed “mild government”<sup>26</sup> compared with French absolutism. The country had developed under its auspices an intricate and well-functioning regime of self-government which in many respects needed only the explicit foundation of the Republic to become solidified and be confirmed in existence. The country was not only economically ever so much better off, the people had been schooled in the participation of public affairs as no other nation in the world.

Still, these political differences, I think, though important enough, were

---

23 Letter from Paris to Mrs. Trist (18 August 1785), in *The writings of Thomas Jefferson*, vol. I, p.394-395. See *On revolution*, p.67.

24 Letter to Dr. Joshua Babcock, 13 Jan. 1772, in *The writings of Benjamin Franklin*, Vol. V (1767-1772), p.362.

25 John Adams in a letter to Jefferson (13 July 1813), in *The Adams-Jefferson letters*, p.355. See *On revolution*, p.67-68.

26 J. Hector St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, (Letter III: What is an American, 1781), p.49. See *On revolution*, p.147, mainly, but also p.24 and 217.

negligible compared to the formidable obstacle to the constitution of freedom inherent in the social conditions of Europe. The men of the first revolutions, though they knew well enough that liberation had to precede freedom, were still unaware of the fact that such liberation means more than political liberation from absolute and despotic power, and that to be free for freedom meant first of all to be free not only from fear but from want. And this condition of desperate poverty of the masses of the people, who for the first time burst into the open when they streamed into the streets of Paris, could not be overcome with political means, and the mighty power of this constraint, under which they labored, did not crumble before the onslaught of the revolution as did the royal power of the king. The American Revolution was fortunate indeed that it did not have to face this obstacle to freedom, it owed a good measure of its success to the sheer absence of desperate poverty among the freemen and the complete invisibility of the slaves in the colonies of the New World.

To be sure, there existed poverty and misery in America that was quite comparable to the conditions of the “laboring poor” in Europe; if, in William Penn’s words, America was “a good poor Man’s country”<sup>27</sup> and constituted the dream of a promised land for Europe’s poor up to the beginning of this century, it is also true that this goodness depended to a considerable degree upon black misery. In the middle of the 18th century, roughly 400,000 Negroes along with approximately 1,850,000 white men lived in America, and despite the absence of reliable statistical data, nevertheless there is no doubt that the percentage of complete destitution was higher in the countries of the Old World at the time, though it became considerably higher during the 19th century. The difference, then, was that the American Revolution, because of the peculiar institution of slavery and because the slave belonged to a different race, could overlook the existence of the miserable and with it the formidable task of liberating those who were not so much constrained by political oppression as by the sheer necessities of life.

The *malheureux*, the wretched ones, who play such an enormous part in the course and the rhetoric of the French Revolution which identified them with “le people”, either did not exist or remained in complete obscurity during the American Revolution, whereas it was one of the main consequences of the Revolution in France to bring them out into the street, to make them visible for the first time in history. (By the same token, however, the American Revolution has remained without much consequence for the history of revolution, while the French Revolution that ended in resounding failure has determined and is still determining what by now we can call the revolutionary tradition. What then had happened in Paris in 1789?).<sup>28</sup> The French

<sup>27</sup> John Oldmixon, *The British empire in America*, p.408. See *On revolution*, p.71.

<sup>28</sup> The excerpt between parentheses was written on the back of the page. It was added at this point without any precise indication from Arendt concerning the exact place where the excerpt should be inserted.

Revolution had opened the doors to those who had never before been admitted to the public realm, whom antiquity had held in slavery, whom we find in a state of serfdom throughout the Middle Ages, and to whom the first centuries of the modern age had granted no more than the very precarious status of the “laboring poor”. When this happened, it turned out that not just freedom, but freedom to be free, had always been the privilege of the few and this not only in the positive sense - that only a few were admitted to the public realm and that under the rule of the absolute prince “the world of public affairs was not only hardly known to [the classes of leisure] but was invisible”<sup>29</sup> -, but in the negative sense as well. *Only very few were free to be free.*

Freedom from fear is a privilege that even the few have enjoyed in relatively short periods of history, but freedom from want has indeed been the great privilege by which a very small percentage of men has been distinguished throughout the centuries. And what we call the recorded history of mankind is actually the history of these privileged few. Only those who know freedom from want are in a position to appreciate fully what it means to be also free from fear, and only those who are free from both want and fear are in a position to conceive of that passion for public freedom or to develop in themselves that “*goût*”, the taste for liberty, and the peculiar love of equality which liberty carries with itself.

Schematically speaking, one may say that each revolution goes first through the stage of liberation before it can attain freedom, i. e., the second and decisive stage of the foundation of a new form of government, a new body politic. In the course of the American Revolution, the stage of liberation meant liberation from political constraint, from tyranny or monarchy or whatever the word may have been. The first stage was characterized by violence, but the second stage was a matter of deliberation, discussion and persuasion, of applying their “political science”, as the founding fathers understood it. In France, however, something altogether different happened. The first stage was much rather characterized by disintegration than by liberation or violence. And when the second stage of the revolution was reached and the National Convention had declared France to be a republic, the power had already shifted to the streets, and the men who had originally assembled in Paris to represent the “nation” rather than the people and whose chief concern - whether their name was Mirabeau or Robespierre, Danton or Saint-Just - had been government, the reformation of monarchy or later the foundation of a republic, saw themselves

---

29 Arendt mentions this excerpt in a note in *On revolution*, p.294, n. 11: “Tocqueville, op. cit. [*L’Ancien Régime et la Révolution*], p.195, speaking about *la condition des écrivains* and their *éloignement presque infini... de la pratique*, insists: ‘L’absence complète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible’. And after describing how this lack of experience made their theories more radical, he stresses explicitly: ‘La même ignorance leur livrait l’oreille et le creur de la foule’”. See *On revolution*, p.124.

all of a sudden confronted with another task of liberation, of liberating the people at large from wretchedness in order to make them free to *be* free.

This was not what both Marx and Tocqueville saw as the entirely new feature of the revolution of 1848, the shift from changing the form of government to the attempt at altering the order of society by means of class-struggle; and Marx noted that only then, after February 1848, after the “first great battle... between the two classes that split society”, revolution meant “overthrow of bourgeois society whereas before it had meant overthrow of the form of state”<sup>30</sup>. But it was the prelude, and though it ended in dismal failure, it remained decisive for all further revolutions. It showed what the new formula, that all men are created<sup>31</sup> equal, meant in practice. And it was this equality which Robespierre had in mind when he said the revolution had pitted “the grandeur of man against the pettiness of the great”<sup>32</sup>, or Hamilton when he spoke of the revolution having vindicated “the honor of the human race”<sup>33</sup>, or Kant, taught by Rousseau and the French Revolution, conceived of as the new dignity of man. And whatever the French Revolution did and did not achieve, although it did not make people equal, it liberated the poor<sup>34</sup> from obscurity, from non-visibility. What has seemed irrevocable ever since was that those who were devoted to freedom could never remain reconciled to a state of affairs where freedom from want, the freedom to be free, was a privilege of the few.

As to the original constellation of the men of revolution and the masses of the poor they happened to bring into the open, let me quote from Lord Acton’s interpretative description of the famous women’s march to Versailles, one of the turning-points in the French Revolution. The marchers, he said, “played the genuine part of mothers whose children were starving in squalid homes, and they thereby afforded to motives which they neither shared nor understood [i. e., the concern with government] the aid of a diamond point that nothing could withstand”<sup>35</sup>. What the “*peuple*”, as the French understood it, brought to the revolution, and what was altogether absent from the course of American events, was the irresistibility of a

30 Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, p.31 and 35: “Es blieb den Arbeitern keine Wahl, sie mußten verhungern oder losschlagen. Sie antworteten am 22. Juni mit der ungeheuren Insurrektion, worin die erste große Schlacht geliefert wurde zwischen den beiden Klassen, welche die modern Gesellschaft spalten. Es war ein Kampf um die Erhaltung oder Vernichtung der bürgerlichen Ordnung. Der Schleier, der die Republik verhüllte, zerriß. [...] Der 25. Februar 1848 hatte Frankreich die Republik oktroyiert, der 25. Juni drang ihm die Revolution auf. Und Revolution bedeutete nach dem Juni: Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft, während es vor dem Februar bedeutet hatte: Umwälzung der Staatsform”.

31 Arendt replaces “born” with “created”.

32 “Séance du 5 février 1794”, in *Oeuvres*, vol. III, p.542 (instead of p.543, as indicated in *On revolution*, p.288, n. 34): “Nous voulons substituer dans notre pays... la grandeur de l’homme à la petitesse des grands”.

33 *The Federalist*, n° 11, p.72.

34 Arendt replaces “people” with “poor”.

35 Lord Acton, *Lectures on the French Revolution*, p.129 (interpolation by Arendt).

movement which human power could no longer control. This elementary experience of the irresistibility of the revolution - as irresistible as the revolving motion of the stars - brought forth an entirely new imagery which we even today almost automatically associate when we think of revolutionary events.

When Saint-Just exclaimed, under the impact of what he had before his eyes, “*Les malheureux sont la puissance de la terre*”<sup>36</sup>, he meant the great “revolutionary torrent” on whose rushing waves the actors were borne and carried away until its undertow sucked them from the surface and they perished together with their foes, the agents of counter-revolution (Desmoulins<sup>37</sup>); or Robespierre’s tempest and mighty current which, nourished by the crimes of tyranny on one side, by the progress of liberty on the other, increased constantly in rapidity and violence<sup>38</sup>; or what the spectators reported: a “majestic lava stream which spares nothing and which nobody can arrest”<sup>39</sup>, a spectacle that had fallen under the sign of Saturn, “the revolution devouring its own children”<sup>40</sup>.

The words I am quoting here were all spoken by men deeply involved in the French revolution, and they testify to things witnessed by them, not to things they had done or set out to do on purpose. This is what happened, and it taught men a lesson which, in hope or fear, has never been forgotten since. The lesson was as simple as it was new and unexpected. It said, in the words of Saint-Just: “If you wish to found a republic, you first must pull the people out of a condition of misery which corrupts them. There are no political virtues without pride, and no one can have pride who is wretched”<sup>41</sup>.

This new notion of freedom resting upon the liberation from poverty changed

---

36 “Rapport sur les personnes incarcérées”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.238.

37 Camille Desmoulins, “Le vieux Cordelier”, I, V, VI, in *Oeuvres*, T. I, p.6, 127 and 141. See *On revolution*, p.48-49 and 209. See p.113-114 on the torrent of the poor set on the march, and their fury, “a torrent rushing forward with elemental force and engulfing a whole world”.

38 “Séance du 17 novembre 1793”, in *Oeuvres*, vol. III, p.446: “Les crimes de la tyrannie accélèrent les progrès de la liberté, et les progrès de la liberté multiplient les crimes de la tyrannie et redoublant ses alarmes et ses fureurs, il y a eu entre le peuple et ses ennemis une réaction continue dont la violence progressive”.

39 Words of Georg Forster quoted in Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, p.243. See *On revolution*, p.49.

40 In *On revolution*, p.49, Arendt quotes this sentence of Pierre Vergniaud, “the great orator of the Gironde”. The source is Vergniaud’s speech of 13 march 1793: “Alors, s’écriait-il douloureusement, il a été permis de craindre que la Révolution, comme Saturne, ne dévorât successivement tous ses enfants” (Luis Blanc, *Histoire de la Révolution Française*, Vol. 8, p.152). This image appears in the same year in M. Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la révolution de France*, p.80: “A l’exemple de Saturne, la révolution dévore ses enfans. Cet ensemble formidable qui en lioit toutes les parties, et en dirigeoit les mouvemens, est maintenant dissous: la Convention et ses clubs travaillent à le concentrer dans leur sein; mais avant d’y parvenir, il faut réduire les départemens et les villes soulevées, il faut réduire les royalistes vainqueurs à l’ouest, il faut prévenir des coalitions systématiques, il faut étouffer l’exemple dangereux de résistances efficaces”.

41 “Discurs sur les subsistances”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. I, p.374-375.

the course and the goal of the revolution. Liberty<sup>42</sup> now had to mean first of all “dress and food and the reproduction of the species”<sup>43</sup> as the Sans-culottes distinguished quite consciously their own rights from the lofty and, to them, meaningless language of the proclamation of the “rights of man and of the citizen”. Liberation now meant provision with life’s necessities, the abolition of what then was called “unhappiness”, the creation of “*bonheur*”, happiness - and this word, it was duly noted, was a new word in Europe. It meant the solution of the social question. Compared to the urgency of these demands, all deliberations about the best form of government suddenly appeared irrelevant and futile. “*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*”<sup>44</sup>, said Robespierre. And Saint-Just who had started out with the greatest possible enthusiasm for “republican institutions” was to add<sup>45</sup>: “the freedom of the people is in its private life [...]. Let government be only the force to protect this state of simplicity against force itself”<sup>46</sup>. He might not have known it, but that was precisely the credo of enlightened despotism which held with Charles I, in his speech from the scaffold, that the people’s “liberty and freedom consisted in having the government of those laws by which their life and their goods may be most their own: ‘tis not for having share in government, that is nothing pertaining to them”<sup>47</sup>. If it was true - as all participants, moved by the misery of the people, suddenly agreed -, that the goal of revolution was the happiness of the people (*Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple*<sup>48</sup>) then it was indeed much rather a

42 “Liberty” replaces “liberation”.

43 Arendt mentions in *On revolution*, p.289, n. 2, that “a ‘Declaration of the Rights of Sans-Culottes’ was proposed by Boisset [François Boissel, 1728-1807], a friend of Robespierre” (J. M. Thompson, *Robespierre*, p.365). “Robespierre vous a lu hier la déclaration des droits de l’homme, et moi je vais lire la déclaration des droits des sans-culottes. ‘Les sans-culottes de la République française reconnaissent que tous leurs droits dérivent de la nature, et que toutes les lois qui la contrarient ne sont point obligatoires; les droits naturels des sans-culottes consistent dans la faculté de se reproduire...’ (Bruit et éclats de rire). L’orateur continue. ‘De s’habiller et de se nourrir. 1° Leurs droits naturels consistent dans la jouissance et l’usufruit des biens de la terre, notre mère commune; 2° dans la résistance à l’oppression; 3° dans la résolution immuable de ne reconnaître de dépendance que celle de la nature ou de l’Être-Suprême’...” (P.-J.-B. Buchez and P.-C. Roux [eds.], *Histoire parlementaire de la Révolution Française*, v. 26 [avril 1793], p.107).

44 “Republic? Monarchy? I know only the social question”. Arendt probably quotes from Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, p.165, where there is no indication of the source of the statement. In the complete works of Robespierre the most related sentence appears as follows: “Est ce dans le mots de république ou de monarchie que reside la solution du grand problem social?”. “Le défenseur de la constitution” (17 mai 1792), in *Oeuvres*, vol. I, p.319).

45 Removed: “in the purest tradition of absolutism”.

46 “Fragments sur les institutions republicaines”, in *Oeuvres complètes de Saint-Just*, T. II, p.507.

47 “King Charles’ speech made upon the scaffold at Whitehall-gate”, in Jim Daems and Holly F. Nelson (eds.), *Eikon basilike - the portrait of his sacred majesty in his solitudes and sufferings*, p.322. Partially quoted in H. Arendt, “What is freedom?”, *Between past and future*, p.150.

48 In *On revolution*, p.289, n. 3: “*Le but de la Révolution est le bonheur du peuple*, as the manifest of Sans-Culottism proclaimed it in November 1793. See n° 52 in *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*. In the first paragraph of this document (*De l’esprit révolutionnaire*) we find also the follow statement: “La revolution est faite pour le

sufficiently enlightened despotic government that could provide it than a republic with freedom for all.

The French Revolution ended in disaster and made world history, the American Revolution was a triumphant success and remained a local affair - partly, of course, because social conditions in the world at large were by far more similar to the conditions surrounding the revolution in France, and partly because the so much praised Anglo-Saxon pragmatic tradition prevented the postrevolutionary generations in the United States from *thinking* about the revolution and adequately conceptualizing its experiences. It is therefore not surprising that the despotism, actually the return to the age of enlightened absolutism, which announces itself so clearly in the course of the French Revolution, became the rule for nearly all following revolutions which did not end in restoration, and even became dominant in revolutionary theory.

I don't need to follow this development into details, it is sufficiently well known especially from the history of the Bolshevist party and the Russian Revolution. What is more, it could be predicted: it was in late summer of 1918, that is, after the promulgation of the Soviet Constitution but prior to the first wave of terror which was triggered off by the attempt to assassinate Lenin, that Rosa Luxemburg in a private letter, which later was published and became famous, wrote as follows:

with the repression of political life in the land as a whole (...) life dies out in every public institution, becomes a mere semblance of life, in which only the bureaucracy remains as the active element. Public life gradually falls asleep. The few dozen party leaders of inexhaustible energy and boundless experience direct and rule. Among them only a dozen outstanding heads do the leading and an elite of the working class is invited from time to time to meetings where they are to applaud the speeches of the leaders, and to approve proposed resolutions unanimously (...). A dictatorship, to be sure; not the dictatorship of the proletariat, however, but of a handful of politicians<sup>49</sup>.

Well, that this is how it turned out to be no one is likely to deny - except, of course, for Stalin's totalitarian rule, for which, however, it would be difficult to hold Lenin or the revolutionary tradition responsible. But what is perhaps less obvious is that one would have to change only a few words to obtain a perfect description of the ills of absolutism prior to the revolutions<sup>50</sup>.

A comparison of the two first revolutions, whose beginnings were so similar

---

people; c'est le bonheur du peuple qui est le but; c'est l'amour du peuple qui est la pierre de touché de l'esprit révolutionnaire", *Archives historiques, statistiques et littéraires du département du Rhône*, vol. 13, p.174.

49 *The Russian revolution and Leninism or Marxism*, p.78-79.

50 Removed: "I have dwelt at some length on the French Revolution because the same facts and experiences have appeared in nearly every revolution ever since. It was the French Revolution that set the world on fire, and it was consequently from its course, and not from the course of events in this country, that our present use of the word 'revolution' has received its connotations and overtones everywhere, this country not excluded".

and whose ends so disastrously different, demonstrates clearly, I think, that the conquest of poverty is a prerequisite for the foundation of freedom, *and* that the liberation from poverty cannot be dealt with in the same way as the liberation from political oppression. For if violence pitted against violence leads to war, foreign or civil, violence pitted against social conditions has always led to terror. Terror rather than mere violence, terror let loose after the old regime has been defeated and the new regime established, is what either sends revolutions to their doom or deforms them so decisively that they fall back into tyranny and despotism.

I said before that the revolution's original goal was freedom in the sense of abolition of personal rule and the admission of all people to the public realm, their participation in the administration of public affairs. But rulership itself had its most legitimate source not in any drive to power, but in man's wish to emancipate himself from life's necessity, and this was achieved by means of violence, by forcing the many to bear the burden of the few so that at least a few could be free. This, and not the accumulation of wealth, was the core of slavery at least in antiquity; and it is only the rise of modern technology, and not the rise of any modern political notions, included revolutionary ideas, which has changed this human condition, at least in some parts of the world. What America had achieved by great good luck, many, though probably not all, may acquire today by virtue of calculated, organized effort and development. This fact, I think, is the measure of our hope. It permits us to take lessons of the deformed revolutions into account and still hold fast not only to the undeniable grandeur of such events, but to their innermost promise.

Let me, in conclusion, just indicate one more aspect of freedom which came to the fore during the revolutions and for which the men of the revolutions were least prepared, and that is that the idea of freedom and the actual experience of making a new beginning in the historical continuum should coincide. Let me remind you once more of the *novus ordo saeculorum*. The surprising phrase is taken from Virgil who in the fourth Eclogue speaks of a *magnus ordo saeculorum*, "the great cycle of periods [that] is born anew"<sup>51</sup> in the reign of Augustus (*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*). But he speaks of a "great", and not of a "new" order, and it is this change in the line, much quoted throughout the centuries, that is characteristic for the actual experiences of the modern age.

For Virgil - to speak in the language of the 17<sup>th</sup> century - it was a question of founding "Rome anew", but not of founding a "new Rome", so that he could escape in typically Roman fashion the fearful risks of violence, inherent in actually setting a new beginning. Now, we could of course argue that the new beginning, which the first revolutions thought they were witnessing, was only the rebirth of something quite old - the rebirth of a secular political realm which finally arose again - out

---

51 Works - *The Aeneid, Eclogues, Georgics*, p.274.

of Christianity, out of feudalism, out of absolutism. But no matter whether it is a question of birth or rebirth, decisive is that the line I quoted was taken from a nativity hymn, not of course prophesying the birth of a divine child as the Middle Ages believed, but praising *birth as such*, the arrival of a new generation as the great saving event, the “miracle” which will redeem mankind time and again. In other words, it is the affirmation of the divinity of birth, and the belief that the world’s potential salvation lies in the very fact that the human species regenerates itself constantly and forever.

What made the men of the revolution go back to this particular poem of antiquity, quite apart from their erudition, was, I would suggest, that not only the pre-revolutionary *idea* of freedom but the experience of being free coincided, or rather was intimately interwoven with beginning something new, with, metaphorically speaking, the birth of a new era. To be free and to start something new was felt to be the same, and obviously this mysterious gift of man, that he can start something new, has something to do with the fact that every one of us came into the world as a newcomer, through birth. In other words, we can begin something because we *are* beginnings and hence beginners. Insofar as the capacity for acting and speaking (and speaking is but another mode of acting), makes man a political being, and since acting has always meant to set something into motion that was not there before, birth, human natality which corresponds to human mortality, is the ontological condition *sine qua non* of all politics. This was known in both Greek and Roman antiquity albeit in an inexplicit manner. It came to the fore in the experience of revolution, and it has influenced, though again in a rather inexplicit manner, what one may call the revolutionary spirit.

At any rate the chain of revolutions which have become, for better and worse, the hallmark of the world we live in discloses to us time and again the eruption of new beginnings within the temporal and historical continuum. For us who owe it to a revolution and the resulting foundation of an entirely new body politic that we can walk in dignity and act in freedom, it would be wise to remember what a revolution means in the life of nations. Whether it ends in success, with the constitution of a public space of freedom, or in disaster, for those who have risked it, or have become involved in it against inclination and expectation, it means the actualization of one of the greatest and most elementary human potentialities; it means an unequalled experience of *being* free, in making a new beginning, from which comes the pride of having opened the world to a *novus ordo saeculorum*.

Let me sum up: Machiavelli who most passionately desired a new order of things for Italy and whom one may well call the “father of revolution”<sup>52</sup> could not

---

52 Machiavelli “certainly was not the father of political science or political theory, but it is difficult to deny that one may well see in him the spiritual father of revolution”. *On revolution*, p.37.

yet speak with any great amount of experience about these matters. Thus, he still believed that the “innovators”, i.e. the revolutionists, would encounter their greatest difficulties in the beginning when they seize power and find it easy to retain it. We know from practically all revolutions that the opposite is true - it is relatively easy to seize power and infinitely more difficult to retain it - as Lenin, no bad witness in such matters, once remarked expressly<sup>53</sup>. Still, Machiavelli knew enough to say the following: “There is nothing more difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to initiate a new order of things”<sup>54</sup>. With this sentence, I suppose, no one who understands anything at all of the story of our own century will quarrel. And the danger he expected to arise has proved to be quite real up to our own day, although he was still unaware of the greatest danger in modern revolutions: the danger arising out of poverty. He mentions what since the French Revolution has been called the counter-revolutionary forces, represented by those “who profit by the old order”, and the “lukewarmness” of those who might profit by the new order because of “the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything new until they have had actual experience of it”<sup>55</sup>.

However, the point of the matter is that Machiavelli saw the danger only in defeat of the attempt at a new order of things, and that is in the sheer weakening of the country in which the attempt was made. This too has proved quite true, the weakness may then attract conquerors; it is the power vacuum of which I spoke before. Not that this power vacuum did not exist before, but it can long remain hidden until some decisive event happens, when authority breaks down and a revolution brings it out dramatically into the open, to be seen and known by all. In addition to these dangers, we have witnessed the supreme danger, namely, that out of the abortive attempt to found the institutions of freedom may grow the most thoroughgoing abolition of freedom and all liberties. Precisely because revolutions put the question of political freedom in its truest and most radical form - freedom to participate in public affairs, freedom of action - all other freedoms, political as well as civil liberties, are in jeopardy when they fail.

Deformed revolutions, such as the October Revolution in Russia under Lenin, or abortive revolutions, such as the various upheavals among the Central Powers in Europe after the First World War, may have, as we now know, consequences which in sheer horror are well-nigh unprecedented. The point of the matter is that revolutions rarely are reversible, that once they have happened, they won't be forgotten - as Kant remarked about the French Revolution at a time when terror ruled in France. This can't possibly mean that therefore it is best to prevent revolutions, for

---

53 Lenin, *Collected Works*, v. 26 (September 1917-February 1918), p.90ff.

54 N. Machiavelli, *The prince*, p.21.

55 Idem, *ibidem*.

if revolutions are the consequences of a regime in full disintegration and not the product of revolutionaries - be they organized in conspiratory sects or in parties - to prevent a revolution means to change the form of government, i.e., to effect a revolution with all the dangers and hazards involved.

The collapse of authority and power, which as a rule comes with surprising suddenness not only to the newspaper-reader but to all the experts and secret services watching such things, becomes a revolution in the full sense of the word only when there are people around willing and capable of picking up the power, of moving, as it were, into the power vacuum. What then happens depends upon many circumstances, not least upon the degree of insight into such processes and their irreversibility from the side of foreign powers. But success or failure depend most of all upon the very subjective qualities and the moral-political rank of those who are willing to assume responsibility. We have little reason to hope that at some time in the not too distant future such men will match in practical and theoretical wisdom the men of the American Revolution who became the Founding Fathers of this country. But this little hope we *do* have is, I am afraid, only the one that freedom in a political sense will not vanish again from the earth for God knows how many centuries.

### **Bibliography:**

ACTON, Lord. *Lectures on the French Revolution*, London: Macmillan, 1910.

ADAMS, John. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 4. Boston: Little, Brown and Company, 1851.

\_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 5. Boston: Little Brown and Company, 1865.

\_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 6. Boston: Little Brown and Company, 1851.

\_\_\_\_\_. *The works of John Adams* (10 vol.). Vol. 10. Boston: Little Brown and Company, 1856.

ADAMS, J. & JEFFERSON, Th. *The Adams-Jefferson letters* (Ed. Lester J. Cappon). Chapel Hill: Univ. North Carolina Press, 1959.

*Archives historiques, statistiques et littéraires du département du Rhône*. Vol. 13. Lyon: J. M. Barret, 1831.

ARENDT, Hannah. *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ed. by R. Beiner). Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

- \_\_\_\_\_. "Tradition and the modern age", in *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993.
- \_\_\_\_\_. "What is freedom?", in *Between past and future*, New York: Penguin books, 1993.
- \_\_\_\_\_. "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research* Vol. 69, No. 2, Summer 2002, p.273-319.
- \_\_\_\_\_. *On revolution*. New York: Penguin Books, 2006.
- BLANC, Luis. *Histoire de la Révolution Française*. 10<sup>a</sup> ed. Vol. 8. Paris: Pagnerre & Furne, 1866.
- BUCHEZ, P.-J.-B & ROUX, P.-C. (eds.). *Histoire parlementaire de la Révolution Française*. V. 26. Paris: Paulin, 1836.
- CONDORCET, Antoine N. de. *Oeuvres*. Vol. XVII. Paris: Firmin Didot Frères, 1847.
- CRÈVECOEUR, J. Hector St. John de. *Letters from an American Farmer*. New York: Fox, Duffield & Company, 1904.
- DESMOULINS, Camille. "Le vieux Cordelier". *Oeuvres*. T. 1. Paris: Ebrard, 1836.
- DAEMS, Jim & NELSON, Holly F. (eds.). *Eikon basilike - the portrait of his sacred majesty in his solitudes and sufferings (with selections from Eikonoklastes, John Milton)*. Mississauga, Canada: Broadview, 2006.
- Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794* (Walter Markov and Albert Soboul eds.). Berlin (East): Akademie-Verlag, 1957.
- FRANKLIN, Benjamin. *The writings of Benjamin Franklin*. Vol. V (1767-1772). New York: Haskell House, 1970.
- GRIEWANK, Karl. *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1955.
- JEFFERSON, Thomas. *Political writings* (J. Appleby & T. Ball, eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The complete Jefferson* (ed. Saul Padover). New York: Duell, Sloan & Pearce, 1943.
- \_\_\_\_\_. *The writings of Thomas Jefferson*. Vol. I. Washington: Taylor & Maury, 1853.
- KANT, Immanuel. *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*. Vol. VII. Berlin: G. Reimer, 1917.
- LENIN, V. I. *Collected Works*. V. 26 (September 1917-February 1918). Moscow:

Progress Publishers, 1964.

LUXEMBURG, Rosa. *The Russian revolution and Leninism or Marxism*. Trans. and introd. Bertram D. Wolfe. Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1961.

MACHIAVELLI, N. *The prince*. In *The prince and The discourses*. New York: Carlton House, 1900.

MALLET DU PAN, M. *Considérations sur la nature de la révolution de France*. Bruxelles: Chez Emm. Flon, 1793.

MARX, Karl. *Das Kapital*, Berlin: Dietz, 1923.

\_\_\_\_\_. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, In *Karl Marx and Friedrich Engels Werke*. Vol. 7. Berlin: Dietz, 1960.

MONTESQUIEU, Ch. S. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Oeuvres*. Vol. II. Paris: Garnier, 1876.

OLDMIXON, John. *The British empire in America*. Vol. I. London: John Nicholson, 1708.

OLLIVIER, Albert. *Saint-Just et la force des choses*. Paris: Gallimard, 1964.

PAINE, Thomas. *The complete writings*. Vol. I. New York: The Citadel Press, 1945.

ROBESPIERRE, M. *Oeuvres*. Vols. I and III. Paris: Chez l'éditeur, 1840.

SAINT-JUST, L. *Oeuvres complètes de Saint-Just*. 2 vol. Paris: Charpentier et Fasquelle, 1908.

THOMPSON, J. M. *Robespierre*. Oxford: Basil Blackwell, 1939.

TOCQUEVILLE, Alexis. *L'Ancien Régime et la Révolution - fragments et notes inédites sur la révolution* (Ed. André Jardin). *Oeuvres Complètes*. Vol. II. Paris: Gallimard, 1953.

*The Federalist* (ed. Jacob E. Cooke). Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

VIRGIL. *Works - The Aeneid, Eclogues, Georgics*. Trans. J. W. Mackail. New York: The modern library, 1950.

Recebido em: 01.07.2016

Aceito em: 28.07.2016

# Summary

Editorial	9
<b>Articles</b>	
Power, violence and revolution in Hannah Arendt's political thinking ANDRÉ DUARTE	13
Political freedom and democratic culture on Hannah Arendt YARA FRATESCHI	29
Hannah Arendt and the "conservative revolution": philosophy, revolution and modernity PAULA HUNZIKER	51
<i>Amor mundi</i> and the revolutionary spirit: Hannah Arendt between politics and ethics IGOR VINÍCIUS BASÍLIO NUNES	67
The revolution and the problem of the beginning. The foundation reconsidered since a postfoundational perspective ANABELLA DI PEGO	79
Hannah Arendt's political thought: notes on revolution, promise and political foundation JULIA GABRIELA SMOLA	93

## Summary

How to continue what begins: the revolutionary triple aporia 111  
ETIENNE TASSIN

A Machiavellian moment in Arendt? Republicanism and 123  
revolution  
SEBASTIÁN TORRES

## Translation

*Revolução e liberdade*, from Hannah Arendt 141  
Edited and translated by Adriano Correia

Original text - *Revolution and Freedom*, from Hannah Arendt 165  
Edited by Adriano Correia

Summary 187