

Em busca do marco perdido: o entendimento arendtiano de revolução

Prof^a Mariangela M. Nascimento*

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o tema da revolução na leitura original de Hannah Arendt e apontar as principais categorias usadas por ela que definem a revolução como um fenômeno político e não social.

Abstrat: The objective of this article is to present the subject revolution in the original reading of Hannah Arendt and to point the main categories used by her that define the revolution not as social phenomenon but a political one .

A obra de Hannah Arendt é, sem dúvida, uma das mais ricas e estimulantes entre as que analisam o tema da liberdade. Isso se deve ao fato de a liberdade ser tratada como um fenômeno do mundo concreto dos homens. Ela se recusou a interpretar esse tema desvinculado do contexto político e, em decorrência disso, não o trata como um fenômeno da consciência.

A liberdade, portanto, só tem realidade no espaço plural dos homens que agem e dialogam. Esta condição ativa dos homens revela a capacidade de eles se entenderem mutuamente, ou seja, quando a ação de cada homem se converte em um “nós” que repousa sobre alguma forma de consenso.

É nesse sentido que Arendt afirma que o “nós” proveniente da ação conjunta parece necessitar de um começo em que possa referendar-se. Aqui, nossa autora recorre à fonte agostiniana, uma vez que, para Santo Agostinho, o homem é um começo que chega ao mundo preexistente como estrangeiro. Por ser começo, ele pode iniciar; emerge no mundo das aparências como uma novidade. Entretanto, ao lado do iniciar de cada homem, o mundo dos homens exige um marco inicial.

Para Santo Agostinho, existem dois modos para se falar do começo: o *principium*, de responsabilidade divina e o *initium*, agenciado pelos homens. O *principium*, cujo âmbito é de exclusividade divina, configura um começo eterno, fora do tempo; o *initium* manifesta algo radicalmente novo, onde antes nada havia; porém, inserido no fluxo temporal. A inserção do mundo dos homens no tempo não significa, para esse pensador, submissão às regras da causalidade ou alguma forma de previsibilidade, muito pelo contrário, o *initium* é mais espantoso para Agostinho, “pois Deus, criando o homem e o tempo, achou por bem colocar no mundo – através do fato da natalidade – a possibilidade de novos começos”¹, como um acontecimento de espontaneidade humana. Para que possa haver novidade, diz Agostinho, há de existir um começo: e esse começo jamais existirá antes da criação do homem. O começar de algo no mundo confirma o fato do nascimento do homem; e essa condição de natalidade, ao ser levada à esfera pública, é descrita por Arendt como o fenômeno da fundação.

A fundação é o ato instaurador do poder, que torna o nós – e não apenas cada homem e cada ação – uma realidade palpável de legitimidade dos atos dela decorrente. Esse começo no tempo dos homens passa a ser o fio que os guiará com segurança, estabilidade e prenderá as sucessivas gerações a um passado. Diz Arendt:

"o único traço em comum entre todos esses modos e formas de pluralidade humana é simplesmente sua gênese, isto é, o fato de que, em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas tinha vindo a pensar sobre si como um 'Nós'. Seja qual for o modo como esse 'Nós' é inicialmente experimentado e expresso, parece que ele sempre precisa de um começo, e nada parece mais oculto na escuridão e no mistério do que este 'no princípio', não só quanto à espécie humana em oposição a outros organismos vivos, como também quanto à enorme variedade de sociedade indubitavelmente humanas."²

O começo, portanto, é o único traço comum num mundo onde a lei é a pluralidade; e a maneira arendtiana de retratá-la é através das narrativas lendárias, como exemplo, as histórias do povo hebreu e romano. Histórias que resguardam o passado como uma história que tem um começo e uma data de nascimento. E tais histórias revelam o mesmo princípio que se encontra no fato de os homens agirem no mundo plural: a liberdade; no seu duplo sentido, seja como liberação da opressão de um povo, ou como fundação de um corpo público como algo tangível. Lembra Arendt, no entanto, que é na liberdade e não na liberação que se encontra a marca da fundação.

Tomando estes dois exemplos, diz nossa autora: eles começaram com um ato de liberação, "a fuga da opressão e da escravidão [...], em ambos os casos esse ato é narrado na perspectiva de uma nova liberdade [...]".³ O que não quer dizer que a liberdade seja resultante necessário da liberação, é, em muitos casos, a pré-condição da liberdade. A liberação, ainda que seja a *conditio sine qua non* da liberdade, em hipótese alguma é a *conditio per quam* que resulta na liberdade.

O homem livre é o homem liberado do jugo da necessidade, ou seja, da opressão. Uma liberdade que, além da liberação, necessita da companhia de outros homens que compartilham do mesmo espaço público; interação que denota igualdade assegurada em base institucional. É neste sentido que Arendt afirma que nesse espaço da liberdade está excluída a violência. A violência é própria do domínio pré-político e não coincide com o poder que existe enquanto potencialidade advinda de homens que agem em comum.

Longe da violência, a liberdade está intimamente relacionada com a autoridade, uma relação que implica hierarquia e reconhecimento recíproco, portanto, assentada na legitimidade. A origem libertária e igualitária não está dissociada da autoridade:

"há aquele momento inevitável em que, diante do ilimitado da natureza humana e das infinitas opiniões, por mais livre e democrático que o regime jurídico-político se apresente, é preciso decidir entre alternativas incompatíveis, agradar a uns e desagradar outros; é aqui que uma certa dose de autoridade é desejável, ela obtém obediência sem apelar à possibilidade de força ou violência."⁴

Na análise que faz da modernidade, Arendt aponta a perda da autoridade como um dos principais problemas encontrados. A autoridade, "tal como a conhecemos outrora...", não se restabeleceu em lugar nenhum", quer por meio da revolução ou pelos meios de tendência conservadora que, às vezes, se apossam da opinião pública. Viver em uma esfera pública sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e, portanto, auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana.⁵

A perda da autoridade no mundo político, na era moderna, foi precedida da perda da tradição, ou seja, a perda de um passado em que se pudesse assegurar legitimidade ao presente e ao futuro. O aparecimento das revoluções na modernidade sinalizou essa perda e direcionou sua busca à nova fonte de autoridade. Essa busca, que se deu por meio das revoluções, se traduziu na fundação e não no rompimento de um corpo político por meio da violência.

Este é um dos pontos que revela originalidade do conceito de revolução em Arendt. O fato de ela dispensar ao fenômeno da revolução a violência. A violência:

“não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções [...] somente onde ocorrer mudanças, no sentido de um novo princípio [...] para constituir uma forma de governo completamente diferente para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade é que podemos falar da revolução.”⁶

O fenômeno da revolução é próprio da era moderna, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda história anterior. Dentro deste contexto, Arendt tem como principal preocupação, no livro *Da Revolução*, afirmar que as revoluções ocorrem com o propósito de fundar a liberdade. Enfatiza o conceito de revolução como a possibilidade de criar espaço para a ação política – o que confirma o verdadeiro sentido da liberdade.

As revoluções, neste caso, são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do fenômeno da novidade. Lembra Arendt, “as revoluções [...] não são meras mudanças”, mudanças não interrompem o curso da história, mas apenas “recaem num estágio diferente do seu ciclo.”⁷ Isto é o que distingue a revolução de uma rebelião. As rebeliões foram movimentos com o propósito de remover a figura que ocupava o poder e não interromper um contínuo do movimento histórico; não pretenderam estabelecer uma nova ordem, apenas mudar as peças do jogo.

A revolução como fato original traz a noção de que o curso da história pode ser interrompido por um novo evento. Um começo que coincide com o estabelecimento da liberdade. Pois é “a liberdade e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos.”⁸ O fato de os revolucionários procurarem precedentes para explicar a nova ordem que pretenderam fundar como um renascimento ou restauração de eventos ou instâncias anteriores, para Arendt, “em nada diminui seu caráter de *initium*, de novidade radical.” (15) Só demonstra a dificuldade dos homens em lidar com o novo, o inusitado, aquilo que está fora do seu controle, o que explica, por exemplo, o fato de os romanos ligarem sua fundação à queda de Tróia. Fato como este significa prender o *constituo* do corpo político a um passado que seja a referência para toda uma geração futura.

Neste sentido, a concepção de revolução como algo que incide sobre o curso normal da história secular, provocando a sua interrupção, tem sua raiz no “sentimento romano de continuidade”, ou seja, de uma concepção linear da história em que possa ocorrer fenômenos como a inovação. Isto contrasta com a concepção circular grega da história, na qual as mudanças eram constantes devido à “invasão dos jovens na estabilidade do status quo.” Estas mudanças, por serem constantes, não produziram nada de inteiramente novo. Se alguma coisa de novo existia, diz Arendt:

“eram os próprios homens que nasciam no mundo. Por mais novos os jovens pudessem vir a ser, todos estavam predestinados a contemplar, através dos séculos, um espetáculo [...] que era essencialmente o mesmo.”⁹

A experiência revolucionária foi a de constituir uma nova era e, ao mesmo tempo, a busca de um passado no qual a liberdade tenha sido a inspiradora da vida política. A liberdade, um fenômeno essencialmente político, não é inerente à natureza humana, mas uma convenção, um produto do esforço humano que significa participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político. Nada tendo a ver, pelo menos diretamente, com a liberação das exigências vitais. Ao ser confundido com ela, a liberdade ganha uma concepção negativa. Ela passa a constituir uma atividade não política garantida pelo corpo político àqueles que o formam. É a liberdade do indivíduo que defende seus próprios interesses e não mais está integrado à vida pública-política, que visa aos interesses da comunidade.

Esta liberdade – denominada de direitos civis – não foi, na verdade, resultado da revolução, mas da descoberta dos direitos naturais: vida, liberdade, propriedade, igualdade, que, ao serem extensivos a todos os homens, precisaram de garantias para que viessem a ocorrer

efetivamente nas suas vidas. A liberdade, nestes termos, não significou mais do que salvaguarda contra a repressão injustificada proveniente das formas de produção. Era a garantia contra a invasão do todo, ou seja, do Estado, na vida de cada um.

Certamente, as revoluções modernas não tiveram como princípio original a constituição dos direitos civis. Visavam, como referimos acima, à fundação de um corpo político em que a liberdade fosse a razão de ser. Acontece, porém, que a revolução estava envolvida tanto com a liberação quanto com a liberdade. A liberação – que é a ausência de constrangimento e a pré-condição da liberdade –, dificilmente sabemos onde termina e, do mesmo modo, desconhecemos onde começa o desejo de liberdade como opção da vida. Tal dificuldade não implica, em nenhum momento, que liberação e liberdade venham se confundir. A diferença é evidente, na interpretação de Arendt, dado que a liberação é possível num regime monárquico, enquanto a liberdade só se realiza numa república.

As experiências revolucionárias do século XVIII foram, justamente, a tentativa de se instaurar uma república – o reconhecimento da capacidade do homem para iniciar algo de novo e exercer a vida política. O *pathos* da novidade, porém, está presente somente quando o início estiver relacionado com a idéia de liberdade, só assim, para Arendt, temos o direito de falar de revolução como um fenômeno da fundação. O equívoco de Marx, conforme ela, primeiro foi não perceber que revolução significa fundar a liberdade e, segundo, atribuir à revolução o objetivo de liberar os homens das necessidades, para só depois, num futuro distante, realizar a liberdade.

Para nosso presente propósito não cabe detalharmos a crítica que Arendt faz a Marx, mas apenas revelar o sentido que as revoluções tiveram para a vida do homem ocidental com a antiga tradição de liberdade e os objetivos dos dois momentos revolucionários da modernidade: a Revolução Francesa e a Revolução Americana.

Ao descrever a Revolução Francesa, Arendt afirma ter sido este um movimento voltado para a emancipação do povo que acabou desviando seu objetivo libertário e tornou-se um movimento de libertação das massas sofredoras. De condição política reverte-se numa questão social. Fato que, para Arendt, explica o surgimento do terror e, conseqüentemente, a ausência da liberdade.

A Revolução Americana, por sua vez, ocorreu em condições mais favoráveis do que a Francesa. Naquele país, a revolução encontrou uma sociedade com experiência de autogoverno e não se rebelou contra um poder absoluto; assim como não encontrou uma sociedade de homens subjugados à opressão. Na América, a revolução foi estimulada pelo sentimento da liberdade e o desejo do reconhecimento como governo independente.

Contudo, ambas estavam assentadas na declaração de que é o homem singular sua referência e que os direitos que elas proclamaram pertenciam aos indivíduos considerados um a um antes de ingressarem no organismo social; entretanto, elas conservaram diferenças substantivas, citamos o exemplo da constituição francesa, que invoca a “utilidade comum” para justificar a vida social, enquanto, segundo a americana, a felicidade comum é o motivo da vida política.

Na opinião de Arendt, a Revolução Americana, no propósito de instituir a liberdade, foi bem-sucedida, enquanto a Revolução Francesa conseguiu “reformatar” o corpo político, sem torná-lo o lugar da liberdade. Os revolucionários americanos “fundaram um organismo político inteiramente novo prescindido da violência”¹⁰; quanto aos franceses, reclamar foi tudo o que a violência conseguiu. O motivo que levou a Revolução Francesa a se desviar do propósito revolucionário de estabelecer a liberdade foi “o problema mais urgente e mais difícil de ser resolvido politicamente, a questão social, na forma das condições alarmantes de miséria de massa”¹¹, que constituía uma imensa multidão composta de homens sem propriedade, que esperavam do governo mais segurança do trabalho do que a liberdade. Neste caso, a Revolução Francesa pretendeu, através dos seus constituintes, afirmar, em primeiro lugar, os direitos dos indivíduos e assegurá-los das investidas do Estado.

Do lado da América, as condições existentes de possibilitar um mundo onde a pobreza não foi encarada como inerente à condição humana tornaram a América símbolo da sociedade justa e ideal. Diferente dos constituintes franceses, os americanos relacionaram os direitos do indivíduo ao bem comum.

A crença de que a vida na Terra pode ocorrer com abundância inquietou o espírito dos revolucionários franceses,

“e isso de tal medida que, a partir das fases da Revolução Francesa, até as revoluções de nossa própria época, pareceu aos revolucionários ser mais importante mudar a tessitura da sociedade, tal como foi mudado na América antes da Revolução, do que mudar a estrutura do domínio político.”¹²

Por estar presa ao problema emergente de liberar as massas da opressão da miséria, a Revolução Francesa, em lugar da liberdade, tornou a necessidade a principal categoria do seu pensamento político. Por isso, fracassou no objetivo de instaurar um novo corpo político em que a liberdade está presente.

Entretanto não podemos esquecer que, apesar do insucesso da Revolução Francesa, foi ela que inspirou a tradição revolucionária moderna e entusiasmou o mundo, servindo de marco histórico para nossa época, enquanto a Revolução Americana, lembra Arendt, passou quase despercebida.

O que estas revoluções guardam em comum é o gosto, por parte dos seus promotores, pela liberdade pública. Sendo que, na América, essa paixão era pronunciada em termos de felicidade pública. Pois os americanos entendiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e tais atividades não constituíam um ônus, mas um sentimento de felicidade, um gosto pelo dever público, “que não usufruíam em nenhum outro lugar.” A redescoberta da liberdade como participação pública foi obra dos homens da revolução que, ao retornarem à antigüidade, entenderam que a verdadeira liberdade é algo diferente da livre vontade e do livre pensamento. Retornaram ao mundo antigo para, a partir daí, se insurgirem no mundo dos homens de ação – que prepararam o espírito e formularam os princípios da futura revolução.

Este sentimento pela liberdade pressupôs a liberação destes homens dos encargos das necessidades. Eram livres, não no sentido de estarem inseridos no mundo político como atores, mas livres do domínio de um senhor. Estavam afastados do mundo, disponíveis para a atividade do pensar. No isolamento, os homens da revolução tiveram conhecimento de um passado que poderia ser reivindicado. Acreditando na possibilidade de se instaurar uma nova era, na qual a liberdade pública fosse o ponto de partida, esses homens manifestaram uma grande paixão pela liberdade. Isto de tal modo, que perceberam que esse sentimento estava sendo incorporado por aqueles que viviam sob o jugo dos senhores ou da opressão das necessidades, na forma de ódio.

Para Arendt, essa paixão pela liberdade em si mesma, pelo simples prazer de poder falar, agir, respirar, só pode surgir onde os homens já são livres, no sentido de não estarem submetidos a nenhum senhor. E o problema, diz ela, é que essa paixão pela liberdade pública ou política pode ser facilmente confundida com o ódio exaltado pelos senhores, um ódio provavelmente muito mais veemente, porém, em essência, politicamente estéril. Um ódio que não resulta em revolução, que muito menos está direcionado para a busca da liberdade. Este foi o motivo, apontado por nossa autora, que levou a experiência revolucionária na França ao fracasso. Pois

“aqueles que precisavam ser liberados de seus senhores, ou da necessidade [...] correram em auxílio àqueles que desejavam criar um espaço para a liberdade pública – com a conseqüência inevitável de que a prioridade teve de ser dada à liberação e de que os homens da revolução se desviaram cada vez mais daquilo que originalmente haviam considerado seu mais importante objetivo.”¹³

Também, numa proporção bem menor, a Revolução Americana – que funda um novo corpo político – teve seu desfecho comprometido graças à confusão que os “homens da revolução” fizeram ao interpretar a “busca da felicidade”, ora como bem-estar pessoal, ora como satisfação pública. “O que era a felicidade e qual a relação entre a felicidade e o bem público fora um dos temas debatidos pelos *philosophes*; mas à medida que tomou corpo a figura do Estado liberal e de direito, foi completamente abandonada a idéia de que fosse tarefa do Estado assegurar a felicidade dos súditos. A falta de clareza entre o público e o privado no decorrer das revoluções levou estes dois princípios a entrarem em conflito entre si. O resultado disso foi o distanciamento dos objetivos iniciais da revolução – a fundação do corpo político – e a dúvida quanto à finalidade do governo, se deveria ser a prosperidade ou a liberdade. Ou seja, se deveria funcionar para promover a satisfação dos interesses do indivíduo ou tornar-se um organismo gerenciador do bem comum.

O fenômeno da revolução, por ser essencialmente um acontecimento político, não tem por finalidade resolver problemas econômicos e sociais. Ele existe unicamente para fundar um novo corpo político em que o espírito seja a liberdade. Fora isso, a revolução se descaracteriza e sua finalidade é constituir um governo que apenas protege os indivíduos contra os abusos do poder público e da opressão e exploração de homens ou grupos.

A experiência revolucionária, apesar de todo o seu alcance, não foi suficiente para impedir que a era moderna continuasse seu trabalho de mudar a liberdade de lugar – da esfera pública para a vida particular dos indivíduos. Foi incapaz de desmentir a profecia de Crovecoeur de que “o homem sobrepujará o cidadão, e as máximas políticas haverão de desaparecer”.¹⁴ Podemos considerar, diz Arendt:

“esse desaparecimento do gosto pela política como um recuo do indivíduo para uma esfera interior da consciência; dessa região, como de uma fortaleza destrozada, o indivíduo, tendo vencido o cidadão, se defenderá contra uma sociedade que [...] se sobrepõe à individualidade.”¹⁵

O homem, desse modo, destituído do seu estatuto de cidadania, tem agora que se ocupar em defender, nos limites de sua individualidade, os direitos com os quais foi contemplado pela modernidade.

NOTAS

* Depto de Ciências Sociais - UFJF. Núcleo de Estudos Espaço Público e Cultura Cívica

1 Adeodato, J.M.L. *O Problema da Legitimidade*, RJ, Forense-Universitária, 1989, p.177

2 Arendt, H. *A Vida do Espírito*, RJ, Relume-Dumará, 1992, p.266

3 Arendt, H. *A Vida do Espírito*, p.337

4 Adeobaldo, J.M.L. *O Problema da Legitimidade*, p.176

5 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, SP, Perspectiva, 1979, p.187

6 Arendt, H. *Da Revolução*, DF, UnB-Ática, 1988, p.28

7 Arendt, H. *Da Revolução*, p.17

8 Arendt, H. *Da Revolução*, p.23

9 Arendt, H. *Da Revolução*, p.22

10 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.185

11 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.185

12 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.185

13 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.106

14 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.122

15 Arendt, H. *Entre o Passado e o Futuro*, p.122