

José Luiz de Oliveira

**A FUNDAÇÃO DO CORPO POLÍTICO NO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT**

UFMG/2007

**A FUNDAÇÃO DO CORPO POLÍTICO NO PENSAMENTO
DE HANNAH ARENDT**

Aluno: José Luiz de Oliveira

Orientadora: Heloisa Maria Murgel Starling

**Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG, como
requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.**

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

**Universidade Federal de Minas Gerais
2007**

ESPAÇO PARA A

FICHA CATALOGRÁFICA



Tese defendida e _____, com a nota _____ pela

Banca constituída pelos professores:

Prof. Dra. Heloísa Maria Murgel Starling (Orientadora) – UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza – UFMG

Prof. Dr. Adriano Correia – UFG

Prof. Dr. Leonardo Avritzer – UFMG

Prof. Dr. Tiago Adão Lara – CES/ JUIZ DE FORA – MG

Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 30 de outubro de 2007.

Sarabanda arendtiana

Meu pequeno Pedro
nunca sonhe o amanhã,
eu sonhei com a manhã.

Distorceram minhas palavras
envenenam minhas lágrimas
cuspiram nas minhas idéias,
caçoaram de mim como se
caçoar resolve-se a manhã.

Alguns homens têm a dignidade
outros se dormissem com ela
não a reconheceriam em sua luz.

A dignidade pressupõe o outro
o argumento mesmo que tosco
tenha o livre arbítrio da Polis
em manifestar dentro da treva
de expor-se a vida que nele há.

Trago comigo palavras, eu sei,
é pouca coisa nos dias de hoje,
ontem crucificaram um também
queimaram em algumas câmaras
esses pequenos sons ditos aqui.

Os homens sábios, educadores,
não esses não têm tempo hábil
dedicados a dissecar filigranas
não ouvem a dor do seu tempo
deixando a barbárie fiar corações.

Meu pequeno Pedro
apócrifo pela pedra,
nunca sonhe o amanhã,
eu sonhei com a manhã
perdi minha juventude,
nunca verá você a manhã.

Por Eric Ponty¹

¹ Eric Tirado Viegas Ponty é um poeta que nasceu e reside na cidade de São João del-Rei – MG. Esse poema revela momentos difíceis passados pelo seu autor e pelo autor da Tese. Trata-se de um poema que apresenta um conteúdo composto de elementos que se encontram presentes no pensamento de Hannah Arendt. O título *Sarabanda Arendtiana* baseia-se no fato de Eric Tirado Viegas Ponty ter produzido a obra no momento em que ouvia a música de Johann Sebastian Bach, intitulada *suite* número 01: *solo cello*.

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que fizeram e fazem parte de minha vida: meus parentes mortos e vivos, amigos do passado e do presente. Mas, dentre todas as presenças dedico especialmente este trabalho:

- A minha esposa Patrícia, aos meus filhos Luís Henrique e Pedro, de quem por muitas vezes renunciei o tempo de convívio indispensável à vida familiar em troca da dedicação a este trabalho. A eles todo o meu amor;

- ao meu pai Inácio e a minha mãe Maria das Dores, por eles terem sempre acreditado em mim;

- a Hannah Arendt, em quem minha paixão pela Filosofia transborda nutrindo-me de Esperança e Fé em um mundo de Liberdade Política.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Heloisa Maria Murgel Starling, minha orientadora, que demonstrou companherismo e entusiasmo, além de apresentar extraordinária capacidade de atenção, mesmo estando envolvida com a nada fácil função de vice-reitora da UFMG. Os encontros com a Profa. Heloísa revelaram a sua dedicação e disponibilidade na orientação deste trabalho, desde o momento da elaboração do projeto inicial.

Ao Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza, pela amizade, apoio e incentivo na caminhada de estudos de História da Filosofia Política, sob cuja inspiração elaborei a visão acerca da Fundação do Corpo Político no Pensamento de Hannah Arendt.

À Profa. Dra. Telma de Souza Birchal, pelo incentivo a esse trabalho e pelas valiosas críticas e sugestões durante nossas reuniões do grupo de pesquisa em História da Filosofia.

Ao Prof. Dr. Adriano Correia, pela amizade e pelas valiosas críticas e sugestões a este meu trabalho no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Tiago Adão Lara, pela amizade e por representar uma História de vida que simboliza muito do que sou.

Ao Prof. Dr. Leonardo Avritzer, pelo interesse ao tema deste trabalho e por aceitar participar da banca de defesa da Tese.

Ao meu amigo e irmão Prof. Fábio Abreu Passos, por caminhar comigo nas trilhas das abordagens arendtianas sempre com alegria e muita vontade.

Ao Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo, pela amizade e pelo trabalho de revisão da Tese.

Aos professores da UFAM de Parintins – Amazonas, especialmente ao Diretor Prof. Dr. Jefferson da Cruz que se empenharam na minha liberação para o exame de qualificação e defesa definitiva desse Trabalho.

Aos funcionários da Biblioteca do *Campus* Santo Antônio da UFSJ, que de maneira generosa possibilitaram essa pesquisa.

A FAPEMIG, pelo indispensável apoio a esta pesquisa.

A todas as amigas, amigos e parentes que depositaram confiança em mim.

A Pedro H. S. Pereira, pelo apoio a esse trabalho.

A Universidade Federal de Minas Gerais, e a esta Faculdade (FAFICH) em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me tem sido dado ao longo desta convivência. Estendo esta minha gratidão aos colegas de curso e funcionários desta instituição.

RESUMO

O tema central desta pesquisa é a fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt. Nossas análises partem da hipótese de que só podemos admitir o tema da fundação do corpo político no pensamento de Arendt se formos capazes de explicitar: a categoria da natalidade como potencialidade política; o sentido da Revolução como fundação que assegura o surgimento de um novo corpo político e a criação das Constituições como um momento de enraizamento da fundação do corpo político na História. Num primeiro momento, a *démarche* argumentativa examina a reflexão de Hannah Arendt sobre a potencialidade política da categoria da natalidade. A autora transporta o conceito agostiniano de natalidade para a construção de uma filosofia política. Num segundo nossas análises apontam os aspectos da abordagem arendtiana sobre o sentido da Revolução realçando suas singularidades, bem como o seu papel de fundação na modernidade. Num terceiro demonstramos como se processa a fundação do corpo político, no âmbito da experiência das Revoluções Americana e Francesa no que se refere ao recurso à tradição e às diferenças e semelhanças inerentes ao processo de fundação do corpo político. Finalmente, considera a visão de Hannah Arendt sobre a possibilidade de um novo modelo de corpo político e como a criação das Constituições se estabelece como o enraizamento da fundação do corpo político na História.

PALAVRAS-CHAVE

Natalidade, Fundação, Corpo Político, Revolução e Constituição

ABSTRACT

The central subject of this research is the foundation of the political body on the thought of Hannah Arendt. Our analyses start from the hypothesis according to which we can only admit the subject of the foundation of the political body on the thought of Arendt if we are able to explain: the category of natality as political potentiality; the meaning of Revolution as a foundation that assures the emergence of a new political body and the creation of the Constitutions as a growing roots moment for the foundation of the political body in History. At a first moment, the *démarche* argumentative examines Hannah Arendt reflection on the political potentiality of the category of the natality. The author carries the Augustin concept of natality to the construction of a political philosophy. In a second moment, our analyses point the aspects of Arendt's approach on the meaning of Revolution emphasizing its singularity, as well as its foundation role in modernity. In one third moment, we demonstrate how the foundation of the political body occurs, within the scope of the American and French Revolutions experience concerning the resource to tradition and to the differences and similarities, both inherent to the process of foundation of the political body. Ultimately, we consider the vision of Hannah Arendt on the possibility of a new model of political body and on how the creation of the Constitutions establishes itself with the roots of the foundation of the political body in History.

KEW-WORDS

Natality, Foundation, Politician Body, Revolution, Constitution.

SUMÁRIO

Introdução	II
1. Natalidade e Fundação	18
1.1. O significado político da categoria da natalidade	20
1.2. A natalidade e o novo começo na História	54
2. O Sentido da Revolução	77
2.1. A Revolução como fundação sem precedentes	83
2.2. O significado da palavra Revolução	95
2.3. Revolução e fundação da liberdade política	103
2.4. A Revolução e a questão social.....	120
2.5. Revolução e secularização	128
3. A Fundação do Corpo político no âmbito das Revoluções	140
3.1. O recurso dos “Pais Fundadores” às Tradições Hebraica, Grega e Romana ..	141
3.2. Diferenças ocorridas no Processo de Fundação do Corpo Político no interior das Revoluções	175
3.3. Semelhanças existentes no processo de Fundação do corpo Político no interior das Revoluções	195
4. Configuração do Corpo Político e Constituição	207
4.1. A estrutura organizacional do Corpo Político arendtiano	208
4.2. Fundação e Constituição	243
Considerações Finais	270
Referências Bibliográficas	284
I. Fontes Primárias	284
II. Fontes Complementares	285

INTRODUÇÃO

Em setembro de 2001, concluí meu mestrado em Filosofia pela UFMG, onde apresentei a defesa da dissertação intitulada *a Faculdade do Juízo no pensamento político de Hannah Arendt*.² E, durante as minhas investigações em torno do tema escolhido para a elaboração da dissertação de mestrado, pude perceber que estava diante de uma obra complexa, cuja contribuição intelectual projeta-se em várias direções no que tange a diversos temas voltados para o processo que envolve a História da Filosofia Política.³

A obra desta filósofa alemã naturalizada norte-americana, apresenta-se como de grande alcance e possui inúmeras repercussões nos dias de hoje.⁴ Portanto, o seu pensamento político tem como ponto de partida as abordagens feitas por ela no que diz respeito ao fenômeno do totalitarismo.⁵ Isto quer dizer que, em quase todas as reflexões encaminhadas por Arendt, a questão do totalitarismo aparece como um ponto referencial.

Se, por um lado, as análises de Arendt dizem respeito às graves conseqüências trazidas pela experiência do totalitarismo nazista e stalinista, por outro, temos um conjunto de reflexões que a nossa autora faz sobre a capacidade humana pautada na esperança da

² A Dissertação de Mestrado, intitulada *A Faculdade de Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*, trata da compreensão e explicitação do papel da faculdade do juízo no pensamento político arendtiano. É um trabalho que, fundamentalmente, demonstra como Arendt reinterpreta os conceitos kantianos, presentes na terceira crítica e os transporta para a elaboração da sua filosofia política.

³ O legado de Hannah Arendt para a História da Filosofia Política, faz dela, no dizer de Celso Lafer, “uma interprete autêntica do século XX” (LAFER. *Pensamento Persuasão e Poder*, p. 34).

⁴ A expansão da divulgação da obra de Hannah Arendt no Brasil e em outros países é comentada por Newton Bignotto: “A safra atual de publicações sobre Hannah Arendt no Brasil mostra como suas obras passaram a ocupar um lugar de destaque no interior das ciências sociais e das filosofias nacionais. Até o início dos anos 1980, ela era praticamente desconhecida entre nós. Além dos trabalhos pioneiros de Celso Lafer e dos seminários e escritos de Eduardo Jardim, as referências à pensadora eram escassas e pouco informadas. Esse quadro, aliás, se repetia na França e em outros países, que até então não haviam dado o devido valor ao conjunto de suas obras.” (BIGNOTTO. *Hannah Arendt e sua biógrafa*. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 15 de abril de 2007).

⁵ Arendt, no percurso de suas abordagens, investiga a política, partindo inicialmente de análises a respeito do fenômeno totalitário. Para ela, diferentemente da tirania e de outras formas de despotismo político, o totalitarismo é considerado uma novidade radical do século XX. É um sistema que se constitui como um marco, a partir do qual Arendt inicia a sua filosofia política. Ver a esse respeito ARENDT. *Origens do Totalitarismo*.

natalidade. Esperança que no dizer de Laure Adler, para Arendt significa esperança política.⁶ No bojo dessas questões consideramos relevante desenvolver uma Tese a partir do tema da fundação do corpo político.

Em *Da Revolução*,⁷ Arendt dedica-se a fazer análises a respeito das Revoluções modernas. E, nesta obra, o tema da fundação constitui-se como o centro de todas as questões levantadas no interior do evento revolucionário. Segundo André Duarte sob inúmeros aspectos, o livro *Da Revolução* constitui a culminação teórica de sua reconstituição conceitual das manifestações políticas originárias, tal como estabelecida em *A Condição Humana* e nos textos que compõem a coletânea *Entre o Passado e o Futuro*.⁸ A fundação, enquanto tema da filosofia política, possui as suas atenções voltadas para o problema do princípio. Newton Bignotto diz que “pensar esse tema implica delimitar o terreno no qual os homens realizam as tarefas inerentes ao ato de gestação, e pensar não só as conseqüências desse passo extremo mas também os vínculos que os atores políticos estabelecem nesse momento com o passado e com o futuro.”⁹

Para Hannah Arendt, a relevância do problema do princípio no que se refere ao fenômeno das Revoluções do século XVIII é óbvia.¹⁰ O tema da fundação, trabalhado por Arendt à luz dos acontecimentos das Revoluções Francesa e Americana, constitui-se como um tema crucial e de aspectos relevantes, porque nos coloca diante do problema do novo. O que é o novo? O levantamento dessa questão se dirige ao âmbito do fenômeno revolucionário. Os eventos revolucionários do século XVIII que são analisados por Arendt, não se definem como simples mudanças. As Revoluções, enquanto frutos da ação humana, são rupturas no tempo.

⁶ ADLER. *Nos Passos de Hannah Arendt*, p. 375.

⁷ Há quem diz que *Sobre a Revolução* é a realização de uma manifestação ideológica unificada que ocorreu nos dois lados do Atlântico. É um evento que pode ser chamado de “Revolução Atlântica.” Trata-se do comentário de David Watson: “*Sobre a Revolução* (1963) foi uma contribuição direta a um importante gênero da ciência política dos anos 1960: o estudo comparativo das revoluções. Arendt introduziu nesse debate uma crítica vigorosa a uma das idéias mais comumente assumidas, formulada por Robert Palmer, segundo a qual haveria uma ‘Revolução Atlântica,’ ideologicamente uniforme, ligando as experiências do século XVIII da América e da França.”(WATSON. *Hannah Arendt*, p. 95).

⁸ DUARTE. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 83).

Em *Crises da República*, Arendt diz que a mudança não é um fenômeno que ocorre somente no mundo contemporâneo, pois trata-se de uma característica inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estranhos e recém chegados.¹¹ A Revolução, por ser mais que uma simples mudança, é capaz de transformar os rumos dos acontecimentos históricos. É por isso que as Revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e indiretamente, com o problema do começo.¹² O fenômeno revolucionário torna possível uma nova ação no mundo. Por causa da natalidade, que se encontra presente na condição humana, a nossa ação é fundadora.

No comentário de Celso Lafer, a natalidade significa para Hannah Arendt que nós nos iniciamos no mundo através da ação.¹³ Quando Arendt expõe o problema da novidade revolucionária, a questão da fundação do corpo político vem à tona. Nas análises que Arendt faz sobre as Revoluções do velho e do novo continente, a fundação de um novo corpo político aparece como meta fundamental a ser alcançada. As reflexões feitas pela nossa autora a respeito da fundação tratam principalmente da questão da fundação do corpo político.

Sabemos que existe, na História do nosso pensamento político,¹⁴ outros autores que trabalham com o tema da fundação, mas o que queremos demonstrar é que Arendt procura dar a este tema uma ótica interpretativa nova. Dito de uma outra maneira, mesmo que o tema da fundação do corpo político já vem sendo há muito tempo trabalhado pela filosofia e pelas

⁹ BIGNOTTO. Maquiavel e o Novo Continente da Política. In: NOVAES (Org.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*, p. 379.

¹⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 16.

¹¹ ARENDT. *Crises da República*, p. 70.

¹² ARENDT. *Da Revolução*, p. 17.

¹³ LAFER. *Pensamento Persuasão e Poder*, p. 29.

¹⁴ Mas do que o tema da fundação, é o fato de que existe a partir da obra de muitos autores um “debate de gerações.” A esse respeito, comenta Marcos Antônio Lopes: “De fato, comentaristas dos trabalhos de Hannah Arendt, Leo Strauss, Sheldon Wolin e Eric Voegelin, como John Gunnell, apontam uma tendência, nestes autores, para o estabelecimento de conexões diretas e indiretas, como se houvesse um diálogo contínuo e ininterrupto entre Maquiavel e Platão, Montesquieu e Aristóteles, tornando possível ler a história das idéias por seqüências regulares distinguindo então uma lógica com o começo, um desenvolvimento e um epílogo bem pronunciados. Em síntese, tal perspectiva revela uma certa compreensão linear da tradição do pensamento político ocidental, mais acentuada talvez em Sheldon Wolin, para quem a intenção principal de um autor é repercutir seus predecessores. É claro que não se rejeita o pressuposto desse perpétuo ‘debate entre gerações,’ elemento que, sem dúvida, é recorrente na história do pensamento político.” (LOPES. *A História das Idéias Políticas: o contexto de Hannah Arendt*. In: *Cronos - Revista de História*, número 01: p. 20, 1999).

ciências sociais e políticas, percebe-se que é pertinente investigá-lo do ponto de vista das análises arendtianas.

É a partir daí que pretendemos explicitar que o tema da fundação do corpo político no contexto do fenômeno revolucionário, investigado sob o ponto de vista da perspectiva de Hannah Arendt, abre um caminho novo que se caracteriza como uma luz original.

O caminho que pretendemos seguir parte da hipótese central de que só podemos admitir o tema da fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt se formos capazes de explicitar: a categoria da natalidade como potencialidade política; o sentido da Revolução como fundação que assegura o surgimento de um novo corpo político e a criação das Constituições como um momento de enraizamento da fundação do corpo político no tempo.

Dessa maneira, demonstraremos a validade de nossa hipótese procurando explicitar os nossos propósitos, passando pela análise da tríade: Natalidade, Revolução e Constituição. Nossa pretensão é tentar esclarecer que a abordagem dessa tríade nos oferece uma visão nova de fundação do corpo político, sendo por esse motivo, capaz de acrescentar uma nova contribuição para a História da Filosofia Política.

Optamos por desenvolver os passos da Tese, estruturando-a na forma de quatro capítulos, cuja sistematização e fundamentação consistirão em garantir uma melhor apresentação das análises feitas por Hannah Arendt para alcançar o nosso objetivo principal que é chegar a uma análise original a respeito da fundação do corpo político em seu pensamento.

Assim, em um primeiro capítulo, a nossa pesquisa se direcionará para as análises feitas pela nossa autora a partir do recurso que ela faz da categoria da natalidade,¹⁵ como raiz

¹⁵ Faz-se necessário recorrer à concepção arendtiana de natalidade, cuja raiz é agostiniana. É pertinente demonstrar a influência do conceito de natalidade em Agostinho, quando este é transportado para o campo da Fundação na Modernidade. Em ensaio interpretativo a respeito da tese de doutorado de Hannah Arendt, salienta Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelios Stark: “The library of congress revised text is therefore triply significant by incorporating Arendt’s revision, this ‘new beginnings’ in political theory in America” (SCOTT & STARK. *Love and with an Interpretative Essay*, p. 115).

ontológica para a ação fundadora que pode ser traduzida no fenômeno revolucionário. Daremos esse encaminhamento, porque em Arendt o fenômeno revolucionário é a concretização da potencialidade política do homem, entendido por ela como natalidade política. Esse primeiro capítulo pretende ser uma abordagem que girará em torno da ligação da categoria da natalidade,¹⁶ com a questão da fundação do corpo político interpretada por Arendt como uma novidade sem precedentes em toda a História da Humanidade. Nossa tarefa consiste em demonstrar como a natalidade é uma categoria¹⁷ potencialmente política do homem e como a ação humana encontra-se radicada ontologicamente no seu seio. Nesse sentido, “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem, nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação, depende inteiramente da constante presença dos outros.”¹⁸ Para Arendt o homem não é um animal político, mas a categoria da natalidade é potencialmente política. Nesse caso, surge a questão: Como solucionar o problema da natalidade, como uma categoria de significado político, se Arendt refuta a concepção aristotélica de que o homem é um animal naturalmente político? Nossa pretensão é mostrar que Arendt não limita a sua aposta na categoria da natalidade compreendendo-a somente no âmbito da biologia, e ao mesmo tempo não comunga com Aristóteles a concepção de que o homem é naturalmente político. A solução desse problema consistirá em tentar compreender o sentido da natalidade como categoria de potencialidade política inerente à nossa condição humana, e por conseguinte, o seu papel de ser uma condição necessária para a efetivação da fundação do corpo político no âmbito do fenômeno revolucionário moderno.

¹⁶ Para Leonardo Avritzer: “O conceito de natalidade ocupa um lugar seminal na obra arendtiana, estando presente em todos os seus trabalhos e ocupando cada vez mais o centro de cada um deles. O seu significado é o da indeterminação da ação desencadeada por um novo nascimento e, conseqüentemente, pela possibilidade sempre aberta de instaurar-se um novo começo na política (Bowen-Moore, 1989: 22). Já na parte final da *Origem do Totalitarismo*, a autora nos diz que o começo é a capacidade suprema do indivíduo e que, politicamente, ele equivale à liberdade humana (Arendt, 1958: 479).” [AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 160].

¹⁷ Optamos por utilizar o termo categoria da natalidade, embora muitos comentadores de Arendt utilizam a expressão conceito de natalidade. Considerando, que o conceito é algo que processa a descrição de um objeto, preferimos o termo categoria por ela ser uma noção que serve como regra para a investigação. A Filosofia de Arendt possui um caráter investigativo, por essa razão o termo categoria se adequa melhor aos anseios arendtianos.

¹⁸ ARENDT. *The Human Condition*, p. 22 - 23; *A Condição Humana*, p. 31.

Em um segundo capítulo, abordaremos sobre o significado do fenômeno revolucionário, buscando fazer uma explicitação do que ele realmente significa enquanto fundação na modernidade. Uma hipótese a ser realçada nesse segundo capítulo é a de que para a nossa autora o que ela concebe como idéia de fundação se desenvolve através das Revoluções. O interesse que iremos focar nesta parte da pesquisa é o de como se dá a fundação do corpo político no âmbito do pensamento de Arendt no contexto dessas duas Revoluções do século XVIII. Apresentaremos no segundo capítulo, as principais razões apontadas por Arendt para considerar o fenômeno das Revoluções como algo sem precedentes na História. Demonstraremos também, o significado, dado pela autora à palavra Revolução. Apresentaremos as análises arendtianas em que a idéia de Revolução está associada à concepção de liberdade política e distante do que se compreende por libertação das questões sociais. Destacaremos também, a relevância da relação entre Revolução e secularização para a criação do Estado laico.

Em um terceiro capítulo, estaremos demonstrando como se processa a fundação do corpo político, no âmbito da experiência das Revoluções Americana e Francesa no que se refere ao recurso à tradição e às diferenças e semelhanças inerentes ao processo de fundação do corpo político. Analisaremos os tipos de tradição a que recorreram os pais fundadores das duas Revoluções, a saber: o recurso às tradições Grega, Romana e Hebraica. O nosso interesse é assinalar como Hannah Arendt trata da influência dessa herança tríade – hebraica, grega e romana – no campo da fundação do corpo político no âmbito das Revoluções Francesa e Americana. O recurso a essas três tradições nos coloca diante de um problema: Como conciliar a inovação trazida pela fundação, enquanto Revolução, com a necessidade de estabilidade assumida por Arendt no momento em que se busca suporte em acontecimentos ocorridos no passado? Estenderemos nossas análises às causas das diferenças e das semelhanças registradas no processo de fundação do corpo político desse evento ocorrido nos dois lados do Atlântico.

Enfim, no quarto capítulo, nossa preocupação será a de demonstrar como Arendt analisa a possibilidade de um novo modelo de corpo político e como a criação das Constituições se estabelecem como enraizamento da fundação do corpo político na História. Na primeira parte desse momento da pesquisa, seremos movidos por alguns questionamentos: O que é realmente o corpo político em Arendt e como ele se configura? Como o corpo político, na concepção arendtiana é constituído; e quais são os elementos que o compõem? Acentuaremos nesse último capítulo a necessidade recorrente, tanto na França, quanto na América, de estabelecer assembleias constituintes e de convenções especiais com o objetivo único de esboçar uma Constituição. Estando a fundação acontecendo, surge o problema: como ela deverá perpetuar-se na História? Nossa pretensão nessa segunda parte do quarto capítulo é focar nossas análises no tema da Constituição para explicitarmos de que maneira ela se estabelece como um momento de fixação da fundação no tempo.

A abordagem que será feita, de maneira alguma, irá se esgotar em tudo que apresentaremos a respeito da fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt. O resultado daquilo que for apresentado, certamente contribuirá com estudos posteriores.

CAPÍTULO I

Natalidade e Fundação

Birth and action, in other words, break up the fixed, known patterns of cause and effect that, if we were to believe some scientific and metaphysical schools, otherwise seem to rule the processes of nature and life. In Arendt's words, 'action has the closest connection with the human condition of natality; the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting.' And acting, so construed, is the seat of freedom in human life.

By Jonathan Schell¹⁹

Considerando que o interesse central de nossa pesquisa é explicitar como se processa a fundação do corpo político²⁰ no pensamento de Hannah Arendt, faz-se necessário em um

¹⁹ SCHELL. A Politics of Natality. In: Social Research. *Hannah Arendt's the origins of Totalitarianism: Fifty Years Later*, p. 464.

²⁰ Podemos considerar o termo corpo político como uma metáfora? Corpo político tornou-se um termo muito utilizado em assuntos de filosofia e ciências sociais que parece, à primeira vista, distante daquilo que normalmente denominamos de metáfora. Vários são os entendimentos que giram em torno da palavra corpo. Segundo Régis Joliver, em seu vocabulário de Filosofia, corpo é "Tudo o que cai debaixo dos sentidos, todo ser que resulta da união de uma matéria e de uma forma (ex: a água como resultado da síntese de O e 2H), o organismo humano ou animal em oposição à alma." [JOLIVER. *Vocabulário de Filosofia*, p. 57]. De acordo com Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, corpo significa: "1- A substância física de cada homem ou animal. 2- Cadáver. 3- A parte do organismo humano e animal formada pelo tórax e pelo abdome. 4- A parte central ou principal (de um edifício, de um veículo, etc.). 5- Qualquer objeto material caracterizado por suas propriedades físicas. 6- Tamanho do caráter ou do tipo. 7- Grupo de pessoas consideradas como unidade ou como conjunto organizado. 8- A parte principal de uma idéia, de uma doutrina, de um texto." [BUARQUE de OLANDA F. *Minidicionário da língua portuguesa*, p. 187]. Arendt em *A vida do espírito* se refere ao uso da metáfora, dizendo: "A linguagem, prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis" (ARENDDT. *A vida do espírito*, p. 84). Para Fábio Abreu Passos, Arendt se utiliza da metáfora no sentido de ponte para solucionar o problema do abismo existente entre faculdades espirituais e o mundo das aparências. Para esse comentador de Hannah Arendt essa ponte permitida pela metáfora torna manifesto o pensar. A esse

primeiro momento demonstrar que, segundo a nossa autora, a natalidade é uma categoria de significado político inerente à condição humana e que é devido a ela que o homem se revela como um ser capaz de aventurar-se na fundação de novas realidades políticas. Por essa razão, a nossa intenção nesse primeiro capítulo de nosso trabalho de pesquisa é explicitar o que Arendt compreende e admite como natalidade, enquanto categoria de potencialidade política, bem como a sua ligação com a tópica da fundação.

Hannah Arendt busca na filosofia de Agostinho a sua âncora para abordar o tema da natalidade. De acordo com Julia Kristeva, Arendt parece privilegiar o Agostinho filósofo, em detrimento do teólogo. É o tema da vida, por intermédio do amor, que estrutura a tese²¹ de Arendt sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Nessa sua obra, o que Arendt assinala é o anúncio de um outro aspecto da vida, ou seja, uma vida que não é a vida eterna, mas trata-se da vida que acontece no e pelo nascimento.²²

Referir-se à categoria da natalidade²³ como parte inicial da pesquisa é trabalhar no sentido de reunir abordagens arendtianas que se traduzem como um momento capaz de reunir condições para uma compreensão daquilo que a autora considera como temas que se interligam. É o caso da relação entre natalidade e fundação. Para isso, a tópica da fundação de

respeito, ele afirma: “a metáfora serve de ponte sobre o abismo existente entre o mundo das atividades espirituais básicas e o mundo das aparências, tornando manifesto o pensar.” (PASSOS, F. A. *O nunc stans* – lacuna possibilitadora da atividade do pensar na filosofia de Hannah Arendt. In: *I Encontro de Pesquisa em Filosofia*. UFMG, 2003). Uma metáfora possui significados. A expressão corpo político trata de uma realidade institucional que no caso de Hannah Arendt exprime tipos de regimes políticos. Nesse sentido, podemos falar de corpos políticos autoritários ou democráticos. O termo corpo político que, a priori poderia ser tratado somente como metáfora, é para Arendt, quando a mesma se refere a um tipo de estado-conselho, deveria ser um organismo palpável “ajustado às mais diversas espécies de federações, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente.” (ARENDR. *Crises da República*, p. 201). Mas, mesmo que o tipo de corpo político almejado por Arendt não se constitua ainda uma realidade, ou seja, não tenha ocorrido a transferência – a *metapherein* para o mundo sensível do domínio público, ela nos adverte: “Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no encaixe da próxima revolução.” (*Ibidem*, p. 201).

²¹ A tese doutorado de Hannah Arendt intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* foi publicada em língua portuguesa pelo Instituto Piaget.

²² KRISTEVA. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras*, p. 43 - 44.

²³ É evidente a influência do pensamento de Agostinho no conceito de natalidade trabalhado por Hannah Arendt. A esse respeito, salienta Adriano Correia: “O que Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreender a existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade. Ainda que o próprio conceito de *natalidade* não tenha sido desenvolvido na tese,

um novo corpo político aparece como necessidade de uma investigação capaz de traduzir melhor essa relação.

Evidencia-se a necessidade que temos em dedicarmos essa parte inicial de nosso trabalho de pesquisa ao tema da natalidade enquanto categoria de significado político, segundo a interpretação arendtiana. Ao expor a categoria da natalidade, enfatizando a sua dimensão potencialmente política, estaremos lançando fundamentos teóricos para uma compreensão do fenômeno revolucionário descrito por Arendt, bem como a respeito do processo de fundação do corpo político em seu interior. Assim, reforça-se a pertinência desse propósito inicial de nossa pesquisa, ou seja, o de demonstrar que a análise da natalidade em Hannah Arendt se concretiza por meio de acontecimentos como aqueles denominados de Revoluções Francesa e Americana. É por isso que nesse primeiro capítulo de nossa Tese, abordaremos a questão da natalidade enquanto categoria de significado político inerente à condição humana e, em um segundo momento, trataremos a respeito da potencialidade da natalidade no que tange à sua função de propiciar um novo começo na História, isto é, explicitaremos como ela se traduz como fundação de novas realidades políticas.

1.1- O significado político da categoria da natalidade

todo o contexto em que o tema se desenrola posteriormente já se encontra delineado, a ponto de Arendt acrescentar o termo nas revisões feitas na década de 1960.” (CORREIA. *Hannah Arendt*, p. 19 - 20).

Por diversos momentos, em muitas de suas obras,²⁴ Arendt afirma que o homem é começo. Entretanto, modelos de dominação, como o totalitarismo, exemplificados pela nossa autora nas experiências nazistas e stalinistas, objetivam aniquilar a capacidade humana de criar espaços públicos. Pois a principal obra dos regimes totalitários foi a destruição do espaço público,²⁵ no qual foi produzido um tipo de corpo político antagônico a todo tipo de estrutura organizacional de cunho democrático. O corpo político totalitário suprimiu a liberdade e a pluralidade e, conseqüentemente, condenou as suas vítimas ao isolamento. O isolamento priva o homem da experiência do espaço público.²⁶ Portanto, sem a experiência do espaço público, não há efetivação da vida do homem no seio da esfera pública.

No cumprimento de sua tarefa de dismantelar os espaços públicos, o totalitarismo criou um corpo político em que o lugar das leis positivas foi tomado pelo instrumento do terror total.²⁷ O terror, como um dos instrumentos utilizados pelos regimes totalitários, tanto no nazismo como no stalinismo, teve como objetivo destruir o chamado “inimigo objetivo.” Em outras palavras, objetivou-se na ação do terror propagar a força da natureza e da História

²⁴ A obra arendtiana que melhor aborda o tema da natalidade é a *Condição Humana*. Escrita em 1958, nela Arendt aborda sobre a ação humana e a busca da possibilidade de um mundo não totalitário nos recursos da resistência e renascimento contidos na própria condição humana. Trata-se de uma investigação que tem como objetivo identificar os traços duráveis da condição humana, isto é, os traços menos vulneráveis às vicissitudes da época moderna. Paul Ricoeur considera essa obra arendtiana como uma antropologia filosófica que é concebida como uma distinção entre trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação (*action*) e que deverá, portanto, segundo ele, ser avaliada do ponto de vista temporal da durabilidade dessas três atividades humanas fundamentais, para compreender melhor o propósito de Hannah Arendt de recuperar a capacidade de iniciar algo de novo. Ver prefácio à edição francesa, p. X – XI: *La condition de L' homme moderne*, Calman – lévy, 1961 (Reeditado em 1983 com prefácio de Paul Ricoeur). Todavia, o processo da ação significa para Arendt um processo de nascimento. Faz-se necessário recorrer à concepção arendtiana de natalidade, ressaltando as suas raízes agostinianas. É pertinente demonstrar a influência da categoria da natalidade em Agostinho, interpretada por Hannah Arendt, principalmente quando esta categoria é transportada para o campo da fundação na modernidade.

²⁵ O espaço público tal como Hannah Arendt o compreende é algo que se situa no mundo. Ele não é propriamente uma instituição oficial. Trata-se de um espaço que se traduz enquanto espaço da união entre indivíduos. Daí, ele ser muito mais que o estabelecimento físico. É nesse espaço que o mundo se revela até mais que o simples debate sobre o mundo comum. Anne Marie Roviello também considera o espaço público como algo que não se resume ao simples debate sobre o mundo comum. Para ela, o espaço público deve ser o lugar onde se encontram reunidos vários indivíduos. Por isso: “O debate político não é simples debate sobre o mundo comum, ele é a constituição mesma da comunidade do mundo, o mundo comum relevando a ele mesmo, ou instituindo a questão que ele é em si mesmo. Neste sentido, um espaço político pode se abrir em todo lugar onde se encontram reunidos vários indivíduos.” (ROVIELLO. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 226).

²⁶ Sobre a dissolução do espaço público, ver CARVALHO. Maria helena S. *A dissolução do espaço público no pensamento político de hannah arendt*. Belo horizonte: UFMG, 2002 (Dissertação de mestrado em Filosofia. Linha de pesquisa – Filosofia Social e Política).

eliminando os inimigos objetivos quer fossem de classe, quer fossem de raça. Isso significa que aqueles que não concordassem com as ordens impostas pelo regime, ou se enquadrassem como raça odiada ou ainda como classe indesejada, eram automaticamente considerados inimigos objetivos. É a reflexão arendtiana a respeito da natureza do terror que demonstra o quanto esse instrumento de governo contribuiu para que o totalitarismo fosse um acontecimento inédito quando comparado a outras formas de opressão política, como o despotismo, a tirania e a ditadura.²⁸

Para Hannah Arendt, o totalitarismo, destruiu todas as tradições legais e políticas dos países onde ele se instalou, transformou classes em massas, partidos em movimentos de massa, substituiu o poder do exército pelo da polícia e criou uma política externa de domínio mundial. Para tanto, utilizou-se do terror.

Apoiando-se na obediência à lei da História e à lei da natureza, o totalitarismo analisado sob o ponto de vista de Arendt fez com que todas as leis se transformassem em leis de movimento.

Na interpretação do totalitarismo nazista, a crença na necessidade de movimentar-se de uma maneira impulsionada pela lei da natureza, apoiava-se na idéia de Darwin de que o homem é produto de uma evolução natural que não termina no estágio atual em que se encontra a espécie dos seres humanos. Nessa perspectiva, para o totalitarismo alemão, os arianos eram concebidos como aqueles seres humanos, cujo estágio apresentava-se em um momento de evolução natural mais avançado.

²⁷ ARENDT, *Origens do Totalitarismo*, p. 516.

²⁸ De acordo com Newton Bignotto, o último capítulo do *Origens do Totalitarismo* é a referência mais importante. “Nesse texto Arendt se esforça para mostrar que o que ela chama de totalitarismo é uma ‘novidade radical’ na história, não podendo ser compreendido com as categorias que até então nos serviam para pensar o funcionamento dos diversos regimes, aí incluídos a tirania e os despotismos. A partir dessa constatação, é possível para ela falar dos mecanismos de dominação inventados pelos regimes em questão como de algo que nunca havia servido de fundamento para qualquer experiência política da humanidade.” (BIGNOTTO. *Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt*. In: _____ & MORAIS (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 112).

No entendimento do totalitarismo bolchevista, o movimento se estendeu admitindo ser a luta de classes a expressão da lei da História. Por esse ponto de vista, a lei da História se apóia na noção de Karl Marx de que a sociedade é produto de um movimento dialético, capaz de se extinguir por si mesmo. Arendt recorda que, para Engels, Marx seria o “Darwin da História.”²⁹

Em termos de evolução, o movimento da História e o da natureza se apresentam como sendo um só. Nesse sentido, a lei passa a ser a expressão desse movimento. Uma vez que coube ao terror total converter em realidade a lei do movimento da História ou da natureza, esse instrumento de governo, independentemente de toda oposição, chega a um ponto em que ninguém lhe barra o caminho. O terror, nesse caso, passa a ser um instrumento de governo que reina totalmente e se constitui como a essência do domínio totalitário. Pois é ele a própria realização da lei do movimento.³⁰

O terror totalitário faz com que todos se tornem Um-Só-Homem, isto é, a investida desse instrumento de governo é no sentido de transformar a todos em uma humanidade única. É, diante disso, que o terror constitui-se como um elemento de suporte do regime totalitário que destrói o espaço da pluralidade³¹ entre os homens.

Um outro instrumento usado pelo totalitarismo na investida contra o espaço público foi a ideologia: assim, segundo Arendt, coube a esta forma de manipulação o papel de sustentáculo da imagem dos líderes totalitários. A ideologia é tudo aquilo que o sistema

²⁹ ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 517.

³⁰ *Ibidem*, p. 517.

³¹ Laure Adler comenta que para Hannah Arendt “a política repousa num fato: a pluralidade humana. Arendt, que retoma suas teses sobre a diversidade, desenvolvidas no final de *Origens do Totalitarismo*, afirma que a política, para voltar a ser nobre e confiável, deve repousar sobre os homens e não sobre uma teoria do homem. Ela pretende reabilitar a política como forma de organização do mundo que se encarregaria da igualdade, portanto, da diversidade de cada homem, e não de todos os homens. Recusa o modelo da família como princípio de organização. Evoca a necessidade de refletir em termo de representação de uma história do mundo e define a humanidade essencialmente pela pluralidade. Pela primeira vez, Hannah coloca em forma e por escrito o que constituirá a partir de então o fio condutor de suas pesquisas posteriores, tanto em filosofia quanto em história: essa idéia, fundamental em sua obra, de que a política nasce no espaço *entre* os homens, portanto, em algo de fundamentalmente exterior ao homem. Impossível não ficar espantado com seu nível de perspectiva, sua atitude moral, sua recusa das modas e a originalidade de seu pensamento.” (ADLER. *Nos passos de Hannah Arendt*, p. 340).

totalitário precisava para guiar a conduta de seus súditos. Coube ao sistema aperfeiçoar as grandes potencialidades da ideologia. Dito de uma outra maneira, para que o totalitarismo pudesse atingir plenamente os seus objetivos, foi necessário o uso da ideologia.

Arendt explicita que a ideologia,³² tal como ela se apresenta no interior do sistema totalitário, não coaduna com o *logoi* que se traduz como um conjunto de discursos científicos a respeito da idéia. A ideologia analisada por Arendt não é também a essência eterna daquilo que se compreende como idéia em Platão e nem é também o princípio regulador da razão em Kant. Para a nossa autora, “uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma idéia.”³³ Se alguém se colocar como inimigo da lógica de uma ideologia não pode se enquadrar dentro do sistema que ela respalda. No caso dos regimes totalitários alemão e soviético, a lógica de uma ideologia fazia com que todos pensassem com a seguinte premissa: “só podemos ter razão com o partido e através dele, pois a História não nos concede outro meio de termos razão.”³⁴ Nessa perspectiva, se alguém fosse contrário à essa lógica, certamente seria considerado inimigo do partido. A ideologia cuidou de amparar um corpo político baseado na lógica da submissão ao sistema totalitário.

O corpo político criado pelo sistema totalitário, tal como foi exposto por Arendt em *Entre o Passado e o Futuro*, constitui-se como um tipo de organização, cuja imagem mais adequada parece ser a da estrutura da uma cebola.³⁵ Utilizando-se dessa linguagem metafórica, Arendt afirma que no centro do corpo político localiza-se o líder, que de dentro

³² A respeito do potencial da ideologia comenta Jonh L. Stanley: “Arendt Believes that ideologies as she defines them, ‘isms which . . . can explain everyting and every occurence by deducting [them] from a single premise’ are, like totalitarianism itself, unique to the modern age. Yet despite her belief that only Hitler and Stalin discovered their full potential, it is the ideologies themselves, rather than the psicology of the leader, which gives totalitarian terroe its impetus. But Arendt is wrong, I believe, in arguing for the newness of ideologies and in dissociating them from the passions of the leader – tyrant; for there is a strikiting parallel between the two.” (STANLEY. *Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt’s Origins of Totalitarianism*. In: reprinted from *The Review of Politics*, número 02: p. 14 – 15).

³³ ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 521.

³⁴ *Ibidem*, p. 521.

³⁵ ARENDT. *Entre o Passado e o Fuuturo*, p. 136.

tudo controla. E este controle não é feito nem de fora e nem de cima.³⁶ O totalitarismo radicaliza o tratamento dado à liberdade, pois, procura atingí-la na sua fonte, que se encontra no nascimento do próprio homem e na sua capacidade de começar de novo.³⁷

Se, por um lado, a experiência do totalitarismo procura aniquilar a liberdade humana de começar algo de novo³⁸ no mundo em que habitamos, por outro, devido à categoria da natalidade, somos possuidores da capacidade de poder começar algo espontaneamente. “A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana.”³⁹ A nossa autora teria introduzido uma nova categoria na teoria filosófica que trata do homem, ao dizer que a natalidade é, diferentemente da mortalidade, sem dúvida, a categoria central⁴⁰ do seu pensamento político.⁴¹ Imortalidade para Arendt significa a permanência no tempo.⁴² Diante disso, a investigação arendtiana visa, antes de tudo, voltar-se para os fundamentos do significado político da natalidade. A esse respeito, afirma a autora:

Os homens são equipados para a tarefa fundamentalmente lógica de construir um novo começo por serem eles próprios, novos começos, e portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento.⁴³

Evidencia-se que, em termos arendtianos, a ação política é concebida como um novo nascimento. Nascemos quando agimos em conjunto, ou seja, a ação conjunta é um tipo

³⁶ *Ibidem*, p. 136.

³⁷ ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 518.

³⁸ A esse respeito comenta Richard J. Bernstein em artigo intitulado *The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics*: “But it might be said that with the passing of totalitarian regimes and its aim of total domination, the threat of the elimination of human plurality, natality, and spontaneity has also passed—and the threat that human beings are being made superfluous. But this is not the way Arendt understood our situation in the twentieth century. These are less dramatically violent, but no less effective ways of distorting, repressing, and eliminating these characteristics of human life. (BERNSTEIN. *Not History, but Politics*. In: *Social Research*, p. 391).

³⁹ ARENDT. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 110; *A vida do espírito*, p. 267.

⁴⁰ Miquel Abensour salienta que “la nouveauté du geste philosophique d’Arendt, tient à l’affirmation que la natalité entretient en priorité un rapport fondamental à la politique, mieux, que la natalité est ni plus ni moins la condition de possibilité de la politique, de l’action politique. Autant la condition de mortalité et la valorisation philosophique da la mort éloignent les hommes de leur condition politique, autant la condition de natalité les en rapproche. Nous sommes des êtres politiques en tant qu’êtres natifs. (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* p. 128 -129).

⁴¹ ARENDT. *The Human Condition*, p. 09; *A Condição Humana*, p. 17.

⁴² *Ibidem*, p. 18.

nascimento político. Todavia, comparadas às outras atividades da *vita activa*,⁴⁴ pode-se dizer que a ação é a atividade política por excelência.⁴⁵

Percebe-se que se referir à ação, em termos arendtianos, é se dirigir ao território da política. A autora não apresenta uma abordagem da natalidade na ordem dos aspectos biológicos, restritos somente ao ato de vir ao mundo então compreendido como planeta Terra. Em outros termos, Arendt, no momento em que trata da categoria da natalidade como condição de possibilidade política, não se apóia naquilo que a caracteriza como uma questão meramente natural. Assim, a nossa autora se desvia de uma interpretação meramente biológica da concepção de natalidade, tomando um caminho que aponta para um conjunto de investigações voltadas para análises que são típicas do campo político. Nesse caso, o ser humano é um início, um começo, ou seja, ele mesmo é uma novidade, e por isso pode agir e iniciar algo no mundo, junto com os demais. Em termos arendtianos, a faculdade de agir se radica ontologicamente no fato de um dia termos nascidos.⁴⁶ Nesse sentido, a natalidade deixa de ser uma categoria meramente natural porque passa a ter implicação política a partir do momento em que o homem se insere no mundo. Quando dizemos que o homem é potencialmente político, não é o mesmo que afirmar que ele é um *zoon politikon* no sentido aristotélico do termo.⁴⁷ Arendt discorda da concepção aristotélica de que o homem é um

⁴³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 169.

⁴⁴ A ação necessita situar-se no domínio dos assuntos humanos. Em *The Human Condition* esse propósito de Arendt é assinalado com ênfase, como diz Adriano Correia: “Pensar o que estamos fazendo é, antes de tudo, considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do *animal laborans* para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre a esfera pública e privada, o referencial da polis; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica.” [CORREIA. Apresentação da tradução de “Labor, work, action” (Hannah Arendt). In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 335].

⁴⁵ ARENDT. *The Human Condition*, p. 9; *A Condição Humana*, p. 17.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 247; p. 259.

⁴⁷ Para Maria José Cantista, em Hannah Arendt: “Ser e ser político identificar-se-ão, pelo o que o conceito de cidadania cobrará um relevo e um alcance ontológico considerável (e talvez, discutível, ma medida em que ser e ser cidadão, parecem, afinal, identificar-se, ou, pelo menos, tender a uma tal identificação). A cidadania é o direito dos direitos: sem ela, o direito à segurança, à liberdade, à preservação da vida, à propriedade, ao bem estar, à paz de que Arendt se ocupou num comentário aos filósofos dos direitos humanos, são palavras vãs. Ontológico, antropológico e político no contexto arendtiano, são sinônimos.” [CANTISTA. O Político e o

animal político. Ela refuta a concepção aristotélica de que o homem ao nascer é lançado naturalmente para a vida em comunidade. O ser humano pode nascer e não viver em comunidade. O homem não nasce político, mas em condição de possibilidade política. Se por um lado Arendt discorda de Aristóteles quanto à sua crença de que o homem é naturalmente político, por outro, ela se filia à concepção agostiniana de que existe um potencial antropológico e ontológico do homem que revela a sua capacidade contínua para o começo.

Miquel Abensour comenta que a condição da natalidade presente no homem é a manifestação de sua natureza originária, e possui como tarefa abrir-se a uma infinidade de possibilidades suscetíveis de fazer surgir o novo no mundo. Na sua compreensão da condição humana a dimensão do nascimento afirma a sua qualidade originária, inicial e ontológica.⁴⁸

É na inserção no mundo no contato com as diferenças que o segundo nascimento acontece. “A política trata da convivência entre diferentes.”⁴⁹ Arendt acredita na singularidade de todo homem que nasce. A singularidade do homem se evidencia em função das singularidades dos outros seres. Dito em termos arendtianos, o homem é um ser singular entre os seres viventes que habitam o planeta, porque a sua pluralidade é paradoxal quando é posta em relação a outros seres com as singularidades que lhes são próprias. O que torna evidente essa distinção que faz do homem um ser singular em relação aos outros seres e a outros homens é a existência dos elementos do discurso e da ação.⁵⁰ O homem lida com as diferenças na teia das relações⁵¹ que ele estabelece no mundo no qual se insere. As diferenças entre os homens são também inerentes à nossa condição de animais humanos. Para o antropólogo

Filosófico no pensamento de Hannah Arendt. In: *Revista da Faculdade de Letras – Filosofia da universidade do Porto*. II Série, volume XV-XVI: p. 56 – 57].

⁴⁸ ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* p. 128 -129.

⁴⁹ ARENDT. *O que é Política?* p. 21.

⁵⁰ ARENDT. *The Human Condition*, p. 189.

⁵¹ Os homens vivem envoltos em uma teia de relações, onde o fator alteridade apresenta-se como uma situação capaz de exigir que haja comunicação entre eles. A comunicação entre os homens constitui-se como um elemento necessário à vida em sociedade, devido à existência da alteridade. Em termos arendtianos, ser diferente não significa ser outro. Pois, se existe o outro, então é possível fazer distinções entre uma coisa e outra. Essa alteridade é um aspecto importante do elemento pluralidade, que somente se evidencia onde há diferentes formas

François Laplantine, aquilo que os seres humanos têm *em comum* é a capacidade que eles possuem para se *diferenciarem* uns dos outros. Esta capacidade é demonstrada quando na elaboração dos costumes, no uso das línguas, nos modos de conhecimento, na criação de instituições e nos jogos profundamente diversos.⁵²

Ter a capacidade de lidar com as diferenças inerentes à condição do homem na Terra, demonstra o quanto o homem é potencialmente político. Porque “a política surge no *entre-os-homens*.”⁵³ Ela “surge no intra-espço e se estabelece como relação.”⁵⁴ Se o homem é capaz de se relacionar com o diferente numa relação *inter homines esse*,⁵⁵ sua potencialidade política está provada.

Francisco Ortega⁵⁶ se refere à noção arendtiana de *natalidade*, isto é, ao nascimento, comentando que essa noção constitui-se como o pressuposto ontológico da existência do agir, que só é possível se realizar se sairmos da esfera da segurança e nos confrontarmos com o novo, o aberto, o contingente. Pressupõe também que aceitemos o encontro e o convívio com novos indivíduos. Esse pressuposto ontológico se traduz no desafio do outro, do estranho e do desconhecido. Esse abrir para o outro é sem medo e sem desconfiança. Ele se apresenta como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, bem como de recriar o *amor mundi* e de reinventar a amizade.⁵⁷ Nesse

de singularidades. Pois é por meio da alteridade que o homem tem em comum uma ligação com tudo que existe e também com tudo que ele partilha e com tudo que ele vive.

⁵² LAPLANTINE. *Aprender Antropologia*, p. 22.

⁵³ ARENDT. *O que é Política?* p. 23.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁵ A esse respeito, comenta Celso Lafer: “Observo, em plena concordância com a recente leitura de Betânia Assy que, em *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt transpõe as categorias que elaborou em *A Condição Humana* – visibilidade, publicidade, comunicabilidade, do ato e da linguagem – para a sua reflexão fenomenológica sobre as atividades do pensar, do querer e do julgar. O público é, portanto, para Hannah Arendt, não apenas indispensável para a *vita activa*. É também o meio de evitar o solipsismo do Espírito e assegurar a sua conexão com o mundo uma vez que, dada a condição humana da pluralidade, viver é ‘estar entre os homens’ – *inter homines esse*.” (LAFER. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e condição humana*, p. 19).

⁵⁶ ORTEGA. *Amizade em Tempos Sombrios*. In: *Mulheres de palavra*, p. 28.

⁵⁷ Sobre o significado dessa amizade analisada por Arendt, comenta Eugênia Sales Wagner: “A amizade (*philia*), que permite aos amigos compreenderem ‘como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro,’ cria, do ponto de vista político, um espaço de compreensão entre aqueles que aí convivem, ainda que cada um observe o mundo a partir de uma perspectiva diferenciada. Ao desejar tornar amigos os cidadãos da *polis*, Sócrates manifestava convicção de que a humanidade de cada um é expressão do fato de que o mundo é o

caso, a natalidade se apresenta como condição de possibilidade de ação política que é provocada pelo *amor mundi*.⁵⁸ Adriano Correia diz que “Hannah Arendt compreendia o político antes de tudo como resultado do amor ao mundo.”⁵⁹

Por essas considerações a respeito do que Francisco Ortega compreende como pressuposto ontológico da existência do agir, constata-se que a natalidade em termos arendtianos, enquanto categoria potencialmente política, não é a natalidade concebida no âmbito biológico. Uma interpretação da concepção de natalidade em Hannah Arendt, feita por Jonathan Schell, também adverte sobre esse caráter não biológico dessa categoria. Schell se refere a uma política da natalidade - *a politics of natality*. Depreende-se daí que a interpretação arendtiana da categoria de natalidade se estende para o território da ação política, portanto, ela não se limita à perspectiva de ordem natural ou biológica. É por esse motivo que se torna pertinente explicitar o significado político do tema da natalidade. Para isso, torna-se necessário lançar mão das abordagens feitas pela nossa autora, no que tange ao conjunto dos fundamentos que a faz admitir que a natalidade é uma categoria potencialmente política, bem como as razões apresentadas por ela quando a mesma distancia esse tema do seu aspecto meramente biológico.⁶⁰

mesmo mundo para todos, ainda que se abra de um modo diferente para cada cidadão. O que a amizade instaura é a comunidade: indivíduos diferentes tornam-se parceiros iguais. É a amizade em sentido político, que compreende à *philia politike* aristotélica, que instaura um mundo comum *entre* os cidadãos – o mundo que aproxima e separa os cidadãos.” (WAGNER. E. S. *Hannah Arendt: Ética e Política*, 30).

⁵⁸ O *amor mundi* é uma tópica importante para uma melhor explicitação daquilo que se pode compreender como condição humana no pensamento de Hannah Arendt. Esse tema não será abordado nesse nosso trabalho, porque ele não faz parte das abordagens que visam demonstrar os objetivos do foco central de nossa pesquisa. Esta é uma situação que não desmerece o valor da complexidade de seu conteúdo.

⁵⁹ CORREIA. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição Humana*, p. 226.

⁶⁰ Nesse sentido, percebe-se o quanto é relevante no âmbito do pensamento arendtiano lançar mão de uma filosofia da natalidade. Essa filosofia teria como pressupostos, para a sua elaboração, a experiência do extraordinário, do inusitado e da espontaneidade. Nessa perspectiva podemos dizer que ocorre uma aproximação entre Kant e Agostinho, como adverte Arendt: “And had Kant known of Augustine’s philosophy of natality he might have agreed that the freedom of a *relatively* absolute spontaneity is no more embarrassing to human reason than the fact that men are *born* – newcomers again and again in a world that preceded them in time.” (ARENDR. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 110; *A vida do espírito*, p. 267).

Para Hannah Arendt, a inserção dos seres humanos no mundo público se realiza por meio do uso da palavra e do exercício da ação.⁶¹ Portanto, essa inserção é como um segundo nascimento. Em termos biológicos, não há como existir dois nascimentos. Nesse sentido, um segundo nascimento só é possível no interior do mundo público. Dito de um outro modo, é na instância do espaço público que ocorre, por meio da palavra⁶² e da ação, que acontece uma série de nascimentos contínuos.

De acordo com Françoise Collin⁶³ nascer significa aparecer pela primeira vez. Todas as vezes que aparecemos em público, passamos a fazer parte da coletividade humana. O ato de inserção no coletivo humano é uma rememoração deste ato originário. É devido ao fato de aparecer pela primeira vez que nos tornamos públicos. O ato de nascer é a afirmação da presença de cada um de nós. Nascer é nos afirmarmos como seres falantes e agentes na coletividade, é o *inter-ser*. Devido a esse tipo de entendimento, nota-se que a categoria de natalidade assinalada por Arendt, se estende muito além daquilo que se compreende como natalidade natural.

⁶¹ Hannah Arendt em sua obra *A Condição Humana* faz inúmeras referências ao importante papel da fala, da ação em meio à pluralidade. Tratam-se de elementos que são vividos no interior da *polis*. Essa referência acontece por meio do recurso arendtiano ao paradigma da antiga *polis* grega. A nossa autora parece não cesar de insistir na articulação entre a fala e ação voltadas para a pluralidade. Assim ela se expressa: “A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente <<objetivo>>, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procede seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que portanto as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva.” (ARENDDT. *The human Condition*, p. 182; *A Condição Humana*, p. 195).

⁶² O uso da fala era uma realidade presente na vida da antiga *polis* grega, isto é, nela a sua utilização era constante, ou seja, ocorria no seu dia a dia. Hannah Arendt remonta à Grécia para explicitar a forma especificamente política de falar. (ARENDDT. *Filosofia e Política*. In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política*, p. 91). Para a nossa autora, essa forma de falar se dava pelo uso da persuasão. Pois, no espaço do mundo político-cultural grego, a persuasão era considerada uma arte. Nesse caso, os argumentos políticos procediam por meio do uso da persuasão. A palavra persuasão é relacionada à deusa *Peithô*, pois dela deriva o verbo *peithein*, que significa persuadir. O verbo *peithein* era sinônimo “de discurso convincente e persuasivo tido pela tradição grega como forma tipicamente política de falarem às pessoas umas as outras.” (ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, 227). Temos como exemplo de valorização da fala na Antiguidade clássica, além da persuasão efetuada pelos gregos, a retórica romana. Para os romanos ela era de uma importância considerável.

⁶³ COLLIN. *Du prive et du public. Les cahiers du Griff*, p. 56 – 57.

Se o entendimento da concepção natural de natalidade não se enquadra naquilo que Arendt compreende como natalidade política.⁶⁴ Nesse caso, somente a natalidade assinalada como categoria política, pode explicar a garantia de continuidade da vida. O surgimento de uma nova ordem política, significa a realização de um segundo nascimento. A esse respeito, nos adverte Jonathan Schell:

Na medida em que a extinção – o fim não de um indivíduo, mas das espécies – é uma segunda morte que, quando concretamente definido, significa o fim do nascimento, a fundação de uma ordem política que garanta a continuidade da vida seria um verdadeiro “segundo nascimento” – um renascimento – pelo qual esta segunda morte foi derrotada.⁶⁵

Percebe-se que onde existe vida, existe nascimento. Há uma ordem biológica que garante o princípio dos ciclos vitais das espécies que habitam o nosso planeta. A natalidade é uma categoria que não se processa da mesma maneira em todos os seres vivos. Nesse sentido, a natalidade, quando concebida como uma categoria que vai além do ato do nascimento biológico, se estabelece por uma concepção de significado político inerente à espécie humana. No ato do nascimento, em sua dimensão biológica, chegamos a esse mundo, quando no momento oportuno, somos levados por um conjunto de contrações a rompermos com os limites da vida intrauterina e, conseqüentemente, somos então lançados, por causa dessas contrações, à luz do mundo exterior. Em se tratando de natalidade do ponto de vista de aspectos biológicos, os animais passam a conhecer a luz do mundo pelo ato do nascimento, atividade natural que marca o fim dos laços do filho com a sua antiga morada no útero materno. Mas, em termos arendtianos, ao contrário de alguém que vem a este mundo no momento em que ele rompe com o espaço da vida uterina e passa então a vivenciar a luz exterior, nascer significa lançar-se em uma série de ações necessárias que são capazes de

⁶⁴ Sobre alguns pressupostos de uma filosofia da natalidade em Hannah Arendt, ver obra de Patrícia Bowen-More intitulada *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, St martin's Press, 1989.

⁶⁵ SCHELL. *Politics of Natality*, p. 461. In: *Social Research*, vol. 69, nº 2 (summer 2002).

transformar o mundo. É nesse sentido que, para a nossa autora, a ação é a efetivação da condição humana da natalidade.⁶⁶

É a partir dessa linha de interpretação adotada por Hannah Arendt que podemos perceber que a natalidade não pode ser considerada como uma categoria que se apóia somente no âmbito do preceito natural.⁶⁷ É, por essa razão, que o nosso propósito é o de reforçar que o significado de natalidade em termos arendtianos se dá no âmbito da análise da ação política. Nessa perspectiva, Paul Ricoeur, citado por Françoise Collin, escreve:

Este recurso ao tema da natalidade nos confunde mais do que nos ajuda na nossa justificativa da definição proposta em torno do poder. A natalidade, o nascimento, o ser nascido: essas palavras são tiradas do âmbito da biologia, enquanto todo pensamento político é retirado do campo do fenômeno supramente humano. Nesse sentido, sem antecedente político, mesmo a violência é estritamente humana, malgrado essas tenebrosas razões da agressividade.⁶⁸

A natalidade é uma condição do homem político, isto é, ela está presente na vida do homem, cuja natureza é potencialmente política (*bios politikos*). Ricoeur parece nos apresentar a natalidade como uma condição pré-política, algo que não se distancia da concepção arendtiana da natalidade como categoria potencialmente política. Nesse sentido, o tema da natalidade em Hannah Arendt possui uma interpretação de caráter político, ou seja, trata-se de um elemento inerente à nossa condição de *homo politikos*. Em se tratando de

⁶⁶ ARENDT. *The Human Condition*, p. 178; *A Condição Humana*, p. 191.

⁶⁷ Por não se apoiar somente no âmbito do preceito de ordem natural, a condição humana da natalidade é explorada por Arendt no âmbito de suas análises a respeito da educação. Nesse sentido, a natalidade é uma categoria que se apresenta como essencial para o exercício da educação. Essa concepção se ampara no fato de que é por via da natalidade que novos seres humanos vivem no mundo, sempre velho desde a perspectiva deles. É por isso que a tarefa de educar em termos arendtianos é a de preparar “os novos”, os recém-chegados, para o seu segundo nascimento. Diz a autora: “O que nos diz respeito, e que não podemos delegar às ciências específicas da pedagogia, é a relação entre adultos e crianças em geral, ou, para colocá-los em termos ainda mais gerais e exatos, nossa atitude face ao fato da natalidade: o fato de todos nós virmos ao mundo ao nascermos e de ser o mundo constantemente renovado mediante o nascimento.” (ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 247). Nesse caso, recomenda-se a leitura do Debate com Mèlich e Barcena: *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Paidós, 2000.

⁶⁸ RICOEUR *apud* COLLIN. Agir e donné. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 42 - 43.

assuntos políticos em termos arendtianos, o tema da natalidade, na sua dimensão política, aparece como um tema a ser abordado no universo da condição humana.

Trataremos nas linhas que se seguem sobre o significado dado por Arendt à palavra ação, que conseqüentemente encontra-se radicada ontologicamente na natalidade. Demonstraremos em seguida a reinterpretação que Arendt faz da concepção agostiniana da natalidade e, posteriormente, explicitaremos como a nossa autora lida com a questão do processo enquanto elemento fundamental para o significado político da categoria da natalidade.

É específico de Hannah Arendt, quando ela aborda determinados temas, utilizar-se de recursos que se voltam para o sentido originário das palavras. A nossa autora faz parte de uma tradição de filósofos que em suas abordagens enfatizam as raízes dos conceitos empregados por eles, utilizando-se de significação lingüística. Heidegger⁶⁹ é um expoente que pertence a esse tipo de tradição filosófica que lança mão desse artifício, ou seja, esse pensador busca na etimologia das palavras os elementos para a interpretação de conceitos.

De acordo com Elizabeth Young-Bruehl,⁷⁰ Arendt denominou o seu método filosófico de “análise conceitual.” Esse método possui a tarefa de descobrir “de onde vêm os conceitos.” Ora, um método caracterizado dessa maneira, recorre à ajuda da filologia ou da análise lingüística para retrazar o caminho dos conceitos políticos se dirigindo até as experiências históricas concretas e políticas. Esse tipo de caminho que a nossa autora se propunha a percorrer era no sentido de buscar a origem dos conceitos dessas experiências históricas e

⁶⁹ Martin Heidegger, filósofo contemporâneo alemão, foi professor de Hannah Arendt na universidade de Marburg, quando ela tinha somente 18 anos de idade. Atualmente, ambos são considerados gigantes intelectuais do século XX. No que tange à relação entre Arendt e Heidegger a respeito da natalidade política, diz Elizabeth Young-Bruehl: “Hannah Arendt trouxe a ‘natalidade’ para a luz conceitual em seu trabalho posterior, resgatando-a da negligência filosófica. Nisso se afastou de Heidegger: para ele a mortalidade, era a condição existencial crucial. Heidegger não se preocupou com a ação ou, em geral com o âmbito político. Hannah Arendt foi muito influenciada pelas descrições da vida cotidiana em *Ser e Tempo*, mas achavam que elas não iam longe o bastante. Heidegger apresentou o “lançar-se” do homem em direção à morte, seu precipitar-se de cabeça para o futuro que vem em sua direção, mas não apresentou a força do passado, a presença de inícios” (YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 431).

⁷⁰ YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*, p. 286.

políticas concretas. Nessa investida, Arendt se apresenta como capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastava de suas origens, como também mapear a variedade de conceitos através do tempo, que conseqüentemente marcaram pontos de confusão lingüística e conceitual.

Hannah Arendt apresenta o sentido original da palavra ação, apoiando-se em um recurso que se faz a partir das tradições lingüísticas grega e romana. Dessa maneira, Arendt nos situa no âmbito de um tipo de pensar e traduzir palavras que certamente não nos faz perder de vista significados construídos dentro do contexto das tradições grega e romana. A experiência dos mundos grego e romano da Antigüidade é impregnada de uma certa relevância devido ao fato de se constituírem como pilares da cultura que envolve a História do pensamento ocidental. Daí, a pertinência desse tipo de recurso adotado por Hannah Arendt: recorrer ao sentido original do significado das palavras não deixa de ser um instrumento capaz de possibilitar o resgate de algo perdido no desenrolar dos acontecimentos que envolvem os processos históricos. Esse tipo de resgate revela a importância dada por Hannah Arendt ao recurso do sentido do verbo agir em suas origens etimológicas.

Para Hannah Arendt, o verbo agir no seu sentido mais geral significa tomar iniciativa, isto é, iniciar. O termo iniciar é indicado pela palavra de origem grega denominada *archein*, que é o mesmo que começo ou ser o primeiro. Dito de uma outra maneira, para a autora, o termo grego *archein* significa iniciar e comandar, isto é, ser livre.⁷¹ O verbo grego *archein* é correlato ao verbo *prattein* que significa atravessar, realizar e acabar. Diferentemente das línguas modernas, o latim e o grego concebem as palavras *archein* e *prattein* a mesma correlação no que se refere à designação do verbo agir, embora sejam palavras diferentes. Esses dois verbos gregos correspondem a dois verbos latinos: *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere* que significa conduzir. A autora assinala que o uso desses dois verbos é para

⁷¹ ARENDT. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política*, p. 122.

demonstrar que a divisão da ação se dá em duas partes: o começo que é feito por uma só pessoa e a realização a qual muitos aderem para conduzir, acabar e levar a cabo o empreendimento. Por essa forma de entendimento *prattein* e *gerere* passam a designar a ação em geral.⁷² Ambos os verbos revelam a necessidade do agir humano voltado à perspectiva do começo.

Percebe-se que, no que diz respeito ao recurso arendtiano relativo à noção grega do termo agir, nos é apresentado o sentido do agir humano como começo. Por esse ângulo, compreende-se que o agir é um tema amparado na tradição lingüística grega e significa tomada de iniciativa. Agir significa algo voltado para instauração do novo, isto é, sua tarefa consiste em criar novidades em um mundo considerado por Hannah Arendt como o *habitat* natural da espécie humana.⁷³ O recurso assumido por Hannah Arendt, através do viés da tradição grega, demonstra que se trata de uma investigação em que se aplica ao termo iniciar uma configuração política em seu conteúdo. Tal recurso considera que a política, a partir da concepção assumida por Hannah Arendt, pode ser somente fruto da ação humana, diferentemente de qualquer outra espécie que habita o planeta Terra.

A autora diz que, em alguns casos, o termo agir possui o significado de “governar,” que, em outras palavras, pode ser descrito como algo capaz de imprimir movimento a alguma coisa. Nesse sentido, agir assemelha-se ao significado original vindo da tradição romana. Vinculado à tradição da antiga Roma, o significado do agir ampara-se no termo latino *agere*.⁷⁴ Evidencia-se que esse recurso utilizado por nossa autora ao termo latino sobre o significado do agir humano comporta o sentido da ação sob o ponto de vista do ato entendido como movimento. O termo latino *agere* entendido como movimento tem o mesmo significado de

⁷² ARENDT. *The Human Condition*, p. 189; *A Condição Humana*, p. 202.

⁷³ ARENDT. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política*, p. 141.

⁷⁴ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

desencadeamento de um processo.⁷⁵ *Agere*, então compreendido como um termo originalmente de língua latina, é um verbo de tradição romana, cujo conteúdo se pauta no ato de movimentar. Partindo desse ponto de vista, evidencia-se que o sentido da palavra ação encontra-se relacionado à atitude de provocar movimento a alguma coisa e que, portanto, é algo típico do comportamento daqueles que possuem a tarefa de governar e daqueles que se dispõem a discutir e a deliberar no âmbito do espaço público. Um dos resultados que se pode obter dessa análise feita por Hannah Arendt é que se torna pertinente empregar o termo latino *agere*, adaptando-o ao exercício de movimentar, quando se trata de funções relativas a algum tipo de exercício relacionado a diferentes formas de governo e a diferentes formas de participação política.

Um outro recurso adotado por Arendt pode ser percebido quando ela lança mão da filosofia de Agostinho com o objetivo de reinterpretar, do pensador da Patrística,⁷⁶ a sua visão de natalidade. Na parte conclusiva de sua obra intitulada *As Origens do Totalitarismo*, diz que “o começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem.”⁷⁷ Dito de uma outra maneira, o homem é

⁷⁵ARENDDT. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: ABRANCHES. *A Dignidade da Política*, p. 122.

⁷⁶ A Patrística é um momento da História da Igreja que se firma como caracterizado pelo surgimento de uma teologia cristã com bases na filosofia grega, nos ensinamentos e tradição da Igreja Primitiva. Nesse período vários padres se destacaram como formuladores da ortodoxia das Igrejas cristãs ocidental e oriental. No entendimento de Tiago Adão Lara “Agostinho é sem dúvida, no Ocidente, o Padre mais brilhante, ainda que não possamos esquecer figuras importantes como as de Ambrósio e de Jerônimo, seus contemporâneos; Leão I e Gregório I, posteriores a Agostinho. (LARA. Curso de História da Filosofia: a Filosofia nos Tempos e Contratempos da Cristandade Ocidental, *Coleção: Caminhos da Razão no Ocidente*, p. 31). Hannah Arendt na introdução de sua tese de doutorado intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, faz menção à herança do Novo Testamento (ao mandamento do amor e a São Paulo) às filosofias gregas e neoplatônicas como influenciadoras do pensamento agostiniano: “Santo Agostinho tenta compreender o amor e procura dizer qualquer coisa sobre o mesmo, introduzindo sempre pelo menos o amor ao próximo, se bem que a questão da importância do próximo se transforme numa crítica do conceito dominante de amor, da posição do homem em relação a si e a Deus (é dito: ‘Deves amar o próximo como a ti mesmo, e só o fazes porque és obrigado por Deus e pelo seu mandamento). Essa crítica nunca significa uma crítica absoluta a partir de um ponto de vista filosófico ou teológico fixo, é apenas uma mera crítica, porque este conceito de amor é suposto ser um conceito cristão. Cristão significa, por outro lado, nada mais do que paulino, visto que, em Santo Agostinho, vida e pensamento, por mais que sejam efetivamente religiosos e não sejam determinados por influências gregas e neoplatônicas, são-no sobretudo a partir de São Paulo, tal como o próprio Santo Agostinho reconhece na obra *Confissões*.” (ARENDDT. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, p. 8).

⁷⁷Arendt doutorou-se com uma tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, sob a orientação de Karl Jaspers. Elizabeth Young-Bruehl afirma que “A tese de doutorado de Hannah Arendt *Der Liebesbegriff be*

livre para começar e ele é um animal que foi criado para esse propósito. Esta é uma colocação que Hannah Arendt remete à filosofia de Agostinho.⁷⁸ Tal afirmação significa que o homem, ao nascer, é a garantia desse começo, ou seja, cada um de nós possui a capacidade de garantir o surgimento da novidade no mundo. Se formos criados para o começo, temos, evidenciado em nós, uma motivação inicial que impulsiona a nossa capacidade para começar, isto é, a nossa capacidade de fundar o novo.

O recurso adotado por Arendt em relação à concepção agostiniana de natalidade caminha no sentido de transpor essa categoria para o campo da filosofia política. Elizabeth Young-Bruehl apresenta uma sinopse a respeito da tese de Hannah Arendt: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho (Der Liebesbegrif)*, onde sugere demonstrar como essa obra se relaciona com as preocupações políticas e filosóficas posteriores de Arendt.⁷⁹

Constata-se que a intenção da autora é voltar-se para a dimensão política da categoria da natalidade, assumindo considerações feitas por Agostinho, pois esse é o filósofo cristão no qual Arendt se baseia para obter apoio a partir de uma análise a respeito do sentido político da categoria da natalidade. A nossa autora reinterpreta a concepção agostiniana da natalidade e a transfere para o território da filosofia política.

Para uma explicitação da interpretação do conteúdo político da categoria da natalidade via concepção agostiniana, Hannah Arendt remonta a uma das expressões mais centrais a esse respeito: “*Hence, that such a beginning ‘might be, man was created before whom nobody was’* (‘*quod initium, e o modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante*

Augustin, impressa em caracteres góticos, recheada de citações latinas e gregas, são traduzidas e escritas em prosa heideggeriana, não é uma obra fácil de entender. E. B. Ashton esboçou uma tradução, no início dos anos 1960, mas Arendt não quis dar a tradução revisada para a publicação. Esperava acrescentar material novo ao trabalho e assim tornar mais claro o que já existia. Em 1965 renunciou ao projeto, desencorajada pelo volume de trabalho necessário e preocupada com outras tarefas” (YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 427).

⁷⁸O recurso feito por Arendt à filosofia de Agostinho pode levantar a questão de que a morte é um acontecimento que aproxima os homens dos animais. Isso do ponto de vista biológico. Ao morrer, nossos corpos se assemelham ao dos animais quando estes também morrem. Ao nascerem, os animais instintivamente prosseguem no seu ciclo de acordo com os ditames da natureza, que não se faz por novidades. O homem, ao contrário, possui o propósito do nascimento contínuo que o possibilita aprender a lidar com o inusitado.

quem nulhus fuit”). “Portanto, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele’”⁸⁰ O conteúdo que a interpretação dessa expressão pode nos oferecer à primeira vista é a sua contribuição para nos auxiliar a compreender que, pela ótica interpretativa de Arendt, torna-se impossível se referir a abordagens em torno da política, sem voltar-se para sua relação com a ação e a natalidade. Em outros termos, só se torna possível ter uma compreensão menos passível de erro em termos do entendimento do significado arendtiano de política, caso estejamos prontos para lançarmos mão das análises que giram em torno da categoria da natalidade. Sobre isso, diz Hannah Arendt: “Como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político.”⁸¹ Nesse sentido, ação e natalidade são categorias que se relacionam. Referindo-se à investida arendtiana centrada na natalidade, diz Elizabeth Young-Bruehl:

A natalidade e a mortalidade tornaram-se no pensamento político posterior de Hannah Arendt, as molas mestras da ação como início de algo novo e da ação como luta por palavras e feitos imortais. As ações renovam as vidas dos homens e também concedem aos homens a imortalidade que eles, como mortais, podem alcançar: continuam vivos na memória humana. Arendt deslocou a ênfase do lado teológico desses determinantes existenciais, predominante no contexto da dissertação agostiniana, para o lado político. Ou, sob outro ponto de vista, considerou a vida política como aquela pela qual devemos ser gratos.⁸²

Depreende-se daí que, no âmbito da perspectiva arendtiana, a ação humana é uma atividade que se funda na capacidade de transformar o mundo. Nessa investida, a ação, enquanto atividade de potencialidade política inerente à nossa condição humana, apresenta-se como capaz de trazer ao mundo uma *novus ordo saeculorum*, ou seja, ela possui o papel de mudar a ordem das coisas do mundo.

Para assuntos referentes à fundação do corpo político, interessa-nos direcionar a nossa atenção à questão da durabilidade dos feitos políticos iniciados pelo homem. O corpo político

⁷⁹ YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 427.

⁸⁰ ARENDT. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 108; *A vida do espírito*, p. 266.

⁸¹ ARENDT. *The Human Condition*, p. 09; *A Condição Humana*, p. 17.

como uma qualidade da ação humana é algo que precisa ser percebido e manter-se durável no mundo. É por isso que a ação conjunta,⁸³ contrariando todas as formas de isolamento, se impõe como elemento de durabilidade em um ambiente que em termos políticos na visão arendtiana não podem transformar em desertos. A ação respeita o fato dos indivíduos serem únicos, mas não concorda com o comportamento apoiado no individualismo que leva ao isolamento. Uma vez isolados, os homens formam um deserto distante da riqueza da teia das relações que a ação proporciona. Nesse sentido, Adriano Correia lembra a advertência de Arendt: “A ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos.”⁸⁴ É contra as ciladas do individualismo, bem como das várias formas de corrupção na política, que a permanência do exercício da ação e da fala no interior do corpo político procura assegurar. De acordo com Silvana Winckler, para Hannah Arendt “o mundo é construído pelas atividades da *vita activa* e pelas atividades do espírito, cada qual em diferente medida. A mundanidade das primeiras será assegurada pela durabilidade de seus produtos, isto é, pelo fato de permanecerem no mundo o tempo suficiente para serem percebidos como objetos mundanos.”⁸⁵

⁸² YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 430.

⁸³ A ação é para Hannah Arendt uma das atividades que mais intimamente se relaciona com a condição humana da natalidade. É por isso que a ação é uma atividade política por excelência, daí ela ser a expressão do *bios politikos*. A movimentação, ou seja, a dinâmica no seio do corpo político depende da ação humana para poder acontecer. Pode-se dizer que a ação, enquanto segundo nascimento dos seres humanos, é a mola mestra responsável para o surgimento de novas estruturas políticas, bem como o surgimento de novos encaminhamentos que de maneira imprevisível e indeterminada venham a acontecer no seio de um novo corpo político. Na perspectiva arendtiana, não é possível que um corpo político seja fundado composto por indivíduos isolados, até porque, a presença em seu interior do elemento ação, que lhe é indispensável, constitui-se como um elemento que os homens lançam mão, sustentados pelo fato deles permanecerem na dependência de seus semelhantes. Para Hannah Arendt, não é possível realizar a ação em meio ao isolamento dos seres humanos. Pois, segundo a nossa autora, estar isolado, é o mesmo que estar privado da capacidade de agir. Corpos políticos na perspectiva apresentada por Arendt se fazem considerando em seus interiores a existência de teias de relações. Seja qual for o conteúdo específico da ação, ela é um elemento do corpo político que sempre estabelece relações.

⁸⁴ CORREIA. Apresentação da Tradução “Labor, work, action” (Hannah Arendt). In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 336.

⁸⁵ WINCKLER. A mundanidade das atividades humanas. In: CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 95.

Se Agostinho é o autor a quem Arendt se dirige para buscar uma referência centrada na tópica da natalidade,⁸⁶ a expressão “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit,*” por constituir-se como uma frase central no que tange à filosofia política voltada para a categoria da natalidade, estabelece-se como um recurso utilizado por Hannah Arendt para demonstrar a dimensão política da filosofia do bispo de Hipona. Quando Arendt se refere a essa expressão utilizada por Agostinho, ela quer considerar que se trata de uma frase composta de um conteúdo que se estabelece como base de sua concepção de ação que é norteada pela natalidade então compreendida como categoria de significado político. Isso se evidencia quando a nossa autora traduz a expressão latina e completa: “portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia, diz Agostinho na sua filosofia política.”⁸⁷ Sobre isso, comenta Young-Bruehl: “A preocupação de Hannah Arendt com a natalidade, que é igual e quase sempre maior que sua preocupação com a mortalidade, emergiu em seu estudo sobre Santo Agostinho, mas foi rapidamente trazida para o centro de seu pensamento por suas experiências políticas.”⁸⁸

Nota-se que a nossa preocupação é a de explicitar o conteúdo político adotado por nossa autora na reinterpretação que ela faz da filosofia de Agostinho, principalmente no que diz respeito a essa expressão agostiniana que acabamos de mencionar. Filosofia essa que se constrói a partir do ponto de vista da dimensão política do conceito agostiniano de natalidade. É entendendo dessa maneira que podemos dizer que o ponto inicial da concepção arendtiana

⁸⁶ De acordo com Adriano Correia: “Agostinho afirmou, em uma frase que é seguramente a mais citada em toda obra publicada de Hannah Arendt (concluiu, por exemplo, *as Origens do Totalitarismo, A vida do espírito/O querer* e “*O que é liberdade,*” em *Entre o Passado e o Futuro* comentando esta sentença), que ‘para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)’ De cada novo homem se pode esperar o inesperado e o improvável, e isto é possível ‘apenas porque cada homem é único, de modo que com cada nascimento algo singularmente novo vem ao mundo’” (CORREIA. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição Humana*, p. 230).

⁸⁷ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

⁸⁸ YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 431.

de natalidade política se faz através da referência pautada na visão que Agostinho⁸⁹ possui a respeito daquilo que ele apresenta como conceito de natalidade. Para o pensador patrístico da cidade de Hipona, antes que o homem fosse criado, não existia no mundo alguém que assumisse a responsabilidade pelo ato de iniciar.⁹⁰ Com essa afirmação, Agostinho não quer dizer que antes do aparecimento do homem não havia novidades no mundo. O movimento das leis da natureza traz novidades. Mas somente o homem é capaz de abrir-se ao novo, ao contingente e de recriar a responsabilidade pelo mundo. Arendt interpreta Agostinho no sentido de que ele assinalava que enquanto iniciador não havia ninguém no mundo que cumprisse esse papel antes que o homem fosse criado. Ela diz que “este início não é como o mesmo início do mundo, não é o início de uma coisa, mas de alguém que é iniciador de si mesmo.”⁹¹ Essa assertiva arendtiana coaduna com o comentário de Leonardo Avritzer de que “o conceito de natalidade, na sua dimensão privada, expressa o fato de que cada novo nascimento define a condição humana enquanto realidade única.” Considerando que, na medida em que cada novo nascimento se estabelece como único, esse nascimento é também um novo começo. Essa dimensão da filosofia de Agostinho assumida pelo pensamento de Arendt, revela a expressão da idéia de indeterminação da trajetória humana no domínio privado.⁹² Se muitas coisas que fazem parte desse mundo já existiam nele antes da chegada do homem, a interpretação da perspectiva agostiniana, adotada por Hannah Arendt, ampara-se

⁸⁹ De acordo com François Collin: “La réflexion d’Hannah Arendt sur la naissance, qui court à travers toute son oeuvre et s’appuie sur la lecture de textes de saint Augustin, est parallèle à sa réflexion sur la fondation politique.” (COLLIN, Du privé et du public. In: *Les cahiers du Grif*, p. 57).

⁹⁰ Em termos da relação entre criador e criatura, Arendt remontando a Agostinho, diz que a criatura é apenas aquilo que é enquanto ente que veio por meio da existência. A estrutura do Ser da criatura é a de dever (*fieri*) e a de mudar (*mutari*). Já o criador é um ser absoluto, por isso é aquele que por questão de princípio está antes de qualquer coisa (*ante omnia*). No caso da criatura, existe a característica da natalidade, algo que lhe é inerente, porque o ante-criatura por meio dela possui um modo de ser que lhe é específico. Enquanto há a mutabilidade da criatura, o criador permanece o mesmo, independentemente daquilo que ele cria. Para o criador não há tempo no sentido daquilo que podemos compreender como extensão. (ARENDR. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, p. 70 - 71).

⁹¹ ARENDR. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

⁹² AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 160-161.

na assertiva de que somente com a criação do homem que o *initium*⁹³ se estabeleceu.⁹⁴ Com o aparecimento do homem na face da Terra, foi inaugurada a possibilidade de criação daquilo que é o próprio início, isto é, o homem é o começo por excelência. O homem é o começo necessário ao mundo, para que as coisas que compõem esse mundo sejam por ele modificadas. Nesse sentido, Arendt adverte que o homem possui o preceito de início, que também pode ser chamado de liberdade.⁹⁵ Evidencia-se que, à luz da perspectiva dessa análise arendtiana, o homem surge no mundo simultaneamente à capacidade que ele próprio possui de tomar iniciativas, que certamente nunca ocorreram antes. Esse preceito humano é, para Arendt, “somente uma outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes do homem.”⁹⁶

Percebe-se que Arendt nunca deixou de lado o legado agostiniano. A preocupação da obra de Agostinho é a fundamentação cristã da busca da verdade que o inquietava.⁹⁷ Mas, o que fez Arendt foi se apropriar da concepção do homem enquanto começo para então transportá-la para o campo da política. É interessante ressaltar que nas análises arendtianas em torno da faculdade da vontade, a autora provoca uma comparação de Agostinho com Kant no que tange à categoria da natalidade. Para Hannah Arendt, “se Santo Agostinho tivesse levado

⁹³ A esse respeito diz Celso Lafer: “Com efeito, para Hannah Arendt, é a natalidade e não a mortalidade a categoria central do pensamento político em contraposição ao pensamento metafísico, realçando ela neste seu grande livro (*A Condição Humana*) a possibilidade do novo, dada pelo potencial do *initium* que é inerente à condição humana. É esta posição que a diferencia explicitamente de Heidegger, cabendo lembrar que ela conclui o segundo volume de *A Vida do espírito* – evocando a categoria do *initium*, de inspiração agostiniana, e apontando que tem a sua raiz na natalidade.” (LAFER. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 18).

⁹⁴ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

⁹⁵ A liberdade institui permanentemente um novo começo, ela é uma concepção decisiva de Agostinho. A esse respeito comenta Eugênia Sales Wagner: “Mas a liberdade tematizada por Hannah Arendt é justamente a revelação da potência transformadora do querer, a espontaneidade desvinculada do compromisso com processos ‘externos’ impositivos, a força de propor e buscar ‘novos começos.’ Retorna assim uma concepção decisiva de Agostinho, a da liberdade como instituição permanente de um ‘novo começo’ para a vida, agora com a roupagem moderna da recuperação revolucionária do controle sobre os rumos da existência humana.” (WAGNER. E. S. *Hannah Arendt: ética e política*. Prefácio intitulado: *Do Amor como Conceito* de autoria de Jorge Grespan, p. 14).

⁹⁶ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

⁹⁷ Sobre a inquietude agostiniana, salienta Tiago Adão Lara: “A inquietude é o ponto de partida do filosofar de Agostinho. Ele se sentiu, na vida, como que perdido, desorientado. O primeiro problema filosófico que se lhe propôs é, justamente, o que nós hoje chamamos a questão crítica ou epistemológica: é possível, ao ser humano,

essas especulações às suas conseqüências, teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como ‘natais’, e teria definido a liberdade da Vontade não como *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer, mas como liberdade de que Kant fala na *Crítica da razão pura*.⁹⁸

O homem, através da sua experiência de nascimento, se apresenta a este nosso planeta como um ser recém-chegado. Pois é através do nascimento que os homens instauram a novidade no mundo. Isso quer dizer que cada recém-chegado a esse mundo inaugura mais uma situação que se desponta como uma novidade. Nossa atitude face à natalidade encontra-se no fato de que todos nós viemos ao mundo por intermédio do nascimento e de ser o mundo pelo qual chegamos constantemente renovado mediante o nascimento.⁹⁹

É nessa perspectiva que o homem se coloca como um animal que renova o seu *habitat*, ou seja, ele é um ser responsável pela ação renovadora em nosso planeta. “Por eles serem um *initium*, por serem recém chegados e iniciados em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos à ação.”¹⁰⁰ O mundo, uma vez compreendido a partir desse ponto de vista, é então admitido como um espaço privilegiado que acolhe os seus recém chegados. É por meio do nascimento que se torna explícita a nossa condição de seres sempre inacabados. A cada momento da História nos apresentamos como novos recém chegados. Diante dessa situação, não temos como nos sentirmos como seres acabados, pois o nosso estado é um estado de vir-a-ser. É nessa perspectiva que a busca do *pathos* do novo produz, como uma de suas conseqüências, a chama que mantém viva a esperança política de que dias melhores poderão vir. É por essa via de interpretação que o nosso planeta pode ser visto como algo que se constitui como o *habitat* natural do ser humano, que por sua vez é um animal que possui a característica própria da capacidade de tomar iniciativa. Por essa ótica, é

atingir a verdade? (LARA. Curso de História da Filosofia: a Filosofia nos Tempos e Contratempos da Cristandade Ocidental, *Coleção: Caminhos da Razão no Ocidente* p. 35).

⁹⁸ ARENDT. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 109; *A vida do espírito*, p. 267.

⁹⁹ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 247.

tarefa do homem, em termos arendtianos, transformar esse mundo no qual ele se instalou. É no espaço da mundanidade que “os atos dos humanos refletem a natalidade humana por começar, dar início a algo novo, e ultrapassar a mortalidade continuando a viver na memória dos homens após a morte de seu autor.”¹⁰¹ Por isso, a consequência imediata daqueles que se encontram no mundo é a de serem impelidos para a ação. Nesse caso, pode-se dizer que vivemos neste mundo investindo a todo momento contra a morte.¹⁰² É dessa maneira que os atos humanos continuam presentes na lembrança dos homens mesmo após o fim definitivo daqueles que se lançaram na ação inovadora.

Na perspectiva arendtiana, Agostinho nos conduz por um fio pelo qual o homem é visto como um ser capaz de voltar-se para a ação política. Visto por esse ângulo, o homem é concebido como fator de iniciação política em um mundo para o qual ele foi criado. Para Agostinho, o homem é condicionalmente responsável pelo ato de iniciar algo nesse mundo. O homem, por causa dessa sua tarefa de dar início a algo antes nunca existido, sob esse ponto de vista, possui a responsabilidade de tornar tangível o começo de novas realidades neste mundo no qual habitamos.

O mundo existe de fato, isto é, trata-se de uma condição real que é perceptível aos nossos sentidos. Para que isso viesse a acontecer, foi necessário que existisse um princípio que se encarregasse disso. Convivemos neste mundo com uma variedade de coisas criadas antes da existência do ser humano, e que somente com a capacidade dada ao homem de começar é que se tornou possível a transformação de tais coisas. Percebe-se que existe no

¹⁰⁰ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

¹⁰¹ YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 434.

¹⁰² Pode-se dizer que a “humanidade” do ser humano brota da condição humana da natalidade. Mas como humanos, também morremos. A nossa “humanidade” se localiza entre a finitude que se encontra na morte e o começo que se encontra na vida. As atividades humanas, ou seja, aquilo que os homens fazem, fabricam e quando agem em conjunto, trazem à existência, reafirmam e realizam o início que o homem é. Esses feitos humanos permanecem duráveis após a morte. Segundo Ana Miriam Wuensch a condição humana da natalidade traz consequências para uma filosofia da cultura, uma antropologia filosófica e uma teoria política (*in* mini-curso intitulado “Elementos para pensar uma ‘filosofia da natalidade’ em Hannah Arendt” – ministrado no *Symposium* Internacional: A Vida como *Amor Mundi* – Hannah Arendt entre a filosofia e a política – 9 a 14 de outubro de 2006 – Brasília – UNB).

homem a responsabilidade contínua de lidar com a novidade. Pode-se dizer que é da condição de o homem na Terra ser condenado ao nascimento contínuo, isto é, a ação humana é inovadora e se traduz no ato permanente de possibilitar o surgimento de algo que antes não havia existido. Pois, “é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes.”¹⁰³ Nesse sentido, percebe-se que é pela ação que se efetiva no mundo o contínuo nascimento do homem. A natalidade é um processo, na medida em que ela vai se constituindo enquanto inserção constante no mundo por meio de palavras e ações.¹⁰⁴ Analisemos como a categoria da natalidade é admitida por Hannah Arendt como um processo.

No momento em que o homem se empenha em dar início a alguma coisa, torna-se impossível que ele consiga prever e determinar até onde irão as implicações oriundas desse seu ato de tomar iniciativas. Em se tratando de natalidade, enquanto categoria inerente à nossa condição humana, Arendt quer demonstrar que não é próprio da natureza do homem admitir a sua ação política numa perspectiva que concebe seus atos como que pré-determinados e dotados de possibilidades previsíveis. “Este caráter de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem.”¹⁰⁵

Nunca se sabe até onde poderão ir as conseqüências do processo iniciado. As conseqüências imprevisíveis dos processos da ação humana a tornam um acontecimento caracterizado pela singularidade. Isso porque, a cada nascimento, deparamos com algo singularmente novo.¹⁰⁶ Por isso, cada ser humano é dotado de singularidade. “A respeito

¹⁰³ ARENDT. *The Human Condition*, p. 177; *A Condição Humana*, p. 190.

¹⁰⁴ Uma vez que os homens se manifestam uns aos outros por via dos elementos do discurso e da ação, essas manifestações não se fazem como aquela que ocorre entre os animais e entre os objetos inanimados. O que temos aqui é um tipo de manifestação em atos e palavras que os homens realizam, enquanto homens. O homem vive para o mundo, quando ele se lança nesse tipo de manifestação. Portanto, sem o discurso e a ação, a vida humana morre para o mundo. A vida humana precisa ser efetivada no âmbito das relações entre os homens. Compreendido dessa maneira, viver, no sentido arendtiano, é lançar-se no *inter homines esse* – que significa estar entre os homens. Sem o discurso e sem a ação, o homem morre, pois ele deixa de estar entre os homens – *inter homines esse desinere*.

¹⁰⁵ ARENDT. *The Human Condition*, p. 178; *A Condição Humana*, p. 190.

¹⁰⁶ ARENDT. *The Human Condition*, p. 178; *A Condição Humana*, p. 191.

desse alguém que é único, pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém.”¹⁰⁷ Cada ser humano é dotado de uma singularidade inaugural.¹⁰⁸ Nesse sentido, todo nascimento se constitui como uma inauguração diferenciada que é lançada no seio do mundo.

De acordo com Odílio Alves Aguiar, em se tratando da questão da singularidade, Hannah Arendt é uma pensadora que se situa no conjunto daqueles pensadores que podemos chamar de fenomenólogos. Visto que a fenomenologia é uma maneira de pensar que apareceu no contexto do final do século XIX e se explicitou no século XX. Contrariando ao aspecto da coisificação do homem de acordo com as definições tradicionais, os fenomenólogos procuram recuperar a dimensão da singularidade dos homens como um aspecto e uma tarefa que perpassa suas obras. É em meio a isso, que se evidencia a importância da reflexão de Hannah Arendt, porque a nossa autora conjuga a preocupação relativa à questão da singularização dos homens com a questão da política. Odílio Aguiar ressalta também que a singularização permite que o si próprio inerente a cada ser humano ao acontecer implica em um movimento de aparição que se não houver a presença da esfera pública, fica reduzido a algo fictício ou virtual.¹⁰⁹

Quando Hannah Arendt enumera as principais atividades da *vita activa*, as classifica como Trabalho-Obra-Ação, e obviamente considera que a ação deve ocupar um lugar de destaque na medida em que ela está ligada à esfera política da vida humana.¹¹⁰ Em se tratando de processo, a situação muda de acordo com a natureza de cada uma dessas atividades. Ter um começo capaz de ser definido e um fim definível constitui a marca da atividade da

¹⁰⁷ ARENDT. *The Human Condition*, p. 178; *A Condição Humana*, p. 191.

¹⁰⁸ Para que possa haver novidade, ele [Agostinho] diz, há de haver um começo: “e esse começo jamais existir antes”, isto é, antes da criação do homem. Logo, para que um tal começo “pudesse ser, o homem foi criado sem que ninguém o fosse antes dele.” E Santo Agostinho distingue este começo do começo da criação usando a palavra ‘*initium*’ para a criação do Homem, mas ‘*principium*’ para a criação dos céus e da Terra. Quanto às criaturas vivas feitas antes do Homem, elas foram criadas ‘no plural’, como começo de espécies, ao contrário do homem que foi criado no singular e continuou a propagar-se a partir de indivíduos. (ARENDT. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 108; *A vida do espírito*, p. 266).

¹⁰⁹ AGUIAR. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, _____, SILVA SAHD (Orgs.). *Filosofia Política Contemporânea*, p. 103 -104.

fabricação. É devido a essa característica que a fabricação já se diferencia de todas as outras atividades humanas. O trabalho, considerado por Arendt como uma atividade aprisionada no movimento cíclico do processo biológico, não tem nem um começo e nem um fim. Ele carrega consigo pausas, intervalos que vão da exaustão à regeneração. O destaque político da ação enquanto processo é que, embora possa ter um começo definido, trata-se de uma categoria que uma vez iniciada, nunca tem um fim previsível.¹¹¹

A singularidade do agente torna também singulares os processos de ação. O homem é capaz de dar fim ao que ele criou em termos de artefatos, como também é capaz de destruir até mesmo o que ele não criou. Mas, por outro lado, o homem não pode fazer ou desfazer processos iniciados através da ação. Sobre isso, salienta Hannah Arendt:

Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produto de mãos humanas e, ainda hoje, sejam capazes até de destruir aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza da Terra – nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação.¹¹²

Verifica-se a partir daí que, se o homem não pode desfazer processos iniciados por meio de sua ação, ela é, então, caracterizada pela irreversibilidade e pelo indeterminado. Considera-se, na perspectiva arendtiana, que a ação é marcada pela irreversibilidade e, por isso, ela não possui limite assinalável. Essa interpretação é explicada por Taminiaux: “Porque esta rede é aberta, a ação é imprevisível. Porque a aparição do novo vem renovar esta rede, os efeitos da ação não possuem limite assinalável.”¹¹³ Analisando por esse ponto de vista, percebe-se que a política não pode ser concebida no campo da previsibilidade e dos determinismos, características essas presentes no comportamento dos tiranos. A esse respeito, salienta Arendt:

¹¹⁰ ARENDT. Trabalho, obra, ação. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Tradução de Adriano Correia e revisão de Thereza Calvet de Magalhães, p. 348.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 356.

¹¹² ARENDT. *The Human Condition*, p. 232 – 233 ; *A Condição Humana*, p. 244.

¹¹³ TAMINIAUX. *La fille de thace et le penseur professionnel Arendt e Heidegger*, p. 45.

O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano do qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade.¹¹⁴

O homem, na sua capacidade de mudar a natureza e a História, só assim o faz devido ao fato de ele poder dar conta de iniciar processos. “Se podemos conceber a natureza e a História como sistemas de processos é porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos.”¹¹⁵ Se não fosse por via dos processos, o homem não seria um ser histórico e modificador da natureza.¹¹⁶ O homem é um animal cujas ações são identificadas como processuais. Tanto a História quanto a ciência natural, baseiam-se na ação. Nesse sentido, História e ciência estão contidas no nascimento do homem. “O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica é o conceito de processo, e a experiência humana real em que esse conceito se baseia é a ação.”¹¹⁷

Percebe-se que as conseqüências da natalidade não têm como ser medidas, isto porque os atos que se desencadeiam a partir do *initium* instaurado são processos caracteristicamente contínuos. Daí, pode-se dizer que não existe no pensamento de Arendt, naquilo que é relativo aos resultados da ação humana, uma perspectiva teleológica. Não há um *telos* seguro, onde o

¹¹⁴ ARENDT. *The Human Condition*, p. 244 ; *A Condição Humana*, p. 256.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 232; p. 244.

¹¹⁶ O homem se utiliza da natureza para o seu trabalho com o objetivo de satisfazer as suas necessidades puramente biológicas e da obra ou fabricação para produzir objetos duráveis. Pela obra o homem estabelece a mundanidade, ou seja, a sua presença durável no mundo. A esse respeito, salienta Adriano Correia: “A atividade do trabalho (*labor*) corresponde ao processo biológico do corpo humano e consiste no metabolismo do homem com a natureza, em vista da satisfação das necessidades permanentemente repostas no processo vital. Da interação do homem com a natureza através do trabalho não resta qualquer vestígio duradouro. O trabalho apenas preserva a vida no eterno ciclo de esgotamento e regeneração, de produção e de consumo. A vida, em seu sentido puramente biológico, é a condição humana do trabalho. A obra ou fabricação (*work* ou *fabrication*), por sua vez, produz um mundo artificial de coisas, diferente de qualquer ambiente natural.” (CORREIA. Apresentação da tradução: “labor, work, action [Hannah Arendt]. In: CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição Humana*, p. 335 - 336).

¹¹⁷ ARENDT. *The Human Condition*, p. 232; *A Condição Humana*, p. 244.

agente que inicia o ato possa então nele se apoiar, isto é, não existe possibilidade de se vislumbrar um fim do processo da ação humana.

No âmbito da atividade da fabricação, é possível que haja percepção do fim. Situação contrária é a da atividade da ação. Pois, “enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e examinada pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato.”¹¹⁸ Podemos ter como exemplo o fato de um escultor que, ao pretender fabricar uma escultura do deus grego Apolo, tem diante de si diversas condições que o possibilitam prever como será o fim da obra. Situação diferente é a de uma cidadã que se encontra disposta e intencionada a criar uma nova realidade política no bairro onde reside; neste caso, não há como ela prever as conseqüências desse ato. A título de exemplo, fundar uma associação de moradores em um bairro é uma atitude em que nunca se saberá como poderá ser a adesão da população em relação ao projeto iniciado pelos seus fundadores. Não há possibilidade de prever o fim das ações encaminhadas por essa associação de moradores. Nesse sentido, a tarefa de iniciar um trabalho numa associação de moradores significa ter que lidar com uma situação que não se esvai num único ato. Ao contrário, em se tratando de ação, ela pode aumentar na medida em que se lhe multiplicam as conseqüências.¹¹⁹ Por isso, percebe-se que não existe determinismo e possibilidade de prever o fim naquilo que se refere ao campo das ações humanas.

O processo que se inicia pelo nascimento é o responsável pela durabilidade da humanidade. Para Hannah Arendt, o mundo comum é compreendido como o mundo existente entre os homens. A durabilidade desse mundo depende da preocupação que os homens possuem em poder salvá-lo. Essa situação implica tornar duráveis as ações humanas no mundo. Mesmo após a sua morte, o homem é de uma espécie, cuja característica é a de ser capaz de deixar as suas marcas duráveis no mundo. “É fato que, contrariamente aos animais,

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 233; p. 245.

¹¹⁹ ARENDT. *The Human Condition*, p. 233; *A Condição Humana*, p. 245.

os homens não se reduzem à vida biológica. Dotados de uma História, sua imortalidade jamais poderia ser garantida pela simples reprodução da espécie.”¹²⁰ Não somos seres que, por via do instinto, repetimos sempre os mesmos atos. Não nos estabelecemos como um tipo de espécie animal que constrói uma única forma de abrigo desenvolvido desde um primeiro momento a partir das características de sua evolução. Somos, ao contrário de todos os outros animais, seres processuais, ou seja, demonstramos nossa capacidade de modificar o meio que nos circunda, através de ações indeterminadas. A humanidade só existe devido ao fato de o ser humano ser processo, ou seja, suas ações desencadeiam o aumento de conseqüências que torna inviável o seu controle pelo ator que se lançou na ação.¹²¹ “As únicas ‘coisas’ que penduram na esfera dos negócios humanos são esses processos e sua durabilidade não é limitada, mas é tão independente da perecibilidade da matéria e da mortabilidade dos homens quanto o é a durabilidade da humanidade”¹²² Tratam-se de processos que envolvem a muitos, fazendo da ação um conjunto de várias histórias. A vida de cada pessoa se envolve com a vida de outras.¹²³ Os processos de ação garantem a durabilidade da humanidade. A esse respeito, explica Eugênia Sales Wagner:

¹²⁰ COURTINE–DENAMY. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 182.

¹²¹ Essa situação pode ser compreendida pela tensão que o homem vive no tocante à questão em que a temporalidade deva ser superada para que ele possa revelar a sua existência no agir. A esse respeito adverte Young Bruehl: “Ao preencher sua vida presente com desejo pelo futuro o homem antecipa um presente imtemporal, a eternidade. Adotando a compreensão romana do tempo, Agostinho concebeu o futuro como vindo para o presente, correndo ‘para trás’, para o passado; a imagem do movimento do tempo é o oposto da imagem linear que acompanha a palavra *progresso*. Quando o futuro está, por assim dizer, se precipitando sobre nós, o eu presente é negado e o mundo esquecido. Para Agostinho, afirmou Arendt, a temporalidade e o ser são opostos: a temporalidade deve ser superada para que o homem seja. Essa tensão era fundamental no pensamento de Agostinho – e no de Heidegger. (YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 429).

¹²² ARENDT. *The Human Condition*, p. 233; *A Condição Humana*, p. 245.

¹²³ Jacques Taminiaux comenta a impossibilidade da ação se efetivar no isolamento: “Etant donné que la condition de l’action est la pluralité, elle est impossible dans l’isolement, qui, em revanche, est souvent propice à la fabrication. Comme elle suppose toute une trame de relations, elle ne saurait être l’apanage de l’homme fort et supérieur, alors que c’est sous ces traits que s’accomplit l’*homo faber*. Dans la mesure où elle est intrinsèque relationnelle et ne cesse de susciter de nouveaux rapports, elle tend à briser toutes limites et à provoquer des réactions en chaîne dont la propagation est infinie, alors que de chaires limites définissent à chaque pas le processus de fabrication. Cette infinitude même rend l’action foncièrement imprévisible, alors que la fabrication est en droit de se réclamer constamment de la maxime: savoir pour prévoir afin de pouvoir (cfr. Section 26). Enfin, et pour toutes ces raisons, lalumière dans laquelle se tient l’action en tant qu’elle révèle des agents insubstituables reste paradoxalement cachée à ceux-ci, ce qui faisait dire aux Anciens que nul ne peut être dit

Porque as conseqüências da ação se perdem na teia, preexistente, dos negócios humanos e em outras teias às quais ela dá início, não apenas o resultado do processo é desconhecido, como, também, o seu autor - só o agente e seu cometimento são conhecidos, a autoria pertence a todos que estiveram envolvidos no processo. Assim é, também, com a História da humanidade e com a história da vida de cada pessoa. Porque a História é fruto da ação – um conjunto de várias histórias -, dela só é possível saber quem são os agentes e quais foram os seus atos; a História tem muitos autores e narradores, mas nunca “autores tangíveis.” Esse é o motivo pelo qual uma pessoa jamais é autora da sua própria vida.¹²⁴

Evidencia-se que Arendt quer, por meio de sua compreensão a respeito da categoria da natalidade, demonstrar um laço, cuja capacidade é a de unir os homens no âmbito da esfera pública. Como já mencionamos, é por intermédio da natalidade que os homens se iniciam politicamente no mundo. Porém, os corpos dos homens que ocupam o espaço do mundo não vão ficar permanentemente nele. A cada nascimento ou a cada ação política, os feitos da durabilidade originários da presença humana na Terra tornam-se uma possibilidade perante nossos olhos. No lugar do corpo humano que possui o seu limite de vida por meio da chegada da morte, permanecerão os feitos políticos que são frutos de uma categoria da natalidade que caracteriza o homem, diferenciando-o dos outros animais.

A permanência dos feitos políticos, após a morte dos agentes da ação se assemelha ao papel da obra ou fabricação (*work* ou *fabrication*). Essa atividade da *vita activa* produz coisas artificiais que se diferenciam do ambiente natural. A obra ou fabricação produz coisas que permanecem no mundo após a morte do homem. Há aqui, um ponto de semelhança da fabricação com a ação no sentido de que ambas não se assentam na natureza do homem. Entretanto, se a permanência da ação se dá no campo de sua institucionalização, a fabricação possui objetos que dependem da ação humana. De acordo com Leonardo Avritzer, referindo-se à durabilidade da fabricação, o mesmo exemplifica dizendo: “a cadeira sem uso volta a ser

eudaimôn avant d’être mort (cfr. 192).” [TAMINIAUX. *Performativité et Grécomanie? Revue internationale de Philosophie*, p. 195].

¹²⁴ WAGNER. E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*, p. 71.

um pedaço de madeira. No entanto, é a sua característica de durabilidade¹²⁵ que irá interessar a Arendt.”¹²⁶ Constatamos que é pelo viés da durabilidade que encontramos um ponto de interseção entre as atividades da fabricação e da ação. É nessa perspectiva, ou seja, por meio da durabilidade que ocorre a permanência do homem no mundo traduzida em imortalidade. Sobre o caráter duradouro da obra, salienta Adriano Correia:

Da interação do homem com a natureza através da fabricação, por seu turno, surgem coisas para serem usadas e que, por conseguinte, portam uma durabilidade de que não desfrutam os produtos do trabalho, feitos para serem consumidos. A obra corresponde ao caráter não natural da existência humana, cuja mortalidade é redimida não pelo sempre recorrente ciclo vital da espécie, mas pela produção de um mundo de coisas cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo da vida dos próprios fabricantes. A condição humana da obra é a mundanidade.¹²⁷

Constatado que a fabricação e a ação se identificam quando a questão é a durabilidade, verifica-se que, enquanto a fabricação requer a mediação de objetos naturais com as coisas fabricadas, a ação necessita da pluralidade humana. A ação é uma atividade que ocorre em meio à manifestação dos homens através de atos e palavras.

Nesse sentido pode-se falar da humanidade do homem que se processa por meio do discurso e da ação no âmbito da interpretação arendtiana. Odílio Alves Aguiar comenta que a humanidade do homem não se estabelece como algo que possamos então garantir a partir de

¹²⁵ Adriano Correia comentando Arendt, diz: “O que constitui o artifício humano e garante a durabilidade do mundo é a obra, a atividade do fabricante (*homo faber*) de ‘operar sobre’ os materiais, em contraposição ao trabalho, a atividade do trabalhador (*animal laborans*), que se mistura com os materiais. Muito embora o produto da atividade do *homo faber* se desgaste com o uso que dele fazemos, ele não se consome no próprio processo vital, tal como se dá com os produtos do trabalho. A diferença entre fabricação e trabalho é equivalente à distinção entre o uso e o consumo, entre o desgaste e a destruição. Embora o uso tenha como consequência o desgaste dos produtos da fabricação, estes não são produzidos para ser desgastados, mas para serem usados; o desgaste provocado pelo uso atinge diretamente a durabilidade do produto, mas eles são feitos para (também) portar durabilidade. As coisas destinadas ao consumo, no entanto, são destruídas no mesmo momento em que se servem delas. Elas são integralmente absorvidas no ciclo vital de sobrevivência do organismo humano: elas são digeridas. Enquanto a durabilidade empresta uma certa independência aos objetos em relação ao homem que os produziram e os utilizam, a assimilação dos produtos destinados ao consumo pelos organismos vivos os deitui de qualquer existência, objetiva.” (CORREIA. Tradução: *Labor, obra, action* (Hannah Arendt). In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 336 - 337).

¹²⁶ AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 152.

uma definição que caminha em uma direção determinada. Para esse comentador de Hannah Arendt, a humanidade do homem se revela por meio de suas ações, palavras, pensamentos e obras. Encontramos ao partirmos dessa revelação, o fato de os homens não se apresentarem como coisas que possam então ser definidas uma vez por todas. Porque o ser próprio do homem, ou seja, o seu “quem,” só se revela no momento em que dele se conta a História, seus feitos e suas palavras. É por esse motivo que a dignidade humana só é pensada se for levada em consideração quando relacionada com a estatura do homem no mundo, bem como a sua importância e o seu valor. Tudo isso, em momento algum, significa uma caída na visão que aponta o homem como alguém que se situa no fim último da criação, e, conseqüentemente, o seu papel de senhor da natureza e da sociedade.¹²⁸

Os processos de ação garantem a durabilidade da humanidade. É a partir daí que podemos falar de uma antropologia filosófico-política, cujo fio condutor está alicerçado na crença de que o homem é um animal que se distingue dos outros animais devido à sua capacidade de se lançar na busca de algo novo.

Se o nascimento é contínuo, a ação não pode ter fim. A cada ação, inaugura-se algo inteiramente novo no âmbito da singularidade da espécie humana. “A razão pela qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim.”¹²⁹ A ação se confirma em si mesma. Se a continuidade da ação se realiza por meio do desencadeamento de um processo de ação inerente ao ser humano, somente o fim da humanidade pode levar a ação ao seu fim último. “O processo de um ato singular pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim.”¹³⁰ Essa assertiva significa que, enquanto o ser humano existir, haverá processo,

¹²⁷ CORREIA. Tradução: *Labor, obra, action* (Hannah Arendt). In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 336.

¹²⁸ AGUIAR. A categoria de condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 82.

¹²⁹ ARENDT. *The Human Condition*, 233; *A Condição Humana*, p. 245.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 233; p. 245.

haverá nascimento ou ação. Uma vez que somos seres que fomos lançados no mundo pela aventura do nascimento, nos resta esperar o novo, pois somos condenados a enfrentar o desencadeamento de processos contínuos. Considerando que o mundo em que habitamos é marcado pelo indeterminado e pela imprevisibilidade, resta-nos admitir que somos condenados à liberdade. A esse respeito, comenta Newton Bignotto: “assim, do simples fato de que nascemos, podemos esperar o novo, tanto porque somos seres condenados à liberdade quanto pelo fato de que essa condenação implica que vivemos num mundo cuja natureza é indeterminada e indeterminável para todo o sempre.”¹³¹

Ora, diante da irreversibilidade, o que resta à ação? Para Arendt, o recurso contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que a ação desencadeia não provém de uma outra faculdade possivelmente superior, mas das potencialidades contidas na própria ação.¹³² A solução está no próprio homem e ela reside na natalidade enquanto categoria de potencialidade política. Por conseguinte, evidencia-se que é inerente à condição humana da natalidade o ato de dar início a um novo começo na História, assunto que focaremos no próximo item.

1.2- A natalidade e o novo começo na História

Temos como uma de nossas pretensões, explicitar o papel da natalidade como condição necessária para manter viva a ação contínua do homem na História. O nosso foco se pauta em apresentar o papel da dimensão política da natalidade enquanto categoria que reside no homem através do seu poder de criar novas realidades, apoiando-se na força do perdão, da promessa e do milagre.

¹³¹ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 121.

¹³² ARENDT. *The Human Condition*, p. 237; *A Condição Humana*, p. 248.

Falar de fundação e de um novo começo na História no âmbito das análises levantadas por Hannah Arendt, nos convoca a lidarmos com os conceitos do perdão, da promessa e do milagre. São conceitos relevantes para esclarecer o papel da natalidade na História, ou seja, tratam-se de temas importantes para a explicitação do agir como começo que implica na criação de novas realidades. Os problemas inerentes à faculdade do agir, diante da sua tarefa de iniciar uma nova ordem das coisas, voltam-se para a necessidade de se apoiarem nos conceitos de perdão, promessa e milagre. O apelo a esses conceitos ocorre porque eles trazem consigo condições que possibilitam atender às exigências demandadas pela ação de fundação.

Quanto ao perdão, Arendt o considera como uma faculdade, assinalando o seu papel como a solução para o problema da irreversibilidade da ação. Compreende a autora, que diante do fato da impossibilidade do homem em desfazer o que foi feito, resta-nos nos apegarmos à faculdade de perdoar. Trata-se de uma faculdade que serve para desfazer os atos do passado, pois os pecados do passado pendem como espada de Dâmoles sobre cada nova geração.¹³³

Quando nos inserimos no mundo, e por isso, realizamos o nosso segundo nascimento, deparamos com atos que desfazem os propósitos iniciais da ação. A faculdade de perdoar é um dos temas trabalhados por Arendt para explicitar as implicações da categoria da natalidade quando ela se dosdobra na ação e na sua relação com a tópica da fundação. O perdão existe, porque se não fôssemos perdoados ou eximidos das conseqüências do que fizemos anteriormente, teríamos a nossa faculdade do agir limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos. O perdão serve para não nos tornarmos vítimas eternas das conseqüências de nossos atos à semelhança de um aprendiz de feiticeiro que não dispõe de uma fórmula mágica para desfazer o feitiço.¹³⁴

¹³³ ARENDT. *The Human Condition*, p. 237; *A Condição Humana*, p. 248 - 249.

¹³⁴ ARENDT. *The Human Condition*, p. 237; *A Condição Humana*, p. 249.

Arendt nos lembra que o descobridor da função do perdão naquilo que se refere aos negócios humanos, foi Jesus de Nazaré. O fato de Jesus ter feito a descoberta do perdão em um contexto religioso e de tê-la enunciado no âmbito de uma linguagem religiosa, não deve ser motivo para levá-la menos a sério quando a mesma deva ser compreendida num sentido estritamente secular. Os ensinamentos de Jesus de Nazaré, em certos aspectos, não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã.¹³⁵ É devido a esse entendimento, que Arendt recorre a um tema da tradição cristã para poder transportá-lo para a esfera da ação humana que se encontra radicada ontologicamente na natalidade.

Além da herança cristã do sentido do perdão, Arendt nos expõe o princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) como o único e rudimentar vestígio da percepção de que o papel do perdão é um corretivo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação. A tradição romana provavelmente se apoiou também no direito de comutar a pena de morte, que é segundo Hannah Arendt, prerrogativa de quase todos os chefes de Estados ocidentais.¹³⁶

Percebe-se que o perdão é uma faculdade que se insere no liame com o tema da natalidade, enquanto possibilidade de um novo começo na História. Essa afirmação se sustenta no fato de que a ação, ao estabelecer constantemente novas relações, precisa do perdão que funciona como uma forma de liberação do agente, para que a vida possa continuar.¹³⁷ O fio do tecido das relações humanas tem no perdão a possibilidade de recomeçar sempre. O perdão impulsiona o agente para a liberdade dando-lhe condições de permanecer no processo da ação. Sobre isso, diz Hannah Arendt:

O perdão é o exato oposto da vingança, que atua como *re-ação* a uma ofensa inicial, e assim, longe de porem fim às conseqüências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente.¹³⁸

¹³⁵ ARENDT. *The Human Condition*, p. 238 - 239; *A Condição Humana*, p. 250.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 239; p. 250 – 251.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 240; p. 252.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 240; p. 252.

A ação na sua maneira de seguir livremente, se revela como radicada na natalidade. Essa situação aproxima o perdão na sua ligação com a ação. O *quem* que se revela na ação e no discurso é o sujeito do perdão. Ninguém pode perdoar-se a si próprio, porque no perdão como na ação e no discurso, dependemos uns dos outros. Se ficássemos encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por alguns de nossos defeitos ou transgressões, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar.¹³⁹ Se nossa inserção no mundo por meio da ação e do discurso, é o nosso segundo nascimento, considerando que essa ação necessita do perdão para prosseguir livremente, podemos então dizer que existe uma relação entre o ato de perdoar com a categoria da natalidade.

Se a irreversibilidade da ação demanda a existência do perdão, a sua imprevisibilidade vai requerer uma outra faculdade, ou seja, para Hannah Arendt a imprevisibilidade da ação que caracteriza o seu processo, nos faz recorrer à faculdade da promessa. Segundo a nossa autora, “a força estabilizadora inerente à faculdade de prometer sempre foi conhecida em nossa tradição.”¹⁴⁰ Os homens são seres que se lançam para o futuro, apesar das incertezas que o caracteriza. Para se adaptar a essa condição, cercada de incertezas, resta ao homem recorrer ao poder da promessa.¹⁴¹ O homem precisa se apoiar em uma faculdade que pode funcionar como um porto seguro para sustentar a ação diante do desafio da imprevisibilidade que ela¹⁴² contém. Podemos perceber que devido a sua relevância para a ação, o poder de prometer encontrou sustentação em nossa tradição política.¹⁴³

¹³⁹ *Ibidem*, p. 243; p. 255.

¹⁴⁰ ARENDT. *The Human Condition*, p. 223; *A Condição Humana*, p. 255.

¹⁴¹ De acordo com Miguel Pereira, Hannah Arendt tem na ação existencial a âncora de dois verbos centrais que envolve o seu pensar filosófico. De um lado o verbo perdoar, do outro o verbo prometer. A ênfase dada a esses dois verbos não se trata apenas de algo de caráter original no pensamento contemporâneo, mas de uma especulação ativa que diz respeito ao ajustamento do subjetivo com o social. (PEREIRA. *Mulheres de palavras, ação e reflexão*, p. 10).

¹⁴² De acordo com Eugênia Sales Wagner como forma de minimizar a imprevisibilidade da ação, as promessas estabelecem segundo Arendt, como que “ilhas de segurança no futuro,” sem as quais as relações entre os homens

A imprevisibilidade é eliminada, pelo menos, parcialmente quando o homem recorre ao ato de prometer. Esse recurso tem dupla origem: encontra-se na “treva do coração humano,” sinônimo de inconfiabilidade fundamental dos homens, porque eles jamais podem ter a garantia de como serão no amanhã e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, lugar onde todos possuem a mesma capacidade de agir.¹⁴⁴

No momento em que nascemos continuamente devido a nossa inserção no mundo da esfera pública, pagamos o preço dessa liberdade: “o fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só).”¹⁴⁵ Nesse caso, a função da faculdade de prometer constitui a única alternativa a uma supremacia do homem baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros. É a força da promessa que mantém as pessoas que se reúnem para agir em conjunto.¹⁴⁶ Essa ação contínua revela o nascimento político dos homens que se sustentam pela promessa. O que se percebe é a importância da promessa como uma faculdade ligada ao significado político da categoria da natalidade. Se nascer continuamente faz parte da condição do homem, é através da promessa que ele se apresenta de maneira a demonstrar a sua capacidade de lidar com o surgimento de um novo começo na História.

não alcançariam continuidade e nem durabilidade. Esta comentadora de Hannah Arendt diz que pelo fato das ações serem imprevisíveis e irreversíveis, elas seriam insuportáveis aos homens se elas não encontrassem no perdão e na promessa formas de amenizar as suas conseqüências. (WAGNER. E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*, p. 71-72).

¹⁴³ Hannah Arendt nos chama a atenção para a influência da faculdade da promessa em nossa tradição. Assim ela se expressa: “In contrast to forgiving, which – perhaps because of its religious context, perhaps because of the connection with love attending its discovery – has always been deemed unrealistic and inadmissible in the public realm, the power of stabilization inherent in the faculty of making promises has been known throughout our tradition. We may trace it back to the Roman legal system, the inviolability of agreements and treaties (*pacta sunt servanda*); or we may see its discoverer in Abraham, the man from Ur, whose whole story, as the Bible tells it, shows such a passionate drive toward making covenants that it is as though he departed from his country for no other reason than to try out the power of mutual promise in the wilderness of the world, until eventually God himself agreed to make a Covenant with him. At any rate, the great variety of contract theories since the Romans attests to the fact that the power of making promises has occupied the center of political thought over the centuries.” (ARENDDT. *The Human Condition*, p. 241 - 242; *A Condição Humana*, p. 255).

¹⁴⁴ ARENDT. *The Human Condition*, p. 243 - 244; *A Condição Humana*, p. 256.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 244; p. 256.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 244; p. 256.

Para demonstrar a força da promessa contida no âmbito da natalidade, Hannah Arendt utiliza-se do poder do milagre. Se não sabemos até onde poderão ir as conseqüências da ação humana, a natureza do novo se estabelece de forma surpreendente. Nesse sentido, o milagre funda-se numa única certeza: a certeza de que não podemos enxergar o fim último das implicações do *initium* instaurado pela ação humana. É devido às implicações do *initium*, que a novidade se faz através do milagre que nos é apresentado pelo poder humano de provocar o surgimento de coisas novas.

É por causa do milagre proporcionado pela categoria da natalidade que o ineditismo nos aparece. Hannah Arendt menciona por várias vezes que a ação possui, no seu conjunto, a força do ineditismo, do imprevisível e do indeterminável. Tudo isso, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre.¹⁴⁷ Por esse motivo, podemos dizer que a ação humana se distingue da ação de outros animais, por ser dotada de uma dimensão milagrosa.¹⁴⁸ Os homens convivem com o milagre em suas vidas. No que diz respeito à relação existente entre a ação humana e o milagre, salienta a autora:

A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.¹⁴⁹

¹⁴⁷ *Ibidem*, 246; p. 258.

¹⁴⁸ Para Arendt, a diferença decisiva entre as “improbabilidades infinitas”, sobre as quais se apóia a vida humana terrestre, e os acontecimentos milagrosos no próprio âmbito das ocupações humanas está naturalmente no fato de que há, aqui, o fator dos milagres e de que o próprio homem é, de um modo extremamente milagroso e misterioso, manifestadamente dotado para fazer milagres. Em nossa linguagem comum e bem usual, chamamos esse dom de agir. É peculiar ao agir o desencadeamento de processos cujo automatismo, em seguida, parece muito semelhante ao dos processos materiais, e lhe é peculiar também estabelecer um novo início, começar algo novo, tomar iniciativa, ou, falando como Kant, iniciar a partir de si mesmo uma cadeia. O milagre da liberdade está inserido nesse poder de iniciar, que, por sua vez, está inserido no (*factum*) de que todo homem, ao nascer, ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é ele mesmo um novo início. (ARENDR. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 121).

¹⁴⁹ ARENDR. *The Human Condition*, p. 246 - 247; *A Condição Humana*, p. 258.

Jesus de Nazaré, segundo a autora, vislumbra a faculdade milagrosa como algo inédito nos homens. Tanto Arendt quanto Jesus de Nazaré acreditam na capacidade do homem de lançar-se no aparecimento do novo. É na própria condição humana que se encontra depositada a dimensão miraculosa para que possamos lidar com a promessa que nos prepara para encarar o novo que rompe com o *continuum* do tempo e da História. Nesse caso, o ponto que nos interessa é que, em se tratando de análises arendtianas, o poder de fazer milagres está direcionado à própria condição humana, não se prendendo ao poder divino.

Referindo-se a Sócrates, a nossa autora afirma que as possibilidades apresentadas pelo pensamento são também carregadas de ineditismo, portanto convivem com a imprevisível situação privilegiada por onde o milagre aparece. Visto por esse ângulo, seria o milagre a situação que faltava ao homem para que as adversidades da natureza forçassem a sua melhor adaptação ao meio ambiente terrestre, no que tange à sua diferença em relação aos outros animais.

Para Hannah Arendt, os processos com os quais lidamos são de natureza histórica, isto é, eles não transcorrem sob a forma de desenvolvimentos naturais, mas são, sim, cadeias de acontecimentos em cuja estrutura aquele milagre de improbabilidade infinita acontece com tanta frequência que nos parece estranho falar aqui de milagre. Mas isso reside somente no fato de que esse processo histórico surgiu de iniciativas humanas e que ele é continuamente rompido por novas iniciativas.¹⁵⁰ Considerando que o fato de poder criar coisas novas é uma realidade presente em nossa condição humana, percebe-se que é pela natalidade que o homem consegue vislumbrar o futuro, não de forma previsível, mas através da crença contida no milagre de novos começos.

É notório, em termos arendtianos, que, por causa da natalidade, o milagre acontece, permitindo o estabelecimento do novo na História. Portanto, é importante analisar como a

¹⁵⁰ ARENDT. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 120.

categoria da natalidade é potencialmente capaz de manter viva a promessa de algo novo, que surge na História, considerando por um lado a experiência trazida pelo totalitarismo e por outro a experiência da fundação na modernidade.

Após abordar sobre as conseqüências trazidas pelos instrumentos do terror e da ideologia, Hannah Arendt nos surpreende com a idéia de que a capacidade humana de começar permanece presente no homem, mesmo estando ele vitimado pela experiência do totalitarismo.¹⁵¹

Conclui-se a partir daí que, embora a experiência totalitária possua como meta a tarefa de investir contra as manifestações públicas da liberdade do agir humano, permanece no homem a faculdade de começar. Mesmo a mais dura investida contra a liberdade humana não seria capaz de impedir que o potencial de poder iniciar algo de novo desaparecesse por completo da condição do homem. Por isso, em termos arendtianos, apesar das brutais conseqüências oriundas dos instrumentos do terror e da ideologia, a surpresa trazida pela autora encontra-se no potencial humano de abrir-se para o novo. Analisando por esse ângulo, Arendt conclui:

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única mensagem que o fim pode produzir. Começo, antes de tornar-se um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem.¹⁵²

Estando o homem diante do mal totalitário, ou algo que lhe assemelha, resta somente a ele depositar suas esperanças no milagre. Isso quer dizer que na ausência de um mundo

¹⁵¹ Sobre estudos a respeito do totalitarismo, adverte Zagorka Golubovié: “apesar de certos cientistas sociais tratarem o conceito de totalitarismo como um conceito vago, isto não pode ser dito da descrição que Arendt faz de tal tendência, particularmente afirmando quanto ao que se refere ao final do século XX. Paralelo com o seu trabalho, os outros autores também apresentaram uma imagem muito similar de um regime totalitário (veja: Aldous Huxley’s *Brave New World*, George Orwell’s *1984*, Zamiatin’s *Mé*, e várias outras análises científicas de escritores modernos).” [Conferência intitulada “*What one can learn Hannah Arendt’s critical political philosophy for inspiring critical social movement*”? que foi proferida no dia 11 de outubro de 2006, durante a realização do *Symposium* Internacional a Vida como *Amor Mundi*: Hannah Arendt entre a filosofia e a Política de 9 a 14 de outubro/2006 – UNB - Brasília].

público, onde a liberdade política possa se manifestar, resta-nos então, remontarmo-nos ao “milagre” com o objetivo de tentar responder a uma demanda que é própria da condição humana: manter viva a chama da possibilidade de um novo começo. Nesse sentido, o milagre passa a exercer o papel que assegura a sua resistência diante do poder devastador que se encontra presente nos sistemas totalitários. A continuidade do nascimento, inerente à nossa condição humana, responde firmemente de uma maneira contrária ao poder avassalador do totalitarismo. “Milagre é a palavra que a nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na História.”¹⁵³ Por esse ponto de vista, pode-se afirmar que, em termos arendtianos, possuímos o dom de começar. Pode-se dizer que nascemos com a capacidade extraordinária de projetar o dom da liberdade de criar realidades novas. É pertinente considerar o milagre como expressão de um novo começo, conseqüentemente ele se liga ao tema da fundação.

É importante considerar que devido algumas análises feitas por Hannah Arendt, somos levados a admitir que a questão que mais se adequa à faculdade humana de começar é a do tema da Fundação. Trata-se de uma posição que vem ao encontro do propósito do primeiro capítulo dessa nossa pesquisa que é mostrar a combinação existente entre natalidade e fundação na perspectiva arendtiana.

A História da Filosofia Política trata da demiurgia das formas políticas. A origem das instituições nas quais elas se inserem, constituem-se como tema de investigação da filosofia política. Portanto, tratar dos problemas que envolvem a gênese do poder político é uma tarefa que é recoberta pelo problema da fundação. Trata-se, também, de um tema instigante, pois envolve um conjunto de reflexões em torno do problema do fenômeno do novo.

Onde há seres humanos, vivendo em sociedade, a tópica da fundação torna-se uma realidade presente em suas vidas. As comunidades humanas tecem as suas relações de

¹⁵² ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 531.

convívio social por via de atos que criam regras e leis que se lançam como condição de manter a viabilidade da vida coletiva. “Ora, a natureza da fundação está expressa em grande medida nas leis e regras que regem a relação coletiva, e é essa dimensão palpável das sociedades que dá uma das medidas de sua força.”¹⁵⁴ No interior de uma sociedade humana, os atos fundantes de regras e leis fortalecem medidas de criação de corpos políticos capazes de sustentá-las organicamente. Por esse ponto de vista, torna-se explícito o quanto é necessário abordar o tema da fundação no âmbito da História da Filosofia Política e também dessa Tese.

No decorrer do processo que envolve a História da Filosofia Política, o tema da fundação é utilizado, visando ao objetivo de explicitar o fenômeno do novo diante de tudo aquilo que diz respeito à criação de novas realidades políticas.

No interior do pensamento político contemporâneo, a figura de Hannah Arendt aparece trazendo um conjunto de análises em torno da problemática da fundação.¹⁵⁵ Arendt é uma pensadora política, cujas análises a respeito da fundação perpassam quase todas as suas obras. Para Bignotto, basta lembrar a importância que o conceito de fundação tem em sua última obra *A vida do espírito*. Pois, para esse comentador da obra de Hannah Arendt, o problema da fundação possui relação direta com os atos de criação de novos regimes e, nesse

¹⁵³ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 117.

¹⁵⁴ BIGNOTTO. Maquiavel e o novo continente da política. In: NOVAES (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*, p. 397.

¹⁵⁵ Arendt é uma pensadora contemporânea. Suas análises em torno da fundação podem contribuir para abordagens relacionadas com temas inerentes à atualidade política. De acordo com Zagorka Gulubović da Universidade de Belgrado: “quando se lê a produção escrita de Hannah Arendt na assim chamada era pós-moderna, pode-se surpreender por sua sabedoria, o que a capacitou a antecipar os problemas e dilemas cruciais do mundo moderno a partir de uma perspectiva de meados do século XX. Isto soa como se Hannah Arendt falasse sobre o mundo que está por vir, prevendo com precisão com que dificuldades os cidadãos seriam confrontados, as reações dos novos movimentos sociais de massa, em particular na América Latina.” (Conferência intitulada “*What one can learn Hannah Arendt’s critical political philosophy for inspiring critical social movement?*” que foi proferida no dia 11 de outubro de 2006, durante a realização do *Symposium Internacional A Vida como Amor Mundi: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política* de 9 a 14 de outubro /2006 – UNB – Brasília).

sentido, está muito próximo das discussões sobre a fundação de novas políticas abordadas por Arendt em muitas de suas obras.¹⁵⁶

Se o problema da fundação encontra-se centrado na relação direta com a criação de novos corpos políticos, esse tema aparece como um assunto fundamental. Trata-se de um trabalho, cujo problema central se dará no âmbito do corpo político almejado nas análises encaminhadas por Hannah Arendt. Mas, nesse momento, a nossa intenção é mostrar que a natalidade, enquanto categoria potencialmente política, sob o ponto de vista da perspectiva arendtiana, se traduz na efetivação da ação fundadora. A esse respeito, Leonardo Avritzer comenta Arendt dizendo: “o nascimento ou novo começo é um ato pragmático originado da capacidade humana de dizer não a uma ordem política.”¹⁵⁷ Nesse caso, a natalidade admitida por Arendt se desenvolve no âmbito da criação de novas realidades políticas, a exemplo da gênese de um novo corpo político. Torna-se claro que é impossível nos referirmos à concepção de natalidade em Arendt sem que nos voltemos para a sua relação com o tema da fundação.

Segundo Bignotto, o tema da fundação é investigado desde a Antiguidade, ou seja, discussões a seu respeito já eram feitas no interior da História da Filosofia Antiga. Bignotto explora questões em torno da fundação desde o legislador Sólon, passando por Platão, Maquiavel e Hannah Arendt.

Para destacar a fundação no mundo grego antigo, Bignotto recorre a um dos seus mais célebres legisladores: Sólon. Para tal, utiliza-se de um artigo que trata da condição desse legislador no momento em que ele se dedica à fundação do corpo político. A idéia da demiurgia política encontra-se na tradição política grega. O legislador Sólon é um exemplo de fundação de leis. A experiência da colonização grega é uma experiência de fundação. Bignotto destaca que, seja como for, a fundação na Grécia Antiga era sempre pensada como

¹⁵⁶ BIGNOTTO. A Solidão do Legislador. In: KRITERION. Número 99, p. 8.

¹⁵⁷ AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 164 -165.

um ato que reunia os homens aos deuses que entregava a alguns uma tarefa, que por sua natureza estava na fronteira entre o divino e o humano.¹⁵⁸ A figura do legislador, denominada pelos gregos de *monothetés*, trata-se de um tipo de ator da vida política.¹⁵⁹ Nesse contexto, o legislador grego aparece como um ator que precisa consagrar as ações políticas com uma cultura rodeada de mitos. Uma política norteada pela mitologia possui significações que compreendem a ligação do terreno com o divino. Por essa perspectiva nota-se que a fundação, quando tratada no universo da mitologia grega, apresenta características diferentes da tópica de outros tempos. O tema da fundação é voltado para a dimensão imaginária e simbólica constitutiva da vida política de uma sociedade, dentro da qual o tema da fundação e as ações políticas a ela associadas podem produzir efeitos que ultrapassam em muito os limites estritamente históricos dentro dos quais as ações efetivamente acontecem.¹⁶⁰

Em sua obra intitulada *O Tirano e a Cidade*, Bignotto nos lembra que a arte da fundação constitui-se como um tema de evidência capital em toda a filosofia política antiga. Para esse comentador de Hannah Arendt esse tema é tratado em pelo menos três dos grandes diálogos platônicos, a saber: *República*, *Leis* e o *Político*, embora possua, segundo o autor, ramificações importantes em diálogos de quase todas as fases.¹⁶¹ Nota-se que abordar uma teoria da “*polis*” incluiu certamente o tratamento da tópica da fundação no contexto da cultura grega antiga.

O tema da fundação perpassa todas as fases da História. Visto por essa ótica, esse assunto é também assinalado por Bignotto por meio de algumas análises que ele faz a respeito do período histórico que compreende o século XV e o século XVI no ambiente político da península itálica dessa época.

¹⁵⁸ BIGNOTTO. A Solidão do Legislador. In: KRITERION, número 99, p. 20.

¹⁵⁹ Ver a esse respeito: M GAGARIN. Early Greek Law, p. 58 - 60. Recomendação feita por Newton Bignotto em nota de rodapé. (BIGNOTTO. A Solidão do Legislador. In: KRITERION, número 99, p. 20).

¹⁶⁰ BIGNOTTO. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO (Org.). *Retorno ao Republicanismo*, p. 34.

¹⁶¹ BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 103.

É pertinente voltarmos para as abordagens a respeito da problemática que envolve a tópica da fundação no âmbito do despontar da Idade Moderna. Trata-se de um período da História constituído de novas visões a respeito da vida política das cidades renascentistas.

Considerando que a tópica da fundação é caro à tradição republicana, torna-se então relevante nos remetermos a um dos elementos presentes nas origens do republicanismo moderno. É o caso da referência devida àquilo que se denominou chamar a partir de Hans Baron de humanismo cívico. Segundo a trilha aberta por Newton Bignotto, pode-se dizer que com o advento da obra *The Crisis of The Early Italian Renaissance*, cuja publicação se deu em 1955, inicia-se um período de estudos referentes ao humanismo do Renascimento. Embora, os debates que dizem respeito ao caráter político do humanismo italiano do Renascimento tiveram início no século XIX, esses eram compostos por considerações que fazem referências ao Estado e ao indivíduo. Tratam-se de considerações formuladas por Burckhardt em seu hoje célebre *A civilização do Renascimento Italiano*.¹⁶²

É no coração do Renascimento italiano que se dá uma série de discussões em torno do que se denominou de Humanismo cívico. É um momento que se caracteriza por ruptura e por abandono de uma compreensão de mundo que se faz amparado em uma ética da salvação de cunho escatológico. O humanismo cívico assinala com rigor o papel do homem frente aos desafios que lhe são impostos pela demanda da vida ativa. A renascença florentina revela em boa medida, segundo Quentin Skinner algo que ia além das realizações apontadas por Matteo Palmieri: pintura, escultura e arquitetura. Para o próprio Palmieri, as preocupações desse período se davam também através da expansão da filosofia moral, social e política.¹⁶³

Se por um lado, a Idade Média valorizou a vida contemplativa que se sustentava por uma compreensão teocêntrica do mundo, por outro, o advento dos tempos modernos

¹⁶² BIGNOTTO. Humanismo Cívico Hoje. In: _____ (Org.). *Pensar a República*, p. 49.

¹⁶³ SKINNER. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 91.

renascentistas, ao contrário, se sustentou amparado pela própria ação do homem. Podemos considerar esse momento como o declínio de Deus e o acontecimento do homem.¹⁶⁴

Na sua aposta no homem, o Renascimento se constituía como uma aventura antropocêntrica que se utilizou de vínculos com o passado da Antigüidade clássica para dar suporte a teorias políticas da modernidade que por hora se despontava. De acordo com Bignotto, “os humanistas cívicos faziam questão da origem de um tema fundamental, mas apelavam para os vínculos do passado como garantia contra os perigos enfrentados pela cidade.”¹⁶⁵

Por isso, é importante tratar do tema da fundação numa perspectiva que possa se encaminhar para além da concepção assumida por Hannah Arendt. Dessa maneira, é importante lançar mão da tradição republicana renascentista, apostando assim que essa é uma atitude capaz de contribuir para uma análise que gira em torno da questão da natalidade enquanto categoria que possibilita a fundação do corpo político que se dá no âmbito dos acontecimentos que são inerentes às Revoluções Modernas.

Uma das características fundamentais do humanismo cívico, é o seu diálogo com o passado. São poucos os períodos da nossa História que conheceram um grupo de intelectuais que apostaram e fizeram do diálogo com o passado uma mola mestra ou eixo de suas reflexões no que tange às questões que envolvem o presente. Esse foi o caso do Renascimento italiano. Segundo Bignotto, desde o século XIV em um movimento iniciado por Petrarca, a utilização do recurso a textos oriundos da Antigüidade constitui-se como ferramenta utilizada por filósofos, historiadores e artistas. Essa investida, consistia em abandonar os cânones medievais e em contrapartida constituírem um mundo diferente daquele da Idade Média que Leonardo Bruni classificou pela primeira vez de “idade das trevas.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Essa expressão é de Tiago Adão Lara. Para informações a respeito, ver Coleção Caminhos da razão no Ocidente, editada pela Vozes; volume III intitulado: *A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*.

¹⁶⁵ BIGNOTTO. Humanismo Cívico Hoje. In: _____ (Org.). *Pensar a República*, p. 58.

¹⁶⁶ BIGNOTTO. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*, p. 23.

Não nos ocupemos aqui com a questão do Humanismo cívico considerando todos os aspectos que lhes são inerentes. Tomemos a análise sobre o Humanismo cívico somente pela sua referência naquilo que diz respeito às suas abordagens relacionadas à tópica da fundação que se dá no contexto do Renascimento, pois um dos aspectos do Humanismo cívico que nos parece importante é o fato dele trabalhar o problema da fundação dos regimes.¹⁶⁷

Incentivados pelos caminhos de abordagens em torno da fundação no seio do humanismo cívico, o nosso propósito aqui é o de descrever os pontos de aproximação e de distanciamento do entendimento de Arendt em relação a esse momento da História de nossa tradição republicana. É importante analisarmos em que medida Arendt se amparou na tradição do republicanismo renascentista para construir uma filosofia política capaz de sustentar a fundação do corpo político no âmbito das Revoluções do século XVIII.

No contexto do decorrer desse período, a obra de Bignotto possui um destaque relevante a um dos teóricos mais importantes que trata a respeito da fundação. É o caso de Maquiavel a quem Bignotto considera um responsável pela descoberta de um novo continente na política. Para ressaltar a importância do tema da fundação no campo da investigação em torno de uma teoria geral da política, adverte Newton Bignotto:

Se podemos, portanto, como procuramos demonstrar, falar de uma teoria da fundação, ela só se torna consistente na medida em que faz parte de uma teoria geral da política. A separação entre fundação e vida política ordinária é pertinente do ponto de vista analítico, mas não serve para descrever o mundo completo e múltiplo que se abre com a introdução perigosa de novas ordens e modos e a descoberta de um novo continente da política.¹⁶⁸

Com a instauração do novo aparecem questões das quais a problemática da fundação procura se encarregar. Tomando como referência a interpretação de Newton Bignotto de que Maquiavel, na sua teoria da fundação se lançou em um novo continente da política, podemos,

¹⁶⁷ BIGNOTTO. Humanismo Cívico Hoje. In: _____ (Org.). *Pensar a República*, p. 53.

¹⁶⁸ BIGNOTTO. Maquiavel e o novo continente da política. In: NOVAES (Org.). *A Descoberta do homem e do mundo*, p. 403.

a partir daí, associar essa interpretação à investida arendtiana no que diz respeito ao aparecimento do novo trazido pelo fenômeno revolucionário. O destaque dado por Maquiavel no tocante à tópica da fundação constitui-se como uma situação reconhecidamente assumida por Hannah Arendt. Dito de um outro modo, em se tratando de uma teoria da fundação no seio da tradição republicana renascentista, Maquiavel é lembrado de uma maneira considerável por Arendt. Neste caso, as análises de Newton Bignotto a respeito de uma teoria da fundação também se dirigem a uma teoria da fundação no âmbito da obra de Hannah Arendt. A esse respeito, comenta Newton Bignotto:

Nesse sentido, o ato de fundação, a criação de novos espaços humanos, é o ato que melhor expressa nossa capacidade de inventarmos nossa condição de seres livres. Dizendo de outra maneira, os atos de fundação são para Arendt as ações livres mais importantes que podemos levar a cabo, uma vez que derivam diretamente de nossa capacidade, única na natureza, de começarmos repetidamente a obra de nossa própria condição.¹⁶⁹

Evidencia-se que, em se tratando de fundação, é necessário associá-la à categoria da natalidade. Pois, em Arendt, natalidade e fundação constituem-se como temas que se entrelaçam.

Pelas análises encaminhadas por Newton Bignotto relativas ao tema da fundação, percebe-se que a nossa tradição republicana renascentista também se utiliza da idéia de começo. É devido a isso, que a fundação possui um lugar de destaque na elaboração de uma filosofia política na Idade Moderna. Daí, a afirmação arendtiana referente a Maquiavel de que “o que torna tão importante para a história das revoluções, da qual foi um precursor, é que ele foi o primeiro a refletir sobre a possibilidade da criação de um corpo político estável, permanente e duradouro.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 118.

¹⁷⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 29.

A ação fundadora no contexto da tradição renascentista acontece caracteristicamente na ruptura com os postulados doutrinários do teocentrismo medieval que se sustentava por meio da tutela do domínio religioso-político assumido pela Igreja romana. Nesse sentido, Arendt adverte que o mais importante é que coube a Maquiavel ser o primeiro a visualizar a ascensão de um domínio puramente secular.¹⁷¹

Newton Bignotto nos ajuda a remontar aos elos entre algumas questões levantadas pelos humanistas cívicos e por Hannah Arendt. A nossa autora por ser uma pensadora contemporânea aborda temas que também foram analisados pelos humanistas renascentistas. É nesse sentido que para Bignotto existe uma ponte das discussões contemporâneas levantadas por Arendt com o humanismo renascentista. O tema da liberdade que é associado por Arendt à tópica da fundação, foi veiculada pelos humanistas e depois veio a ser apropriada e transformada por Maquiavel, pode nos ajudar demarcar uma posição clara para as discussões contemporâneas.¹⁷² Esse comentador de Arendt diz que desde os estudos assumidos por Baron ficou claro que a liberdade constitui-se como o eixo norteador da reflexão em torno do político que caracterizou o período do Renascimento.¹⁷³

A liberdade discutida no contexto do humanismo renascentista aparece ligada ao nascimento do indivíduo. Bignotto diz que a afirmação de valores ligados a essa nova posição no mundo, talvez não seja mais tão relevante quanto foi no debate realizado no começo do século XX. Ele nos chama a atenção para estarmos atentos para alguns aspectos que conservam todo o seu frescor. Pocock por exemplo, é lembrado como alguém que fez com que vejamos a importância do ideal de participação e de comunidade quando nos servimos do humanismo como ponto de partida para a investigação das origens do ideário que presidiu a formação da República Americana.¹⁷⁴

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁷² BIGNOTTO. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO (Org.). *Retorno ao Republicanismo*, p.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 20 – 21.

A postura assumida por Pocock e comentada por Newton Bignotto, demonstra o quanto os temas como o do ideal de participação e o de comunidade, estavam presentes tanto no humanismo renascentista como em debates que fizeram parte do nascimento da República Americana. É nesse sentido que se evidencia o elo entre algumas análises anteriores e abordagens encaminhadas por Hannah Arendt que giram em torno do tema da fundação.

A ruptura instaurada com os ensinamentos cristãos na esfera pública é uma característica da ação fundadora no âmbito do Renascimento. Esse domínio secular pelo ponto de vista de Maquiavel segundo as análises encaminhadas por Hannah Arendt, se pauta em leis e postulados da ação que se apresentavam como independentes dos ensinamentos da Igreja.¹⁷⁵ Nesse contexto, livrar-se dos ensinamentos da Igreja, significava apostar no homem, ou seja, no humanismo.

A aposta no homem enquanto um agente capaz de criar novas realidades políticas, evidencia-se como uma das características do legado de Maquiavel. Portanto, pelo caminho trilhado pela interpretação arendtiana, Maquiavel é importante para o contexto da fundação no seio do Renascimento por ele acreditar na capacidade do homem de agir secularmente criando um novo corpo político. Por conseguinte, em Maquiavel, a liberdade também aparece na sua obra, mas não necessariamente associada à idéia de começo no sentido arendtiano tomado de Agostinho. A liberdade constitui-se como uma questão presente em Maquiavel¹⁷⁶ quando a consideramos como ligada à criação de novos corpos políticos.

Se natalidade para Arendt é sinônimo de novo começo, a sua conexão com Maquiavel torna-se visível, uma vez que para o pensamento político do florentino, liberdade não deixa de ser um começo quando associada à criação de novas realidades políticas. A importância de

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 29.

¹⁷⁶ Eugênia Sales Wagner em *Hannah Arendt: Ética e Política* comenta Hannah Arendt dizendo que para essa nossa autora a influência da idéia de liberdade em Maquiavel foi diminuta na Era Moderna, pois teria prevalecido naquele momento e até a atualidade a noção agostiniana de liberdade interior. (WAGNER. E. S. *Hannah Arendt: Ética e Política*, p.103).

Maquiavel no que se refere ao assunto fundação merece ser destacada por ele ter somado à tradição política um continente totalmente novo. Newton Bignotto a esse respeito, salienta:

Maquiavel fundou um continente totalmente novo, não se limitando a repetir fórmulas consagradas pela tradição. Isso pode ser constatado, por exemplo, quando ele nos fala da fundação contínua, que não tem o mesmo significado que as antigas teorias da criação das constituições. Ou ainda, quando deixa inteiramente de lado a noção de “cidade ideal,” que servia como termo regulador de toda teoria política antiga. Maquiavel não aceita que modelos ideais, ou mesmo exemplos históricos, possam servir de guias “absolutos” para nossas ações. Se utiliza em sua obra repetidamente a imagem da potência romana, é menos para fazer-lhe o elogio, e mais para mostrar-nos que as exigências do presente não podem ser satisfeitas pela simples imitação do passado.¹⁷⁷

Constata-se que a natalidade entendida como segundo nascimento, se associa ao tema da fundação que é o mesmo que a capacidade humana para o começo, constitui-se como uma categoria assumida tanto por Arendt como por Maquiavel. Para uma análise da conexão entre esses dois pensadores por meio da categoria da natalidade, no que tange à reflexão filosófico-política, as abordagens feitas por Newton Bignotto constituem-se como um referencial teórico de apoio fundamental.

Somos capazes de lidar com a criação de novas realidades políticas, como no caso da fundação de um novo corpo político. Por esse motivo, a associação entre natalidade e fundação é pertinente. Ao agir, os homens criam e fundam o novo. Somos caracterizados por nascermos sempre e, por causa disso, somos artífices da fundação. É o mesmo que dizer que a arte de fundar novos corpos políticos é inerente à nossa condição humana. Daí, considerarmos que só é possível entender a capacidade humana da ação fundadora, se compreendermos a sua conexão com a concepção da natalidade política, traçada em termos arendtianos.

Arendt aposta na capacidade humana de lidar com as rupturas. A nossa autora pertence a uma certa tendência do pensamento alemão que encontra nos instantes de ruptura

¹⁷⁷ BIGNOTTO. *Maquiavel Republicano*, p. 214 - 215.

oportunidades extraordinárias de mudança.¹⁷⁸ Logo, justifica-se que, diante do mal totalitário ou das situações que a ele se assemelham, cuja realidade é marcada pela inexistência de um mundo público, resta ao homem voltar-se para uma forma de ruptura total com o tempo presente. Sobre isso, comenta Newton Bignotto:

O ato que transforma um regime totalitário em um mundo político só pode ser, a nosso ver, um ato de fundação, que ocorre independentemente das condições anteriores ao momento em que ele acontece e que só depende de uma característica do ser humano que nomeamos, a justo título, liberdade.¹⁷⁹

Verifica-se que a condição humana é caracterizada pela singularidade que se traduz na liberdade do ato de fundação. Nessa perspectiva, a liberdade de criar situações novas, traduzida pela ação fundadora, encontra-se inerente à nossa condição humana. É por essa via de compreensão que se evidencia que somos seres dotados da capacidade de criar ordens temporais distintas. “A fundação de uma nova forma política é um ato que entrelaça duas ordens temporais distintas e que expõe o fundador a todos os perigos de uma condição incerta e sem referência.”¹⁸⁰

O fato de agirmos politicamente no mundo nos torna seres envolvidos nas teias dos problemas próprios da fundação. Pois, trata-se de uma situação inerente à condição do homem que, enquanto ser dotado pelo dom da criação de novidades, alimenta esse dom através da esperança. Newton Bignotto nos alerta, comentando que “de fato, Arendt parece dizer que não é a ação em geral que poderá servir de pano de fundo para a esperança, mas sim a possibilidade que temos de agir de uma determinada maneira, fundando mundos que não existiam ainda, senão como possibilidade de nova natureza.”¹⁸¹

¹⁷⁸ DRUCKER. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou incompatibilidade ontológica? In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 197.

¹⁷⁹ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 119.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 118.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 119.

Segundo Cláudia Drucker, Arendt “deposita sua esperança na capacidade de as pessoas nos surpreenderem, mesmo nas situações mais desfavoráveis.”¹⁸² Nesse sentido, em termos arendtianos, a ação anuncia o milagre da natalidade na *vida activa*, que pode ser compreendida por meio do estabelecimento da fundação de novas realidades políticas. “O começo do novo, de maneira privilegiada, é a fundação de uma esfera pública.”¹⁸³ É a natalidade que confere ao homem a possibilidade de fundar corpos políticos, que nunca existiram antes. O ser humano é livre no sentido em que ele encarna a aposta da natalidade. Visto por esse ângulo, “o ato de iniciar espaços públicos e mantê-los abertos encarna, como nenhuma outra atividade, a liberdade humana.”¹⁸⁴ A ação que é conservada no mundo pela promessa, anuncia o milagre da natalidade enquanto categoria potencialmente política que coincide com a liberdade de criar novas realidades. Essa coincidência se dá no campo da instauração de novos espaços públicos. É no âmbito da esfera pública que o nascimento, enquanto experiência de liberdade, acontece. A esse respeito, comenta Claudia Drucker:

Ação e liberdade são como nascimentos de segunda ordem. Onde se encontram esses nascimentos de segunda ordem? Em geral eles não estão na vida privada, seja ela a vida afetiva ou a profissional. Uma vida familiar realizada, uma grande paixão não mudam o mundo. Nem mesmo a criação da grande obra de arte tem um impacto imediato sobre ele.¹⁸⁵

Percebe-se que é no mundo público que a ação humana acontece, visando à criação do novo. É por esse motivo que a autora, quando aborda a respeito da categoria da natalidade, analisa no sentido de denominá-la como a capacidade humana de começar algo de novo na História.

O caminho que percorremos, nesse primeiro capítulo foi no sentido de explicitar que a concepção arendtiana de natalidade é a de que a mesma é uma categoria potencialmente

¹⁸² DRUCKER. Sociologia do populismo e pensamento político. In: CORREIA (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*, p. 104.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 104.

política, e, portanto, pode vincular-se diretamente ao tema da fundação de novas realidades políticas. A partir dessas análises, podemos verificar que, em Hannah Arendt, existe um liame entre o que ela compreende como natalidade e fundação, enquanto Revolução, pois a nossa intenção é a de demonstrar que há uma associação do ato de começar com o fenômeno revolucionário analisado por essa nossa autora.

O fenômeno revolucionário, tal como Hannah Arendt o analisa, foi uma novidade na História e trouxe à tona a fundação de um novo corpo político. Esse tipo de fundação na modernidade foi a caracterização de algo, cujo sentido de novidade se apresentou por meio de alguns aspectos que revelam singularidades. Portanto, Arendt ao se referir à categoria da natalidade como um elemento inerente à nossa condição humana, reforça a sua ligação com o tema das Revoluções, isto é, o evento revolucionário é a concretização da novidade na História que tem a sua ação de fundação radicada na categoria da natalidade.

Para Hannah Arendt é devido à natureza fundante, presente em cada ser humano, que nos é proporcionada a possibilidade da instauração de um novo começo na História, tomando como exemplo os acontecimentos denominados Revoluções Modernas.¹⁸⁶ Assim, Arendt cria condições para uma base teórica capaz de fundamentar um conjunto de análises acerca do fenômeno das Revoluções. Considerando, pois, que a nossa autora demonstra em sua obra que existe ligação entre os conceitos de natalidade e de fundação, Bignotto diz que “em Arendt, são as Revoluções que devem ser compreendidas a partir do tema da fundação e não o contrário.”¹⁸⁷ A partir daí, pode-se afirmar que, em termos arendtianos, a natalidade se traduz

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 104.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 103.

¹⁸⁶ Nessa perspectiva, é salutar trabalhar a categoria da natalidade associando-a ao tema da fundação, onde, a partir daí, podem-se criar bases para uma análise da fundação do corpo político no âmbito do fenômeno revolucionário. Essa atitude é justificada, porque o fenômeno das Revoluções analisado por Hannah Arendt encontra-se diretamente ligado com aquilo que a autora compreende como a capacidade humana de iniciar algo de novo. Em função disso, constata-se que a problemática da categoria da natalidade levantada por Arendt está vinculada diretamente com a questão da fundação do corpo político no âmbito do fenômeno revolucionário, principalmente no que diz respeito aos acontecimentos relacionados com as experiências francesa e americana.

¹⁸⁷ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 120.

no ato da fundação abrindo um caminho de compreensão de que esses dois conceitos são relevantes para garantir uma análise a respeito do fenômeno moderno das Revoluções. Dito de uma outra maneira, evidencia-se que a pretensão de Hannah Arendt ampara-se na crença de que uma análise acerca do que ela compreende por natalidade, enquanto categoria inerente à nossa condição humana, nos auxiliará no trabalho de compreender uma explicitação da fundação do corpo político no âmbito do contexto do fenômeno revolucionário moderno. Esse tipo de alusão é referendado por Claudia Druker quando diz: “A revolução aparece como atualização da natalidade, ou seja, do potencial humano para romper a ordem do tempo cotidiano.”¹⁸⁸ É a partir daí que a dignidade da natalidade dá lugar e um sentido para o extraordinário.¹⁸⁹

Abordemos, nas linhas que se seguem no próximo capítulo, como o fenômeno revolucionário se apresenta como a efetivação da categoria da natalidade enquanto condição necessária para manter viva a promessa de um novo começo na História. Nessa investida, daremos atenção às análises encaminhadas por Arendt no campo das Revoluções Francesa e Americana.

¹⁸⁸ BIGNOTTO. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 210.

¹⁸⁹ A esse respeito, salienta Hannah Arendt: “Estas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da história são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras.” (ARENDR. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 72).

CAPÍTULO II

O Sentido da Revolução

“Até mesmo o austero filósofo Immanuel Kant, de Königsberg, cujos hábitos, conforme se comentava, eram tão regrados que permitiam aos cidadãos daquela cidade acertarem por eles seus relógios, postergou a hora de seu passeio vespertino ao receber a notícia, de modo que convenceu a cidade de Königsberg de que um fato que sacudiu o mundo tinha de veras ocorrido. O que é mais importante é que a queda da Bastilha divulgou a revolução para cidades provincianas e para o campo”

Eric J. Hobsbawn. *A Revolução Francesa*¹⁹⁰

Em abordagem anterior, fizemos alusão à associação existente entre a categoria da natalidade e a questão da fundação. Esse segundo momento do nosso trabalho, tem como objetivo preparar o caminho para uma análise da fundação do corpo político na perspectiva assumida por Hannah Arendt. Por isso, o que nos interessa explicitar nesse segundo capítulo é a maneira como a Revolução nos é apresentada como uma experiência de fundação dotada de significados sem precedentes na História. Dito de um outro modo, a nossa pretensão nesse segundo momento da pesquisa é discorrer a respeito do sentido da Revolução apresentada por nossa autora, para que possamos alicerçar as análises referentes à fundação do corpo político configurada em seu pensamento.

¹⁹⁰ HOBBSAWN. *A Revolução Francesa*, p. 25.

Dessa maneira, compreende-se que, para desenvolver uma autêntica apresentação da Fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt, é necessário que antes trilhemos um caminho de explicitação do sentido da Revolução abordada por ela. Segundo a nossa autora, no caso da Revolução Americana, os homens "...julgaram que podiam começar a agir segundo as circunstâncias, e a política inglesa não lhes deixou outra alternativa senão a fundação de um corpo político inteiramente novo."¹⁹¹ Foi necessário que se estabelecesse uma realidade política nova, ou seja, fundou-se um corpo político com características diferentes daquele que existia do outro lado do Atlântico.¹⁹²

Esse tipo de análise demonstra que para Arendt o que ela concebe como idéia de Fundação se desenvolve através das Revoluções. Daí, a relevância de se ter um capítulo voltado para o tratamento do sentido do evento¹⁹³ revolucionário, pois, não podemos perder de vista, o nosso propósito central que é examinar como se processa a fundação do corpo político no seio de tal fenômeno.

O pensamento político arendtiano possui duas vertentes que se contrapõem: por um lado, as abordagens sobre o totalitarismo e, por outro, as análises referentes ao fenômeno revolucionário. Se em uma vertente temos o tema do totalitarismo como um assunto central e célebre da teoria política arendtiana, em outra, podemos afirmar que a contraposição a esse

¹⁹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 45.

¹⁹² As implicações inerentes à investida na fundação de um novo corpo político na América do Norte é descrita por Bernard Bailyn da seguinte maneira: "Por volta de 1776, suas idéias, baseadas na tradição de oposição mas reconstruídas de forma original, haviam adquirido forma sólida. As doutrinas chave estavam prontas: uma redefinição do que era uma 'constituição' e como poderia dominar o sistema político, uma interpretação original da separação dos poderes, uma crença na compatibilidade de poderes federais duais; um sentido de que 'direitos' individuais numa sociedade civil eram reais e poderiam ser identificados e defendidos; e, sobretudo, um temor veemente do poder político, seu efeito mortal sobre a sobrevivência da liberdade e a absoluta necessidade de coibir seu abuso. Em 1760, nenhum desses elementos estava claro no pensamento deles, por volta de 1776, eram vívidos, impelentes e inspiradores. Nos anos que se seguiram, essas idéias iriam formar as contradições de vários estados que fizeram a união da América do Norte e finalmente a constituição delineada para a nação em 1787." (BAILYN. *As Origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 09).

¹⁹³ De acordo com Adriano Correia, "esses eventos são os únicos acontecimentos que dão lugar ao extraordinário, à grandeza; são momentos singulares em que há como que uma ocultação da fragilidade da existência humana e uma revelação da possibilidade de que ela transcenda suas próprias limitações. Desses eventos Hannah Arendt destaca a *polis* grega, a *civitas* romana, o fenômeno revolucionário, a desobediência civil." (CORREIA. Introdução. In: _____ (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 05).

tema é a análise feita por Arendt no que tange à novidade inaugurada pelo evento revolucionário. A esse respeito comenta André Enegren:

A investigação histórica de Arendt gira em torno de dois pólos extremos que encerram a modernidade: o primeiro é o totalitarismo, sinônimo de completa anulação do político pela mobilização desenfreada das massas, em outro extremo da escala, a época moderna é estruturada *in statu nascendi* no fato revolucionário definido como abertura e momento de incandescência do político, durante o qual a história se entreabre à liberdade da ação.¹⁹⁴

Dessa maneira, percebe-se que o pensamento político de Arendt uma vez concebido como duas vertentes contrapostas, pode ser também compreendido como composto por dois tipos de rupturas que se contrapõem: a experiência totalitária, que se constitui como uma ruptura ou novidade radical em relação à tradição da História política ocidental, e a outra, que se contrapõe à primeira, tratando do fenômeno revolucionário, caracterizando-o de forma a considerá-lo responsável pelo surgimento de espaços públicos de liberdade e de ação na modernidade.

Nessa perspectiva, Heloísa Starling¹⁹⁵ comenta que o pensamento político de Arendt se sustenta pelo fio da narrativa. Por essa razão, ela diz que nesse contexto as vertentes totalitária e revolucionária não se configuravam como num fio linear, pois se constituíram quase como uma trama.

¹⁹⁴ ENEGREN. Revolución y Fundación. In: Nueva Sociedad. *El Resplandor de lo Público em torno a Hannah Arendt*, p. 53.

¹⁹⁵ Heloísa Starling recorre ao estudo de obras literárias para mostrar através delas como a narrativa no que tange a assuntos políticos como o republicanismo aparece como uma questão fundante de nossa experiência histórica. Sua obra procura explorar as brechas existentes entre o discurso da modernidade e a realidade brasileira. Ver artigos intitulados A outra Margem da Narrativa: Hannah Arendt e Guimarães Rosa In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 246 - 261; e Travessia: a narrativa da república em Grande Sertão Veredas. In: BIGNOTTO (Org.). *Pensar a República*, p. 155 -178). Para essa comentadora de Hannah Arendt: “a narrativa de Arendt comporta uma trama infundável de histórias sobre as esperanças truncadas da modernidade, no interior do qual um fragmento esquecido, no tempo, pela tradição do pensamento político ocidental, dará margem a uma nova história que, embutida dentro dele, por sua vez, trará à superfície do presente o fragmento de uma outra história e, assim por diante. Em boa medida, essa trama produz a figura de um narrador preocupado em enxergar, nos tempos que correm uma multiplicidade descontínua de eventos onde se sucedem as oportunidades perdidas, os projetos incompletos, as causas inacabadas” (STARLING. A outra margem da narrativa. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 247 - 248).

Na primeira vertente, temos a completa anulação do sentido da política, por meio de um sistema complexo e sistemático de manipulação das massas; na segunda vertente, ou seja, na outra ponta, temos a *revolução*, situação definida por Arendt como um momento privilegiado da manifestação do político. É no seio da Revolução que a História deixa visível o espaço em que a liberdade se abre através da ação humana.¹⁹⁶ Diante dessas duas vertentes contraditórias percebe-se a complexidade do pensamento de Hannah Arendt no que tange o tema da novidade revolucionária, visto que, o totalitarismo também foi em termos arendtianos, uma novidade radical. Isso porque o terror e a ideologia, instrumentos utilizados pela investida totalitária, caracterizou esse regime como um fenômeno novo.¹⁹⁷ As formas de manipulação das massas por meio do uso da propaganda, bem como todos os efeitos produzidos pelo terror e pela ideologia constituem-se como elementos que caracterizam a experiência do totalitarismo como uma novidade.

Considera-se que, são esses elementos constitutivos do fenômeno totalitário que o possibilita ser uma experiência diferenciada dos despotismos e das tiranias até então registrados pela nossa tradição de pensamento político. Em outras palavras, nesse caso, o totalitarismo, uma vez concebido como uma novidade, assim se apresenta trazendo consigo as características de uma ruptura com a nossa tradição de pensamento político, ou seja, trata-se de uma realidade que o faz ser considerado um fenômeno moderno sem precedentes na História do pensamento político ocidental.

Uma das grandes marcas que o totalitarismo nos legou foi a sua investida na destruição da espontaneidade, isto é, coube aos seus mecanismos cuidar da destruição dessa espontaneidade inerente à condição dos seres humanos, considerada por Hannah Arendt como

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 247 – 248.

¹⁹⁷ Para que o totalitarismo alcançasse eficiência, duas qualidades foram acrescentadas a ele. A esse respeito diz Hans Morgenthau: “O totalitarismo moderno acrescentou às tradicionais características da tirania duas novas qualidades: uma ideologia que, ao ser analisada em suas conclusões lógicas, torna inevitáveis os abusos do totalitarismo, e a burocratização do terror em particular e do poder político em geral, proporcionando ao poder

a mais geral e elementar manifestação da liberdade humana.¹⁹⁸ Veremos mais adiante que essa espontaneidade traduzida em manifestação de liberdade ao contrário do que lhe ocorre no totalitarismo, é garantidora e apoiadora do fenômeno das Revoluções Modernas.

O problema da fundação implica em investigar como ocorre ou como se preside a interrupção de um fluxo de costumes e de leis. Isso implica em lidar com essas questões a partir de um ponto zero. É por esse ponto de vista que a idéia contida nas Revoluções é a de anular a lei. Anulam-se as leis como aquelas que sustentavam o Antigo Regime com o propósito de se criar outras leis. No caso da Revolução Americana temos uma teoria da fundação baseada no rompimento com o modelo do corpo político inglês. Em se tratando da Revolução Francesa, sua instauração significou uma ruptura com o modelo do corpo político do Antigo Regime.

Hannah Arendt destaca-se como uma pensadora precursora,¹⁹⁹ por ela se lançar em uma abordagem a respeito da fundação associando-a ao fenômeno revolucionário ocorrido no contexto da modernidade. Diante disso, evidencia-se a pertinência que existe em demonstrar como as Revoluções se apresentam como um fenômeno de fundação moderna. O nosso propósito é explicitar nas linhas que seguem que em termos arendtianos, o sentido das Revoluções ocorridas na América do Norte e na França constitui-se como um exemplo de fundação na modernidade capaz de sustentar a criação de uma teoria política a seu respeito.²⁰⁰

Newton Bignotto comenta esse assunto advertindo:

político uma eficiência que ele não possuía.” (MORGENTHAU. Hannah Arendt: Totalitarismo e democracia. In: *Revista Política*, p. 46).

¹⁹⁸ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 133.

¹⁹⁹ Esse precursorismo de Arendt é lembrado por Étienne Tassin, quando afirma: “La contribution d’Arendt à la philosophie politique, est d’avoir ouvert la pensée politique à ce qui en constitue l’enjeu propre: l’institution d’un sens humain du vivre-ensemble dans l’instauration d’un monde commun” (TASSIN. *Le Trésor perdu : Hannah Arendt l’action politique*, p. 558).

²⁰⁰ A rigor, isso ocorre como decorrência do legado imaginário e simbólico deixado no tempo por essas ações – legado considerado definitivamente essencial para a preservação das leis fundamentais e dos valores inaugurais que presidem a constituição do corpo político.

Ao problema histórico da fundação, Arendt dedicou uma obra capital, o seu ensaio *Sobre a Revolução*. Concebido como um longo debate sobre o fenômeno revolucionário, esse escrito pode ser lido como um verdadeiro tratado sobre a fundação na Idade Moderna. Deixando de lado as polêmicas sobre o significado de várias de suas passagens e mesmo sobre o sentido de sua interpretação das várias revoluções que constituem sua matéria prima, é possível dizer que Arendt não só faz da fundação um problema central de sua teoria política quanto dedica uma atenção especial à sua dimensão histórica.²⁰¹

Nessa perspectiva, é importante também explicitar por quais motivos as Revoluções tornaram-se, segundo a nossa autora, um fenômeno nunca antes vivenciado na História da humanidade. Arendt realça a significação política e o papel do evento revolucionário na História Moderna. Elizabeth Young-Bruehl nos lembra essa importância que Arendt dá a esse fenômeno, citando a seguinte afirmação da autora: “Nós queremos aprender o que é uma revolução – suas implicações gerais para o homem como um ser *político*, sua significação *política* para o mundo em que estamos vivendo, seu papel na história Moderna.”²⁰²

Em síntese, apresentaremos nesse segundo capítulo as principais razões apontadas por Hannah Arendt para considerar como é relevante o sentido do fenômeno das Revoluções para contribuir com uma abordagem de como se processa a fundação do corpo político em seu pensamento.

Nessa investida, há de se destacar que o sentido da Revolução, pode ser tratado de maneira a considerar cinco aspectos que lhes são inerentes. O primeiro desses aspectos a ser trabalhado é o do entendimento da Revolução como uma experiência de fundação nunca vivenciada antes na História da humanidade, ou seja, trata-se de demonstrar as razões que fazem essa novidade ser considerada como algo sem precedentes na História. O segundo aspecto será explicitado no momento em que demonstraremos o significado dado pela autora à palavra Revolução, considerando aí a sua dimensão semântica.²⁰³ O terceiro aspecto se

²⁰¹ BIGNOTTO. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: _____ & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 119.

²⁰² YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*, p. 355.

²⁰³ Marcelo Gantus Jasmim lembra o caráter absoluto e universalista que é próprio da filosofia das luzes salientado por Koselleck. “Descrevendo estas transformações no campo da consciência histórica européia,

pautará no esforço de Arendt em se referir ao reaparecimento da liberdade política no cenário do fenômeno revolucionário. Nesse momento enfatizaremos que a idéia de Revolução encontra-se associada à concepção de liberdade política. Em um quarto momento, explicitaremos como o aspecto da questão social influenciou no desdobramento do evento revolucionário. E, por último, apresentaremos o aspecto da secularização como sendo uma questão que se relaciona à Revolução, pois, tratar da relação entre revolução e secularização é analisar a importância da fundação do Estado laico.

Portanto, nossa pretensão nas linhas que se seguem é demonstrar através dos cinco aspectos supracitados, o elemento novidade revolucionária como algo que subjaz a todos eles. Em outras palavras, trata-se, neste caso, de considerar a novidade do evento revolucionário como um elemento que se desenvolve como um fio condutor desses cinco aspectos que por hora iremos analisar.

2.1- A Revolução como Fundação sem Precedentes

Antes de iniciar a explicitação do desencadeamento das Revoluções como um fenômeno de fundação moderna sem precedentes na História, Hannah Arendt em sua obra *On Revolution* recorre a uma análise a respeito da relação entre guerra e Revolução. Percebe-se que não é por acaso que a autora faz esse recurso, visto que diferentemente da tópica revolucionária, a guerra não é uma realidade nova na História da humanidade.

Hannah Arendt, ao lançar mão de uma abordagem a respeito de algumas diferenças existentes entre guerra e Revolução, assim procede com o objetivo de sustentar a sua

Koselleck chamou a atenção para o fato de que a substituição da pluralidade descosida das experiências pelo ‘singular coletivo’ da história fora parte do evento filológico geral e singularização e simplificação dirigido social e politicamente contra a sociedade de ordens. Liberdade, Justiça, Progresso e Revolução – assim com maiúsculas – foram algemas das expressões que manifestaram o caráter abstrato e universalista próprio à filologia das luzes em seu ímpeto de ruptura com a sociedade da desigualdade que queria ultrapassar. (JASMIM. *Aléxis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*, p. 22).

concepção que se ampara na alusão de que nada deu origem a algo inteiramente novo a exemplo dos acontecimentos que foram intitulados como Revoluções Modernas.

Embora o nosso propósito nesse momento da pesquisa não seja o de trabalhar essas distinções e relações entre guerra e Revolução apontadas pela autora, analisaremos um pouco delas para melhor compreendermos o fenômeno das Revoluções como uma experiência de fundação que não teve nenhum precedente histórico.²⁰⁴

Para Hannah Arendt “historicamente, as guerras incluem-se entre os mais antigos fenômenos do passado de que se tem registro.”²⁰⁵ Nessa perspectiva, a guerra é compreendida como um fenômeno humano muito antigo, portanto, constitui-se como uma realidade que perpassa a História das sociedades humanas. Na nossa tradição literária ocidental judaico-cristã, temos alguns exemplos de conflitos registrados pela História bíblica. Temos como um desses exemplos narrados pela tradição bíblica, o caso do fratricínio de Caim sobre Abel.²⁰⁶ Embora o conflito entre dois irmãos não seja considerado uma guerra, ele demonstra, no fato ocorrido entre esses dois personagens bíblicos, um caso de fratricínio marcante na história judaico-cristã do ocidente. É um acontecimento que mostra o primeiro conflito entre seres humanos da mesma família e que teve a morte de um deles como consequência. E uma vez classificadas como justas ou injustas, as guerras, assim como o conflito inaugurado entre Cain e Abel, sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos.

²⁰⁴ Segundo Eric Hobsbawm, a Revolução Francesa “foi, diferentemente de todas as revoluções que a precederam e a seguiram, uma revolução *social* de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável. Não é casual que os revolucionários americanos e os jacobinos britânicos que emigraram para a França, em razão de suas simpatias políticas, tenham sido vistos, na França, como moderados. Tom Paine era um extremista na Grã-Bretanha e na América; mas, em Paris, ele estava entre os mais moderados dos girondinos. Resultaram das revoluções americanas grosseiramente falando, países que continuavam a ser o que eram, apenas sem controle político dos britânicos, espanhóis e portugueses. O resultado da Revolução Francesa foi o de que a era Balzac substituiu a era Mme. Dubarry.” (HOBSBAWN. *A Revolução Francesa*, p. 11).

²⁰⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 10.

²⁰⁶ Segundo a tradição bíblica, Cain e Abel eram filhos de Eva e Adão. Seus pais se constituíram como um casal considerado fundadores da comunidade humana de acordo com a crença judaica e cristã expressa no livro do Gênesis, o primeiro na ordem dos livros que compõem as chamadas Sagradas Escrituras. Segundo a tradição, Caim matou o irmão Abel por inveja. O sucesso de Abel e os consequentes elogios vindos do seu pai, teriam criado uma inveja incontrolável em Caim a ponto de levá-lo a cometer o primeiro fratricídio da História bíblica.

Se por um lado temos as guerras que representam uma realidade que sempre esteve presente na História da humanidade, por outro, o fenômeno revolucionário desponta como uma novidade que se instaurou sem que tivesse qualquer precedente na História. As Revoluções constituem-se como uma realidade que somente veio a se desenvolver no seio da modernidade²⁰⁷ em curso. O ambiente moderno se constituiu como um solo fértil capaz de garantir o seu desenvolvimento. Isso porque, nas palavras de Hannah Arendt, as Revoluções “em seu sentido próprio, não existiam antes da Idade Moderna.”²⁰⁸ Portanto, sob esse ponto de vista, Revolução e modernidade são realidades intrínsecas. Nesse caso, uma necessita da outra para que ambas se justifiquem, isto é, tratam-se de fenômenos que se explicam um pelo outro.

Em se tratando da relação entre guerra e Revolução, é importante considerar que apenas em casos raros as guerras tiveram como objetivo a luta pela liberdade. Embora a autora enfatiza que o alvo das Revoluções foi, como sempre tem sido, a causa da liberdade contra a tirania.²⁰⁹

Mas, apesar das diferenças existentes entre guerra e Revolução, Arendt faz referência ao inter-relacionamento existente entre ambas. Para a nossa autora, no momento em que ela tratou dessas questões referentes ao inter-relacionamento entre guerra e Revolução, sua reciprocidade, e sua dependência mútua, estavam aumentando de maneira gradual. Trata-se de um inter-relacionamento que não se constitui como um fenômeno recente, uma vez que as

²⁰⁷ Em se tratando do conceito de modernidade, Koselleck nos adverte: “O conceito de ‘tempos modernos’, ou ‘modernidade’ [*Neuzeit*], segundo o dicionário de Grimm, só é documentado a partir de 1870, em Freiligrath. Embora possam ser apontados exemplos anteriores – Ranke claramente evitou o conceito, se é que o conheceu -, o conceito de ‘modernidade’ só veio a impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava. Lexicalmente só se implantou no último quartel do século XIX. Esta constatação surpreendente não deve provocar nossa admiração se constataremos a naturalidade com que o conceito é usado hoje nos estudos histórico-linguísticos que tratam do século XVI. Um período qualquer só pode ser reduzido a um denominador diacrônico comum, a um conceito que enfeixe estruturas comuns, depois de decorrido certo tempo.” (KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 269).

²⁰⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 10.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 09.

guerras²¹⁰ podem estar presentes no âmbito das Revoluções. É por essa razão que a autora diz que a Revolução Americana foi precedida por guerra e a Revolução Francesa foi levada a guerras de defesa e de agressão.²¹¹ Eric Hobsbawm no que tange aos acontecimentos que foram denominados de Revolução Francesa diz que no decorrer de sua crise, a jovem República Francesa descobriu ou inventou a guerra total. Isso se deu por meio de uma mobilização de recursos da nação com o recrutamento, através de racionamento no âmbito de uma economia de guerra bastante controlada, da virtual abolição no país e no exterior e da distinção entre soldados e civis. O resultado de tudo isso é que atualmente podemos enxergar que o que se passou na República Jacobina e no “Terror” de 1793 a 1794, possui um sentido que nos esclarece sobre os termos de um esforço moderno de guerra total.²¹²

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

Nem mesmo esse inter-relacionamento entre guerra e Revolução foi capaz de tirar da Revolução a insistência no seu objetivo principal e distinto: a causa da liberdade política. Mesmo que em raros momentos da História, as guerras também almejavam a liberdade, ela, portanto não deixa de ser a categoria que o fenômeno revolucionário crucialmente pleiteou. A

²¹⁰ Sobre isso, podemos conferir em *História universal siglo XXI La época da las revoluciones europeas 1780 – 1848*: “Porque gracias a la guerra, la revolución exporta sobre todo sus problemas políticos y su dialéctica interna. Después de Varennes, la pareja real desea un conflicto seguido de una derrota francesa, como última posibilidad de su restauración: imagina de la manera más natural una Francia debilitada, desintegrada por la revolución, incapaz de resistir a los ejércitos coaligados de primos y cunados. En realidad, va dar a la revolución toda su fuerza y toda su unidad; frente al derrotismo real y aristocrático, el patriotismo revolucionario democratiza a guerra, al mismo tiempo que la aureola con una misión universal. El sentimiento nacional deja de definir únicamente a la nueva Francia para convertirse en un modelo ideológico, en una bandera de cruzada. Al mismo tiempo, se convierte, cada vez más, en el elemento unificador de la ‘gran nación’ que funde clases ilustradas y clases populares en una pasión común.” (BERGERON, FURET e KOSELLECK. *La época de las revoluciones europeas*, p. 44 - 45).

liberdade se constituiu como principal motivo de busca assumida pelas Revoluções do século XVIII. Daí evidencia-se que foi por meio da busca teleológica pela liberdade que o fenômeno revolucionário se desenvolveu como uma novidade visível no cenário da modernidade em curso.

Considerando que existem diferenças entre guerra e Revolução, Arendt admite que devido ao inter-relacionamento entre ambas, a violência passou a ser uma espécie de denominador comum entre elas.²¹³ Embora possamos assegurar que segundo a própria autora, nem mesmo as guerras, e muito menos os acontecimentos revolucionários são sempre inteiramente marcados pela violência.²¹⁴

Não nos ocupemos aqui com o problema da violência face à problemática que envolve as guerras e as Revoluções, pois é pertinente analisarmos a questão central a ser tratada nesse primeiro item desse segundo capítulo de nossa pesquisa, que é não perder de vista o propósito de procurar explicitar como a Revolução se traduz como uma experiência de fundação sem precedentes na História. As guerras por elas mesmas, não possuem o propósito de serem uma novidade sem precedentes. Esse propósito foi prestado pelas Revoluções.

A Fundação é um fenômeno que pode ser registrado desde as narrativas lendárias da Antiguidade. Hannah Arendt, em suas análises sobre a História romana, considera que esta sempre esteve alicerçada na idéia da fundação e que nenhuma das grandes concepções políticas romanas, tais como o tripé: *Autoridade, Tradição e Religião*, bem como a idéia de *Lex* poderiam, segundo nossa a autora, ser entendidos sem uma compreensão aprofundada do

²¹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 14.

²¹² HOBSBAWN. *A Revolução Francesa*, p. 36.

²¹³ Margareth Canovan enfatiza a ligação histórica entre fundação política e violência salientada por Hannah Arendt. Por isso, comenta: “It is the same vein that she begins *On Revolution* with a chapter on ‘War and Revolution’ which includes reflections on the close historical link between political foundation and violence. The intimate connection between the two seems to be expressed in the legends (both sacred and secular) of founders who were not merely criminal, but fratricidal. Cain, biblical founder of the first city, slew his brother Abel, and Romulus, founder of Rome, slew his brother Remus. These stories, Arendt remarks, which ‘have traveled through the centuries with the force which human thought achieves in the rare instances when it produces cogent metaphors or universally applicable tales,’ seems to suggest that ‘whatever brotherhood human beings may be

grande feito que marca o início da História e da cronologia romana, o feito da *Urbs Condita* que se traduz na fundação da cidade eterna.²¹⁵ Roma é um exemplo de fundação que acontece no contexto da Antigüidade. A partir desse contexto, Arendt dá uma atenção considerável à fundação, pois, para ela, no âmbito da História romana, a fundação era algo que se processava no âmago da política assumida por Roma que se instalou desde o início da República até o fim da era imperial. Para os romanos, o caráter sagrado da fundação permitia que aquilo que fosse fundado permanecesse para todas as gerações futuras. Nesse sentido, ao participar da política, o cidadão romano estaria preservando a fundação da cidade de Roma. Portanto, ampliar o Império Romano significava, antes de tudo, repetir a fundação de Roma.²¹⁶ Todavia a idéia de fundação não é uma tópica que diz respeito somente à Antigüidade. O problema da fundação é uma questão a ser tratada por toda a História do pensamento político ocidental. Por que ela é uma tópica que sempre esteve presente na origem dos corpos políticos em todos os momentos da História política ocidental. No entanto, aqui os nossos propósitos estão amparados na tentativa de explicitar as análises arendtianas que visam abordar o problema da fundação do corpo político no âmbito do exame das Revoluções Francesa e Americana.

A concepção de lei aqui é entendida como de *lex anima*, ou seja, lei viva, pois no caso arendtiano a lei se torna viva quando ela é legitimada pela ação fundadora que ocorre no interior do espaço público. Visto nesses termos, considera-se que o problema da origem da lei é uma questão que cabe ao papel da fundação.

Evidencia-se, a partir daí, que as Revoluções, enquanto fenômeno de fundação moderna, tal como Arendt as concebem, não se constituem como um evento exclusivo da Modernidade.²¹⁷ Por isso, torna-se relevante frisarmos que a fundação no contexto das

capable of has grown out of fratricide, whatever political organization men may have achieved has its origin in crime.” (CANOVAN. *Terrible Truths: Hannah Arendt on politics, contingency and evil*, p. 176).

²¹⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 15.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 166

²¹⁶ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 162.

²¹⁷ Para Newton Bignotto: “De fato, a questão da fundação dos regimes foi um tema central desde Platão. Na esteira da tradição grega de recorrer ao mito no momento original para compreender a identidade das cidades, o

investigações referentes à História da Filosofia Política Moderna tem na Revolução a sua própria expressão, que por si só constitui-se como a própria instauração do novo.²¹⁸ Isso quer dizer que a própria instauração do evento revolucionário já é uma novidade em si mesmo, ou seja, a falta de um outro evento que o precedesse, fez dele uma novidade relevante. A novidade aqui tem como um de seus aspectos a própria ausência de precedência. Contudo, essa ausência de precedência histórica é compreendida dentro dos aspectos que compõem o elemento novidade.

O fenômeno revolucionário é compreendido como uma novidade que surge nesse mundo em que habitamos por meio de um começo, cuja característica principal repousa no fato dele ser marcado pela inevitabilidade. "As revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo."²¹⁹ Nessa perspectiva, Claude Lefort afirma que "a revolução não era para H. Arendt um objeto de curiosidade; significava, para ela, o tempo do *começo* ou do *recomeço*."²²⁰ O comentário de Lefort nos traça o sentido de que a Revolução registra o momento por onde a capacidade de nascer continuamente se concretiza pelo ato de fundação que se faz pelo desenrolar da trama dos

filósofo ateniense procurou em vários de seus diálogos, como *A república*, *O político*, e *As Leis*, mostrar como era possível pensar e realizar a criação de uma cidade a partir de um ponto de vista inteiramente racional. Ao esforço mais geral de pensar o mundo com as armas da razão e à distância do mito, juntou-se à tentativa de substituir a narrativa mitológica das origens por uma análise das causas e dos nexos implícitos na fundação de uma nova cidade. No *Político*, Platão procura investigar a natureza dessa arte, que ele chama de real e que consistia em ordenar da melhor maneira possível a experiência da vida em comum dos homens, depois de ter estabelecido na *República* o paradigma do governante ideal. Essa forma de abordar a questão terá grande repercussão no mundo antigo e no Renascimento e continuará a servir como referência no mundo contemporâneo, mesmo quando o apelo às principais tópicos do pensamento político grego já não possa passar de complexas mediações. O que nos interessa aqui é situar nosso esforço dentro dos debates tradicionais em torno da fundação dos regimes, a exemplo do que fez Hannah Arendt em vários de seus escritos." (BIGNOTTO. Três maneiras de se criar uma cidade. In: NOVAES (Org.). *A crise do Estado-Nação*, p. 84).

²¹⁸ No que tange à Revolução Francesa, um fato que registra o anúncio de uma era inteiramente nova, lembrado pela autora, é o da criação do calendário revolucionário, onde a execução do rei, seguida da Proclamação da República eram contados como o ano um. (ARENDDT. *Da Revolução*, p. 23). De acordo com Eric Hobsbawm, foi por volta de agosto e setembro de 1792 em meio a uma guerra declarada desde abril daquele mesmo ano, que a monarquia foi derrubada. Em seguida a República foi estabelecida na França. O que estava acontecendo era a proclamação de uma nova era na História humana, que se fez com a instituição do ano I do calendário revolucionário e pela ação armada das massas *sansculottes* de Paris. (HOBSBAWM. *A Revolução Francesa*, p. 35).

²¹⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 17.

²²⁰ LEFORT. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 36.

acontecimentos que lhes são inerentes. Aqui temos a Revolução como uma garantia concreta de que o homem é potencial e concretamente começo e recomeço, isto é, o surgimento do fenômeno revolucionário é um marco que registra a realização do potencial humano da natalidade política. Pode-se dizer também que a natalidade, neste caso, é compreendida como uma categoria de potencialidade política que se concretiza por meio da novidade revolucionária. O fenômeno revolucionário é fruto do desdobramento político da natalidade, ou seja, sua novidade é de caráter histórico e radicada ontologicamente no nascimento.

Por esse ponto de vista, o fenômeno do novo ou a concretização da natalidade política é um problema que ocorre no âmbito da fundação moderna e que se constitui como uma realidade comum às duas Revoluções do século XVIII. Em se tratando da experiência das Revoluções Francesa e Americana, salienta a nossa autora:

E essa experiência relativamente nova, pelo menos para aqueles que a viveram, foi, ao mesmo tempo, a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova. Essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade – estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa, essa sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera antes em toda a História documentada da humanidade.²²¹

Temos aí algo que é nodal do ponto de vista daquilo que Arendt compreende como base de um grandioso *pathos*. É a experiência da capacidade do homem para aventurar-se na novidade que se constitui como a base dessa paixão que sustenta o evento revolucionário e o torna incomparável em grandeza e relevância na História que se tem registro até então. Para Claudia Drucker, a natalidade se atualiza no âmbito da Revolução, isto é, a Revolução aparece como a manifestação do potencial humano capaz de romper com a ordem do tempo cotidiano.²²²

²²¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 27.

²²² DRUCKER. *O Destino da tradição revolucionária: auto-compreensão ou impossibilidade ontológica?* In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 210.

O que Arendt quer explicitar é a sua compreensão de que o fenómeno revolucionário apresenta-se na forma de acontecimentos que caminham numa direcção que se projeta para muito além daquilo que pode se considerar como acontecimentos que se apresentam como meras mudanças. A prova de que a Revolução não significou uma mera mudança reside no famoso diálogo travado entre o rei Luís XVI com o duque de La Rochefoucauld-Liancourt. Trata-se de um diálogo cujo núcleo é a notícia da queda da Bastilha²²³ e a conseqüente libertação de uns poucos prisioneiros e da defecção das tropas reais frente a um ataque popular. Arendt adverte que esse diálogo entre o rei e o seu mensageiro tornou-se famoso e de carácter lacónico e revelador. Nessa ocasião, o rei teria exclamado que os fatos ocorridos na noite de 14 de julho de 1789, em Paris, teriam sido uma revolta – “*C’ est une révolt.*” Logo em seguida, o seu mensageiro Liancourt o corrigiu afirmando que aquele célebre acontecimento não se tratava de uma revolta – “*Non, sire, c’est une revolution.*” Em termos da interpretação arendtiana, esse diálogo marca talvez pela primeira vez, que a ênfase antes dada ao significado de Revolução enquanto movimento giratório e cíclico dos astros estava sendo transposto para o sentido político de um movimento dotado de irresistibilidade.²²⁴

Nesse sentido, o movimento agora passa a ser visto como algo incapaz de ser detido, pois Liancourt replicou que o que havia acontecido tratava-se de uma situação de carácter irrevogável e capaz de ir além do poder de um monarca.²²⁵ Comparado àquilo que antes era compreendido como uma revolta controlável, a partir daquele momento tratava-se de uma Revolução que, enquanto ação fundadora se apresentava demonstrando a sua característica de um evento marcado pela irrevogabilidade ou pela irreversibilidade. Os seres humanos por serem possuidores da capacidade de lidar com os problemas específicos do início e com cada

²²³ A notícia a respeito da queda da Bastilha foi muito marcante, conforme comentário: “Entre mayo y octubre de 1789, em cinco meses, poco más de una estación, se desfondó todo el Antiguo régimen francés. Tras la extraordinaria brutalidad del acontecimiento, que subvierte el calendario del reformismo ilustrado, hay en realidad varias revoluciones que se entrecruzan o se encadenan; la intervención popular es la que en definitiva determina el ritmo de la historia.” (BERGERON, FURET e KOSELLECK. *História Universal siglo XXI la época de lass revoluciones europeas 1780 – 1848*, p. 30).

²²⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 38.

novo começo, encontram-se abertos para o caráter irrevogável e irreversível da ação. Por esse motivo, os homens são devotados às mudanças.

Somos seres capacitados para mudar o mundo por meio de nossas ações, pois a dinâmica das relações do homem no interior do seu *habitat* faz dele um ser capaz de se adaptar a vários tipos de mudanças. É sob essa perspectiva que a mudança é algo inerente à nossa condição humana. É nesse *habitat*²²⁶ em que o homem vive e o transforma que ele se manifesta, demonstrando assim a sua capacidade de compartilhar o mundo público em palavras e atos.

As Revoluções são realmente muito mais do que meras mudanças, pois a humanidade encontra-se já acostumada com inúmeras transformações. Mas, as Revoluções, não se constituem como algo tão comum na História a exemplo de muitas transformações já ocorridas. Arendt diz que “a Antiguidade estava bem familiarizada com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo.”²²⁷ Coube ao fenômeno revolucionário moderno a concretização dessa novidade. Em outras palavras, percebe-se que, para Hannah Arendt, existem algumas singularidades no seio do fenômeno revolucionário da Idade Moderna que ao serem comparadas com o que se viveu em épocas anteriores apontam para aquilo que o caracteriza como algo inteiramente novo.

O fenômeno revolucionário analisado por Hannah Arendt no que tange aos acontecimentos ocorridos na França e na América do Norte na segunda metade do século XVIII, constitui-se como um conjunto de novidades notadamente marcantes. Uma das características que aponta as novidades do evento revolucionário abordado por Arendt

²²⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 38.

²²⁶ Para Étienne Tassin, neste caso, o mundo tal como Arendt o concebe, situa-se na Terra, lugar onde ocorre a manifestação do humano. Por isso diz: “La Terre est le lieu de l’ human. Elle est d’ une part le lieu d’ ancrage d’ une humanité, le lieu conditionnel des hommes. À quel monde appartiendrait une humanité errante, extra-terrestre? Elle est d’ autre part le lieu d un habitat, et à ce titre la condition d’ um monde humain. Seule la Terre peut accueillir un monde ou ‘faire monde.’” (TASSIN. *Le Trésor perdu : Hannah Arendt l’ action politique*, p. 353).

encontra-se na assertiva de que o que ela considera como Revolução foi um fenômeno que tem pouco em comum com a experiência de mudança da História romana.²²⁸

Uma outra característica que diferencia o fenômeno revolucionário de outros acontecimentos que o precederam, encontra-se na alusão que Hannah Arendt faz quando ela se refere aos acontecimentos denominados de Revoluções no sentido de que tal fenômeno também tinha pouco a ver com aqueles eventos que se constituíam a exemplo da luta que perturbava a *polis* grega.²²⁹

Os pontos que diferenciam o fenômeno revolucionário moderno da História romana e do dia-a-dia da *polis grega* são aqueles relativos à mudança e à violência, ambas já faziam parte da vida na Antigüidade. Mas nem as mudanças e nem a violência eram capazes de dar origem a algo inteiramente novo. Arendt nos chama a atenção sobre as mudanças nesse período, dizendo que elas não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a denominar de História. Ora, longe de começar com um novo princípio, as mudanças e a violência permitiam que o curso das coisas apenas recaíssem num estágio diferente de seu ciclo. O que ocorria, é que tudo seguia um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, situação que significava que ele era imutável em si mesmo.²³⁰

André Enegren comenta que a Revolução deixa de ser entendida a partir de um conceito de vaga noção de mudança de governo, por ela ser definida estritamente como uma ruptura inaugural e como a fundação da liberdade. Segundo ele, a concepção arendtiana de Revolução como novidade se sustenta no fato de que nem as insurreições e nem mesmo as

²²⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 17.

²²⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 17.

²²⁹ O que se chamou de Revolução por Fustel de Coulanges, não teria sido Revolução no entendimento de Arendt, isso porque para a autora uma Revolução é capaz de transformar a constituição da sociedade. Podemos ver essa interpretação em Coulanges quando, no caso da Grécia, ele afirma: “A revolução que derrubou a realeza modificou a forma exterior de governo, sem contudo transformar a constituição da sociedade. Não fora obra das classes inferiores, as que tinham interesse em destruir as antigas instituições, mas da própria aristocracia que desejava mantê-las. A revolução não foi feita, pois, para alterar a antiga organização da família, mas para tentar conservá-la. Os reis tiveram, muitas vezes, a tentação de elevar as classes inferiores e enfraquecer com isso as *gentes*; por isso, estas os derrubaram. A aristocracia só se empenhou na revolução política, com o fim de impedir uma revolução social e doméstica.” (COULANGES. *A cidade Antiga*, p. 279).

guerras civis seriam suficientes para confirmar aquilo que ela compreende como uma Revolução. A observação de Enegren se aplica à afirmação de Hannah Arendt de que as transformações do governo platônico, os ciclos de Políbio, a *mutatio rerum* e os levantes da Idade Média não foram suficientes para serem considerados Revolução, no sentido de ruptura e de fundação da liberdade.²³¹

A alusão de Enegren a respeito da comparação feita por Arendt no que se refere às diferenças entre Revolução e revolta procede, porque o fenômeno revolucionário se distinguiu das experiências anteriores devido às suas singularidades, situação que representou algo inteiramente novo no processo que envolve a História da Filosofia Política.²³² São três as singularidades apontadas por Enegren, a saber: a partir do advento do evento revolucionário que foi criado um conceito de poder de um governo legitimado por aqueles que o construíram; o conceito moderno de Revolução parte da idéia de que o curso da História parte bruscamente do novo, algo nunca antes conhecido e nem contado; para Arendt, o essencial para a Revolução é a liberdade entendida como participação, o que para Marx é insuficiente. Enegren destaca que o evento revolucionário é compreendido por Hannah Arendt como algo que se distancia da tradição marxista naquilo que diz respeito à relação da questão social com a liberdade.²³³ A efetivação da verdadeira Revolução no sentido arendtiano, não seria possível somente com o fim da opressão social, sua instauração dependeria da instauração da liberdade.

Os aspectos que realçam a singularidade do evento revolucionário apresentados por Enegren, vão de encontro aos aspectos que propomos apresentar nesse momento da pesquisa.

²³⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 17.

²³¹ ENEGREN. *Revolución y Fundación. El Resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt. Nueva Sociedad*, p. 55 – 56.

²³² De acordo com Hegel, as novidades no campo da História são relevantes para o desenvolvimento do processo que envolve a História da Filosofia. A esse respeito, diz: “A história da filosofia não tem por objeto sucessos ou acontecimentos externos, uma vez que ela própria é evolução do conteúdo da filosofia, e como conteúdo aparece no campo da história.” (HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, p. 12).

²³³ ENEGREN. *Revolución y Fundación. El Resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt. Nueva Sociedad*, p. 55 – 58.

Tratemos nas linhas que se seguem a respeito das abordagens em torno do significado do conceito de Revolução.

2.2 – O Significado da Palavra Revolução

Hannah Arendt pertence a uma tradição de filósofos alemães que dão atenção especial à busca da origem dos significados das palavras. A essa tradição eram filiados Husserl, Jaspers e Heidegger, os quais influenciaram o pensamento de Arendt. Nesse caso, a fenomenologia teria contribuído para a efetivação dessa filiação da autora a um método filosófico de análise conceitual. Elizabeth Young-Bruehl, biógrafa de Hannah Arendt, afirma que a autora recorre à ajuda da filosofia ou da chamada análise lingüística, por onde retraça o caminho dos conceitos políticos em direção às experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a esses conceitos. Nessa perspectiva, Arendt apresentava-se capaz de auxiliar em que medida um conceito se colocava em relação às suas origens. A autora buscava também mapear a diversidade de conceitos no curso do tempo, assinalando os diversos pontos de confusão lingüística e conceitual.²³⁴

No que tange às suas análises em torno da Revolução, Hannah Arendt busca explicitar o significado deste termo com o objetivo de destacar que o fenômeno revolucionário constitui-se como algo que em sua interpretação houve também recurso a uma palavra que anteriormente era usada no campo das ciências astronômicas.

Percebe-se que Hannah Arendt na busca do significado do termo Revolução se colocou diante de uma tarefa bastante complexa devido às várias compreensões largamente disseminadas com relação ao uso dessa expressão.

²³⁴ YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*, p. 286.

Para Reinhart Koselleck,²³⁵ poucas foram as palavras que foram tão largamente difundidas e que pertencem de maneira muito evidente ao vocabulário político moderno quanto ao termo “revolução.” Para ele a palavra Revolução constitui-se como uma dessas expressões que são empregadas de maneira enfática. Sua imprecisão conceitual é tão grande que se trata de um termo que poderia ser definido como um clichê. Koselleck adverte que é preciso reiterar que o uso e a extensão do termo são variáveis, do ponto de vista lingüístico.²³⁶

Em uma investida que objetiva explicar a origem da palavra Revolução, Hannah Arendt remonta à expressão latina *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico. Nesse caso, a referência original do vocábulo Revolução se ampara em uma expressão de língua clássica, cujo significado era oriundo da aplicação às ciências naturais, isto é, uma expressão que era necessária às ciências do campo da astronomia. Nesse tipo de entendimento, a idéia de movimento era condição para a compreensão do papel das ciências dos astros. Copérnico se situa em um contexto por onde o método experimental começou a ganhar espaço a partir do período do Renascimento.

Segundo Reinhart Koselleck, foi em 1543 que surgiu a obra pioneira de Copérnico sobre o movimento circular dos corpos celestes. O astrônomo nos apresentou o legado contido nessa obra de “Sobre as revoluções dos orbes celestes” através do latim *De revolutionibus orbium coelestium*. Tratava-se de uma obra que uma vez oriunda das ciências astronômicas

²³⁵ Reinhart Koselleck é um historiador que se destaca pelo seu trabalho em torno da história dos conceitos. Sobre isso, comenta Gabriel Motzkin: “Todo o trabalho de Reinhart Koselleck com a *Begriffsgeschichte* (história dos conceitos) foi realizado a partir de dois parâmetros centrais. O primeiro é a idéia de que a descontinuidade histórica pode ser localizada por meio da análise conceitual. Se a história é caracterizada tanto por rupturas quanto por continuidades, então estas rupturas estão refletidas na linguagem. Além disso, a linguagem pode ser o contexto de origem de uma descontinuidade histórica que, então, se irradia da linguagem para os acontecimentos e as instituições. Esta intuição, que substitui a história das idéias pela história lingüística dos conceitos como uma realidade histórica, tem sido compartilhada por muitos historiadores da última geração. Quando a história intelectual do nosso século for escrita, a historicização do método lingüístico será provavelmente vista como um contra-movimento ao resolutivo anti-historicismo da lingüística contemporânea.” [MOTZKIN. A intuição de Koselleck acerca do tempo na história. In: JASMIN & FERES (Org.). *Revista História dos Conceitos: debates e perspectivas*, 77].

²³⁶ KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 61.

viria desembocar no campo da política. Por esse motivo, originalmente o termo Revolução teria sido um conceito “físico-político.”²³⁷

Evidencia-se a partir daí que a expressão *revolutionibus orbium coelestium*, uma vez que foi inicialmente utilizada no contexto da ciência moderna, possibilitou que o vocábulo Revolução retivesse o seu significado latino.²³⁸ Pelo visto, se trata de uma expressão em língua latina que uma vez utilizada inicialmente na astronomia passou a ser transmitida por meio de metáfora²³⁹ para o campo dos acontecimentos políticos. Nos termos do significado latino, a palavra Revolução encontra-se relacionada com a dinâmica das estrelas, isto é, ela apresenta-se como que designando o movimento regular, sistemático e cíclico das estrelas.²⁴⁰

Para Koselleck, da mesma maneira que as estrelas se descreviam em sua órbita de forma independente em relação a todos os habitantes da Terra, ao mesmo tempo em que influenciavam, ou até mesmo determinavam o comportamento dos homens, também no conceito político de Revolução era encontrado desde o século XVII, a mesma ambigüidade. Essa ambigüidade se define por meio da certeza de que as Revoluções ocorriam acima das cabeças dos envolvidos, sendo que ao mesmo tempo cada um desses envolvidos permaneciam presos às suas leis.²⁴¹

Visto por esse ângulo, percebe-se que o movimento dos astros não depende das influências do homem, uma vez que, aquilo que acontece no céu é algo independente da atuação do seres que habitam a Terra. Nessa perspectiva, o ser humano é visto como incapaz

²³⁷ *Ibidem*, p. 64.

²³⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

²³⁹ O conjunto das análises encaminhadas por Hannah Arendt que forma a sua obra é enriquecido por metáforas. Por esse uso de expressão de linguagem, a autora trabalha as suas análises que se referem a diversos temas. Um exemplo disso é que em seu trabalho de referências a personalidades marcantes do mundo contemporâneo intitulado *Men in darks times*, a autora utiliza a expressão “Les sombres temps.” Para Hannah Arendt, “ Les ‘sombres temps’, au sens le plus large qui est celui que j’adopte ici, ne sont pas, en tant que tels, assimilables aux monstruosités de ce siècle qui sont certainement d’ une horrible nouveauté. Les temps sombres, au contraire, non seulement ne sont pas nouveaux mais ne sont pas même exceptionnels dans l’histoire, quoiqu’ ils furent peut-être inconnus à celle de l’Amérique qui par ailleurs a, elle aussi, son lot de crimes et de désastres. (ARENDT. *Vies Politiques*, p. 9 - 10).

²⁴⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

²⁴¹ KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 64.

de exercer algum tipo de controle no movimento que ocorre na órbita na qual os astros encontram-se submetidos. Mas disso, segundo a autora, todos sabiam.²⁴²

Ora, o que Arendt quer demonstrar é que o termo latino Revolução é uma palavra relativamente antiga e que só lentamente foi adquirindo o significado que se adequou aos acontecimentos modernos, como no caso das Revoluções Francesa e Americana.²⁴³ Diante disso, nota-se que o que Arendt pretende destacar é que o significado de Revolução foi sofrendo uma transformação à medida que a ação desenvolvida pelos seus protagonistas foi tomando um rumo sem retorno.

Em termos de entendimentos arendtianos, há uma associação que parte da originalidade do vocábulo Revolução com os acontecimentos da segunda metade do século XVIII.²⁴⁴ O surgimento da novidade revolucionária tanto na França como na América do Norte caracterizam-se como se o mundo se apropriasse de uma palavra que desceu dos céus para então efetivar-se por meio de uma *praxis* que se realiza através de ações desenvolvidas por iniciativas de agentes mortais. Para André Enegren, esta inversão de significação concede permissão a Hannah Arendt para poder acreditar na tese segundo a qual a concepção moderna de Revolução, uma vez intrinsecamente unida à idéia de que o curso da História recomeça bruscamente do novo, ampara-se na assertiva de que terá lugar uma História (*story*) completamente nova. Trata-se, neste caso, de uma História nunca antes conhecida e nem contada antes, ou seja, era algo desconhecido antes do século XVIII.²⁴⁵ O esforço de tratar o

²⁴² ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

²⁴³ *Ibidem*, p. 33.

²⁴⁴ Não é somente a base semântica que determina o significado de um conceito. Um vocábulo carrega na sua significação os supostos do tempo nele embutido. A esse respeito, comenta Gabriel Motzkin: “No entendimento de Koselleck, os conceitos não variam apenas de acordo com o seu campo semântico, mas também de acordo com os supostos temporais neles embutidos assim, um conceito como *Volk* torna-se um conceito orientado para o futuro no começo do século XIX. A mudança do passado para o futuro implica não apenas no sentido diferente, por exemplo, da palavra *Volk*, mas também num outro senso de futuro. Ademais, esta mudança remete outros conceitos para o passado, o qual, por sua vez, é também re-concebido.” [MOTZKIN. A intuição de Koselleck acerca do tempo na história. In: JASMIN & FERES (Org.). *Revista História dos Conceitos: debates e perspectivas*, 77].

²⁴⁵ ENEGREN. *Revolución y Fundación. El Resplendor de lo público en torno a Hannah Arendt. Nueva Sociedad*, p. 56.

evento revolucionário demonstrando o seu significado semântico constitui-se como um dos aspectos que demonstram a novidade presente nesse fenômeno moderno.

Nota-se que, uma vez visto por essa ótica, em se tratando do uso de uma linguagem que ocorre por meio de metáfora,²⁴⁶ o que antes teria sido empregado somente na aplicação das ciências astronômicas, passa a partir desse momento, a ser utilizada no âmbito do desenrolar da ação humana. Sobre isso, diz a autora:

Se o caso das revoluções modernas fosse tão nítido como uma definição dialética, a escolha da palavra *revolução* seria mais intrigante do que realmente é. Quando, de início, a palavra desceu dos céus e foi introduzida para descrever o que acontecia na Terra entre os mortais, apareceu claramente como uma metáfora, transpondo a noção de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente às oscilações aleatórias, aos altos e baixos do destino humano, que haviam sido comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas, desde tempos imemoriais.²⁴⁷

Partindo dessas observações feitas por Arendt, o que se percebe é que a sua investida a respeito da metáfora do movimento dos astros, possui a tarefa de demonstrar o quanto ela se aplica no campo da movimentação tipicamente voltada para uma órbita dos desdobramentos do território da política. Se por um lado, existe a movimentação no céu, por outro, a Revolução apresenta-se como uma referência propícia para demonstrar o movimento dos homens no âmbito da realidade terrena. Registra-se aqui um tipo de transposição de uma realidade antes vista como celeste que agora se aplica ao campo das realidades da vida terrestre.

Compreendendo que o movimento das estrelas possui um ciclo pré-estabelecido, nota-se que a intenção de Arendt é destacar o caráter do movimento dos astros. Nessa intenção, a nossa autora não se importa *a priori* se esse movimento possui ou não um fim pré-

²⁴⁶ Para Koselleck, o termo Revolução quando inicialmente passou a ser utilizado no campo da política, ainda estava carregado de significado de movimento de repetição. Por isso, salienta: “A metáfora de cunho natural para a ‘revolução’ política apóia-se no pressuposto de que também o tempo histórico tem sempre uma mesma qualidade, é fechado em si mesmo e passível de repetição.” (KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 65).

²⁴⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

determinado. Astros são corpos que quando vistos a partir da Terra, constituem-se como realidades situadas em um determinado espaço e em um tempo. Mesmo que esses astros, enquanto corpos celestes possuem naturalmente um retorno estabelecido de um movimento outrora iniciado, o que importa para Hannah Arendt é a comparação desse movimento com a idéia de Revolução, pois, Revolução e corpos celestes são realidades que se movimentam. A esse respeito, temos como exemplo, o movimento dos planetas, pois, eles se constituem como corpos que giram em órbitas e seguem um caminho pré-determinado. Isso porque, as órbitas que registram e ordenam o movimento regular dos planetas são caracterizadas por linhas que se apresentam de uma maneira pré-determinada e pré-estabelecida.²⁴⁸

Hannah Arendt afirma que foi no século XVII, que a palavra Revolução foi utilizada no campo do significado da política. Nesse período, o conteúdo metafórico da palavra Revolução ainda se encontrava bem mais próximo do seu significado astronômico.²⁴⁹ Nessa trilha de abordagem, afirma Koselleck que foi no século XVII que, o conceito de Revolução assinala o sentido dessa experiência quase natural.²⁵⁰

Segundo o historiador, foi como definiu então Leroy a respeito da trajetória das formas constitucionais – “*Telle est la révolution naturelle des polices...*” – Trata-se da revolução natural das constituições de Estado, por onde, segundo a sua medida, ocorre a transformação contínua da vida da coletividade para então finalmente poder voltar ao ponto de partida.²⁵¹ Diante disso, a autora considera que a palavra "era usada em relação a um movimento de circulação e de retorno a uma ordem pré-determinada".²⁵² Foi nesse contexto do século XVII, que um acontecimento relevante como a chamada Revolução Gloriosa

²⁴⁸ Koselleck lembra que “em 1842, um erudito francês fez uma observação histórica de caráter bastante produtivo. Haréau chamou a atenção para o fato, então esquecido, de que ‘revolução’ se referia a um retorno, uma mudança de trajetória, que correspondia ao uso latino da palavra e que conduzia de volta ao ponto de partida do movimento. Uma revolução significativa então, primordialmente, de acordo com a etimologia da palavra, um movimento cíclico.” (KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 63).

²⁴⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

²⁵⁰ KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 63.

²⁵¹ KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 63.

ocorrida na Inglaterra, passou então a fazer parte do sentido da palavra Revolução. Pois, é também nesse período que a História e a política uma vez combinadas vão se desembocando no significado da palavra Revolução. A esse respeito, salienta Hannah Arendt:

Portanto, a palavra foi inicialmente usada não quando aquilo que denominamos revolução rebentou na Inglaterra, e Cromwell assumiu a primeira ditadura revolucionária, mas ao contrário, em 1660, após a derrubada do Parlamento, e por ocasião da restauração da monarquia. Precisamente com o mesmo sentido, a palavra foi usada em 1688, quando os Stuarts foram expulsos e o poder real foi transferido para Guilherme e Maria. A Revolução Gloriosa, o acontecimento em que, muito paradoxalmente o termo encontrou guarida definitiva na linguagem histórica e política, não foi entendida, de forma alguma como uma revolução, mas como uma reintegração do poder monárquico à sua antiga Glória e honradez.²⁵³

Percebe-se que Arendt quer conceber que a Revolução Gloriosa foi uma reinterpretção do poder monárquico, que já não estava mais sob o comando dos Stuarts, mas dos reis Guilherme e Maria. Essa abordagem é também compartilhada por Koselleck que diz que a palavra Revolução traz ambigüidades. Segundo ele, o que diferencia o uso anterior da palavra Revolução e o nosso uso atual desse conceito, é que antes havia uma consciência de um movimento de retrocesso, conforme é iniciado pela sílaba *re* – na palavra *revolutio*. É nesse sentido que Hobbes *apud* Koselleck descreveu o período compreendido pelos vinte anos transcorridos depois da Grandiosa Revolução Inglesa de 1640 a 1660: “*I have seen in this revolution a circular motion*” [Eu vi nessa revolução um movimento circular]. Koselleck afirma que Hobbes viu nesse acontecimento um movimento de natureza circular, por onde a trajetória iniciava-se na monarquia absoluta, passando pelo Long Parliament indo em direção ao Rump Parliament (denominação para a câmara dos Comuns, cujos membros de confissão presbiteriana foram expulsos por Cromwell em 1648). Para o historiador Koselleck o movimento continua indo a partir daí em direção à ditadura de Cromwell, e o mesmo diz que prossegue retrocedendo finalmente, passando por formas oligárquicas intermediárias à

²⁵² ARENDT. *Da Revolução*, p. 34.

²⁵³ *Ibidem*, p. 34.

monarquia renovada de Charles II. Se hoje o termo Revolução se distanciou de restauração, o que nos parece incompreensível, possuía então uma conexão clara pautada na concepção de que o objetivo das rebeliões dos vinte anos foi uma restauração. Nessa perspectiva, tanto os monarquistas, como os republicanos estavam próximos do que enunciaram. Isso porque para ambos os lados, o que se tratava terminologicamente da restauração do velho direito se dava por meio de um movimento de retorno em direção à verdadeira Constituição.²⁵⁴

Nessa perspectiva, o corpo político da chamada Revolução Gloriosa não se constitui como uma novidade carregada de ruptura como aquela das Revoluções do século XVIII. Apesar da utilização da palavra Revolução, o que aconteceu no território da Inglaterra, não passou de uma mera reintegração do poder monárquico. Evidencia-se que, para Hannah Arendt, a palavra Revolução significou originalmente restauração. Assim, sob essa perspectiva, a chamada Revolução Gloriosa inglesa foi uma restauração.

É a própria Arendt que ao referir-se à Revolução Gloriosa nos adverte que o seu propósito naquele momento não era o de ocupar-se com a História das Revoluções no que diz respeito ao seu passado, suas origens ou com a trajetória de seu desenvolvimento. Para a autora, se quisermos saber algo sobre o significado do termo Revolução e suas implicações gerais para o homem, sua significação política para o mundo em que vivemos, bem como o seu papel na História moderna, o que devemos fazer é nos voltarmos para as Revoluções Francesa e Americana. Isso porque, para Arendt, foi por via desses momentos históricos que a Revolução apareceu em sua plenitude. Nesse caso, as Revoluções teriam assumido uma espécie de papel definitivo, lançando encanto na mente dos homens, apesar dos abusos, crueldades e privações de liberdade que esses encantos levaram à rebelião.²⁵⁵

Um ponto a destacar a respeito do significado original da palavra Revolução, é o fato de que existe, segundo Hannah Arendt no movimento giratório das estrelas uma trajetória

²⁵⁴ KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 64 - 65.

²⁵⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 35.

pré-determinada que independe da influência dos poderes humanos. É o que acontece com a noção de irresistibilidade.²⁵⁶ Para melhor compreendermos a o evento revolucionário como um movimento irresistível, podemos nos apoiarmos no sentido da Revolução como fundação da liberdade política. É o que faremos nas linhas que se seguem.

2.3 –Revolução e Fundação da Liberdade Política.

Hannah Arendt, em uma de suas conferências, intitulada: “*Será que política ainda tem algum sentido,*”²⁵⁷ salienta que para a questão referente ao sentido da política, há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. Segundo a nossa autora, a resposta é a seguinte: “o sentido da política é a liberdade.”²⁵⁸ Ora, por essa afirmação percebemos o quanto Hannah Arendt, no processo que envolve a sua filosofia política, articula estreitamente a temática da questão da liberdade com a da política.

Interessa-nos analisar a questão da liberdade em Arendt, a partir do desenrolar dos acontecimentos revolucionários do século XVIII, uma vez que esses acontecimentos possibilitam a coincidência entre Revolução e fundação da liberdade. Para a autora, uma das principais finalidades pretendida pelas Revoluções foi o estabelecimento de uma liberdade política, ou seja, instaurar a liberdade era um foco principal perseguido pelas Revoluções. É por isso que, em termos arendtianos, as Revoluções constituem-se como eventos de expressão da fundação da liberdade política no seio da modernidade.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 38.

²⁵⁷ Em notas de referências, diz a autora: “Ao que sabemos, este artigo foi escrito originalmente em alemão e deveria constituir uma espécie de prefácio ou introdução a um texto mais amplo, que recebeu o título provisório de *Einleitung: der Sinn von Politik*. O *contaêiner* número 67 dos *papers* de Hannah Arendt na Biblioteca do Congresso, Washington, reúne entre outras coisas este material, em vários *drafts* datilografados, bastante corrigidos, e todos aparentemente inacabados. O texto não traz data ou qualquer referência que possa situá-lo.” [Notas de ARENDT referente ao texto *Será que a política de algum modo ainda tem sentido?* In: ABRANCHES. (Org.). *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 191].

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 117.

Arendt, em suas análises a respeito do fenômeno revolucionário, insiste em demonstrar que existe uma associação desse evento com a fundação da liberdade política. Todavia, cria-se uma situação que confere ao tema da fundação e da liberdade um destaque importante para o encaminhamento de análises a serem feitas em torno dos desdobramentos ocorridos no processo revolucionário. A esse respeito, salienta Alan Keenan:

Arendt devota considerável atenção em seus escritos à fundação de comunidades políticas, mais diretamente em sua interpretação das revoluções francesa e americana em *On Revolution*. A fundação de um novo corpo político é uma instância particularmente privilegiada da liberdade humana para Arendt: o corpo político assegura a liberdade de trazer alguma coisa nova ao mundo, a sempre presente possibilidade daquilo que Arendt chama de “começo,” e ele estabelece o domínio público ou político em si mesmo, o mesmo domínio da ação e da liberdade.²⁵⁹

Evidencia-se, através do comentário de Alan Keenan que, para Hannah Arendt, é no contexto dos acontecimentos revolucionários norte-americanos e franceses que o tema da fundação da liberdade política se associa à tópica da fundação de um novo corpo político. Como o processo de fundação se traduz no aparecimento do novo, a novidade na modernidade em termos arendtianos, não pode ser vista fora da compreensão do processo das Revoluções. Essa novidade se traduz sem dúvida quando na criação de novas realidades políticas.

Mas, abordar a liberdade não se constitui como uma tarefa fácil, uma vez que a liberdade é uma categoria que possui compreensões e conceituações diferenciadas e complexas. Diante disso, a nossa intenção nesse momento do nosso trabalho de pesquisa é explicitar como Arendt trabalha a fundação da liberdade na sua associação com a idéia da Revolução. Portanto, a partir desse ponto de vista, torna-se impossível abordar a respeito da fundação do corpo político em termos arendtianos, sem antes explicitar o que realmente é a associação entre a Revolução e a questão da fundação da liberdade política.

²⁵⁹ KEENAN. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. In: *Political Theory*, p. 297 - 298.

Segundo nossa autora, “nenhuma causa subsiste afora a mais antiga de todas, aquelas que de fato, desde o início da nossa história, tem determinado a própria existência da política, a causa da liberdade contra a tirania.”²⁶⁰ Visto por esse ângulo, em se tratando de análises políticas em torno do problema da dominação tirânica ou algo que se assemelha a ela, a causa da liberdade aparece como um contraponto a essa situação. É por esse motivo que para Hannah Arendt, no tocante às questões relativas à problemática política, a questão da liberdade se apresenta de uma maneira crucial.

Arendt associa a Revolução à questão da fundação da liberdade política, porque ela concebe essa categoria como um fenômeno que ocorre fora do domínio interno, ou seja, o da liberdade interior.²⁶¹ O que temos é uma recusa arendtiana de admitir a liberdade interior como uma categoria que é própria do campo da ação política. A partir desse entendimento, a noção de liberdade quando concebida no campo da visão metafísica, deixa de abranger o campo da política. E esse distanciamento metafísico, da liberdade, em relação ao espaço ocupado pela ação, quando ocorre, dá origem a formulações teóricas com tendências voltadas para a afirmação de um comportamento de natureza política caracterizada pelo exercício de comportamentos antidemocráticos. Durante a Idade Média, a liberdade de opinião no campo político foi refutada devido a um ambiente que era então constituído de um doutrinário religioso amparado pela perspectiva teocêntrica de mundo.²⁶² Nesse mundo visto pelo ângulo

²⁶⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 09.

²⁶¹ Sobre a relação entre liberdade e espaço público e a insuficiência da liberdade interna de manifestar-se publicamente, alerta João Mauricio Leitão Adeodato: “De acordo com Hannah Arendt, para que se possa falar em legitimidade, e até mesmo na mera existência do poder e do espaço público, é indispensável a *liberdade* como realidade perceptível no mundo das aparências; uma ‘liberdade’ interna ou simplesmente contemplativa, mesmo que tenha parecido suficiente a muitos, revela-se uma ilusão se não se puder manifestar publicamente. Este é o axioma de onde devemos partir, já que a liberdade de Arendt pertence à ‘*vita activa*’ e, mais especificamente à esfera da ação.” (ADEODATO. *O Problema da Legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*, p. 165).

²⁶² Pode-se dizer que historicamente o advento da doutrina da liberdade interior que recebeu o seu arcabouço teológico no contexto da Patrística estabeleceu com força a perda do papel político da fala porque enclausurou a opinião no interior do próprio homem. A História da Filosofia Política passou a conviver por muito tempo com uma postura que considera a opinião como uma manifestação isolada dos assuntos da esfera pública. Porque nesse contexto de liberdade cristã, o que importava era a salvação que deveria ocorrer pela abstenção da política por parte do filósofo. Essa abstenção era em termos da abordagem arendtiana a esse respeito, como um requisito prévio para a adoção de um modo de vida que seus defensores julgavam ser mais superior: a *vita contemplativa*.

teológico, esse tipo de convicção se transferiu para o território da política. Considerando que a opinião manifesta-se através da fala e também da expressão literária, quando ela é usada, é a manifestação da liberdade no espaço público. Pois a liberdade política em termos arendtianos ocorre por meio da manifestação da opinião no dia-a-dia do espaço público, uma vez que para Arendt “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política.”²⁶³

Por isso, a liberdade na sua dimensão interior quando ligada à perspectiva agostiniana da vontade concebida no âmbito da filosofia medieval não se constitui como um tipo de categoria em condições suficientes de provocar a fundação das novas realidades políticas a exemplo do que ocorreu com as Revoluções modernas. Nesse sentido, evidencia-se que a liberdade política do ponto de vista das análises arendtianas, constitui-se como o oposto à manifestação da liberdade interior. Sobre isso diz a autora:

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da "liberdade interior," o espaço interno no qual os homens podem fugir à coesão externa e *sentir-se livres*. Esse sentir interior permanece sem manifestação externa e é portanto, por definição, sem significação política.²⁶⁴

Percebe-se a partir daí, que em termos arendtianos uma liberdade que não se manifesta no campo da ação humana constitui-se como um tipo de liberdade que não é política por definição. Pois, para Hannah Arendt, a liberdade só é política por definição quando ela se manifesta no âmbito das movimentações externas do cotidiano dos homens. Dito de um outro modo, nesse caso, somente a ação confere à liberdade o seu caráter político, pois, a ação fundadora é a manifestação da liberdade política.

(ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 197). Em um tipo de visão de mundo onde o paradigma do *modus vivendi* baseado na vida contemplativa deveria ser para todos, não poderia então haver a contrapartida da manifestação da opinião, pois essa carece de um espaço concreto para aparecer.

²⁶³ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 191.

²⁶⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 193.

Considerando que existe uma recusa arendtiana daquilo se que pode admitir como liberdade da interioridade,²⁶⁵ nota-se que a liberdade política assumida pela autora se traduz por meio de manifestações distintas daqueles que propõem como modo de vida a retirada do mundo, no sentido de adoção de um tipo de comportamento caracterizado pela ausência de compromisso com ele. Isto se aplica uma vez que o sentimento de liberdade interior permanece distante das manifestações externas do cotidiano e, portanto, se define sem o verdadeiro significado da política. Sobre o que Arendt diz a respeito da liberdade interior, Gerard Lebrun nos alerta que não é verdade que a liberdade encontra-se alojada dentro de nós. A verdadeira liberdade para a nossa autora é aquela assumida pelos gregos no século IV, pois era um conceito de liberdade política e não filosófica.²⁶⁶

A liberdade necessita do espaço público para sobreviver. A esse respeito, Arendt nos adverte que as experiências de liberdade interior são caracterizadas por aspectos que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso.²⁶⁷ Para que isso ocorresse, a tradição de pensamento filosófico desprezou a liberdade que se dava no âmbito da ação, isto é, no contexto da realidade concreta do cotidiano político a exemplo do que acontecia na antiga *polis* grega.²⁶⁸ Contudo, no lugar da liberdade política, foi assumida a liberdade do interior do mundo das manifestações da vida privada. A esse respeito, comenta Claude Lefort:

A liberdade que se encontrava na ação, no caso das cidades democráticas, no debate, na *manifestação*, foi rejeitada pela filosofia, transferida ao pensamento que se

²⁶⁵ Para Hannah Arendt, a liberdade, na sua capacidade de começar algo novo, exprime a função de assinalar no homem a sua capacidade de mudanças. Arendt aponta que “a liberdade como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens” (ARENDDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 525).

²⁶⁶ LEBRUN. A Liberdade segundo Hannah Arendt. In: *Passeios ao Léu*, p. 53.

²⁶⁷ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192.

²⁶⁸ A filosofia política arendtiana, com as suas análises feitas a respeito do espaço público, possui uma relação estreita com o estudo da antiga *polis* grega. Nesse caso, a experiência política da antiga *polis* grega é um referencial para o pensar político de Hannah Arendt. Newton Bignotto a esse respeito, nos diz: “sabemos perfeitamente que a grande invenção grega foi a do espaço público ou, mais genericamente, da política, que, entre os regimes que caracterizam essa experiência inovadora, a democracia é certamente o mais importante e original.” (BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 14).

separava do mundo terreno, o qual era visto como reino da confusão. Para Hannah Arendt, a distinção entre sagrado e profano, ou então, entre o universo encantado da política e a vida prosaica, regida pelas coerções naturais, essa distinção que punha o sagrado ou encantamento do invisível, no surgimento do espaço público, mudou de sentido com a filosofia, pois, para essa, o invisível (invisível outrora vinculado às ocupações privadas) é que se acha vestido da nobreza própria à interioridade, ao passo que a vileza atinge a atividade política.²⁶⁹

Nesse caso, nota-se que o dom que nós seres humanos possuímos para o começo, consiste no dom da liberdade que se traduz por meio da iniciação de algo no domínio público. Aqui liberdade é compreendida como o outro nome da natalidade.²⁷⁰ Uma vez que “a liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários.”²⁷¹

No que tange a esse distanciamento do mundo, essa atitude foi assumida por alguns como uma retirada sem retorno. Muitos pensadores que contribuíram para a construção de nossa tradição de pensamento concentraram suas atenções na primazia da vontade e do pensamento assinalados pela recusa de retorno ao mundo das aparências, que é sinônimo de mundo comum ou do espaço das manifestações concretas do cotidiano da política. O que houve foi uma ocorrência de um desvio na História de nossa tradição filosófico-político naquilo que diz respeito à relação entre liberdade e política. Essa relação ficou comprometida devido ao fato de a liberdade em seu sentido original ter sido abandonada por muitos pensadores profissionais – *Denker von Gewerbe*. Trata-se de um desvio que divorciou a liberdade da política, isto é, o que ocorreu foi uma separação, cujo amparo, a nossa autora buscou na concepção de liberdade assumida por Agostinho.

²⁶⁹ LEFORT. Hannah Arendt e questão do político. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 70.

²⁷⁰ Etienne Tassin comenta a liberdade em Arendt admitindo-a como o outro nome da natalidade. “Ce qui confère un sens politique à l’existence est la liberté, autre nom de la natalité, autre nom du commencement. Honorer la liberté, se porter responsable des commencements, c’est-à-dire du monde, est le geste politique par excellence. Il ne s’accomplit qu’avec d’autres acteurs, c’est-à-dire qu’avec d’autres libérés, qu’avec d’autres commencements.” (TASSIN. *Le Trésor perdu : Hannah Arendt l’action politique*, p. 563).

²⁷¹ ARENDT. *The Life of Mind. Two: Willing*, p. 199; *A vida política*, p. 335.

Sobre isso, Hannah Arendt diz que é interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade filosófica de Agostinho foi assim precedido na tentativa consciente de divorciar da política a noção da liberdade de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e assim ser livre.²⁷² Portanto, uma liberdade que não se realiza de maneira concreta, permite ao escravo sentir-se como se fosse livre, sendo que essa liberdade não se trata de uma realidade palpável, ou seja, tangível aos acontecimentos do cotidiano.

Para a autora, esse divórcio entre política e liberdade, uma vez amparado segundo ela na tradição agostiniana, foi superado com o advento do fenômeno revolucionário. Isso porque Hannah Arendt considera que o lugar da manifestação da liberdade é o espaço público e o que as Revoluções fizeram foi se encarregarem de criar espaços públicos onde a liberdade política encontra um solo fértil para se desenvolver.²⁷³

O fenômeno revolucionário instaurou mudanças no cotidiano das pessoas. Por esse ângulo, a autora diz que o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política.²⁷⁴ Amparado nessa assertiva arendtiana, Claude Lefort comenta que “quanto a Arendt, ela sugere que a política, tal como ela entende, se deixar de se encarnar no real, não será mais política.”²⁷⁵

Para Hannah Arendt, no mundo grego antigo, antes que a liberdade se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade de vontade, ela era entendida como o estado do homem livre. Ao rastreamos o pensamento de Arendt percebemos que o termo política, empregado por ela, é aquele voltado para o sentido que era concebido no âmbito da *polis* grega. Por isso, em sua reflexão, a autora tenta recuperar a noção do político vivido no interior

²⁷² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 193.

²⁷³ Sobre isso, afirma André Duarte: “Tanto para Nietzsche quanto para Arendt, a liberdade só é possível no espaço público, ao qual se contrapõe o espaço privado dos interesses materiais, que inspira a covardia e o terror da ação entre os homens.” (DUARTE. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, p. 70).

²⁷⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 191.

da antiga *polis* grega, que foi, segundo ela, desprezado pelos profissionais do pensar, desde o momento em que a *polis*, ou seja, a cidade-estado grega perdeu a sua dinâmica centrada numa atitude que se dá por meio do uso da palavra e da ação que ocorre no interior do seu espaço público. A autora nos adverte a respeito da necessidade de recuperar o sentido original da liberdade política que havia se desviado dos assuntos inerentes ao cotidiano do domínio público. O termo público denota em primeiro lugar que tudo aquilo que vem a público é algo que pode ser visto e ouvido por todos, e possui a maior divulgação possível. O público, nesse caso, é a expressão do mundo da aparência,²⁷⁶ que para Hannah Arendt é aquilo que é visto e ouvido pelos outros, bem como por nós mesmos. Nesse sentido, o que chamamos de aparência, se constitui como a própria realidade.²⁷⁷ O público caminha lado a lado com a transparência.

Portanto, recuperar a importância da política constitui o principal desafio arendtiano. A esse respeito Celso Lafer salienta que: “restaurar, recuperar, resgatar o espaço público que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto e com ele a geração do poder, é o grande tema unificador da reflexão de Hannah Arendt.”²⁷⁸

De acordo com Leonardo Avritzer há dois motivos que levaram Arendt a fazer um reexame da política no mundo antigo, considerando esses motivos como os mais modernos possíveis. O primeiro deles, refere-se à crítica da autora à predominância do conceito de fabricação no mundo moderno que surge como uma crítica vigorosa ao pensamento

²⁷⁵ LEFORT. Hannah Arendt e questão do político. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 74.

²⁷⁶ Arendt nos chama a atenção em *The Human Condition* a respeito da durabilidade que é uma característica do mundo da aparência. A autora considera ser o mundo das aparências um espaço que surge a partir do momento em que os homens se reúnem para discutirem e agirem juntos. Toda e qualquer forma de governo é precedida por esse espaço de aparência e de poder. Se os homens cessam de reunir para falar e agir em conjunto, esse mundo de aparências encontra o seu fim. A esse propósito, se refere Hannah Arendt: “The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized. Its peculiarity is that, unlike the spaces which are the work of our hands, it does not survive the actuality of the movement which brought it into being, but disappears not only with the dispersal of men – as in the case of great catastrophes when the body politic of a people is destroyed – but with the disappearance or arrest of the activities themselves.”(ARENDT. *The Human Condition*, p. 199).

²⁷⁷ ARENDT. *The Human Condition*, p. 50.

marxiano.²⁷⁹ Esse comentador de Arendt afirma que ela, em *A Condição Humana*, estabelece uma diferença existente entre a naturalidade e a artificialidade, atitude assumida justamente para trazer à tona uma alternativa ao pensamento marxiano. O segundo motivo considerado como absolutamente moderno na condução do exame de Arendt ao mundo antigo, é o da individualização do conceito de liberdade. Aqui se evidencia que no mundo antigo a liberdade se configurava como uma categoria coletiva, e por esse motivo, implicava na existência de um mundo comum. Em *Entre o Passado e o Futuro*, com ênfase ao artigo referente ao tema da “liberdade,” a autora busca um conceito de liberdade que se apresenta como uma alternativa ao liberalismo com o objetivo de refundá-lo. Leonardo Avritzer adverte que nesse sentido, tanto a *Condição Humana* quanto *Entre o Passado e o Futuro* se constituem como obras que possuem uma incursão pelo mundo antigo e trazem uma fundamentação eminentemente moderna.²⁸⁰

É nessa tentativa de recuperar por meio de seu pensamento político, a noção de política vivida na *polis* grega da Antigüidade, que a filosofia política arendtiana se insere no processo que envolve a História da Filosofia Contemporânea trazendo à tona a questão da fundação da liberdade associando-a ao surgimento do evento revolucionário. Ora, dessa maneira temos aí, a liberdade política como um dos principais aspectos que caracterizam o fenômeno revolucionário como algo que não teve precedentes na História dos acontecimentos políticos do ocidente.

A liberdade assumida, pelos gregos antigos, era vivenciada por cidadãos livres, ou seja, por aqueles que não eram escravos e, portanto, não estavam sujeitos à força superior vinda de outros. A função da *polis*, uma vez estendida a todos os cidadãos que dela

²⁷⁸ LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 37 - 38.

²⁷⁹ Para Leonardo Avritzer “tanto o pensamento de Marx quanto o marxismo estão baseados em uma identidade entre o ato de transformação da natureza e o processo reflexivo. Para essa corrente, apenas a transformação da natureza pode ser considerada um ato reflexivo gerador de consciência. Nesse sentido, Marx seria o fundador do paradigma da produção e o defensor maior da identidade entre artificialidade e política. (Vide Marx, 1976; Habermas, 1968; Avritzer, 1996).” [AVRITZER. Em nota de rodapé do artigo intitulado Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p.151].

participavam, era estabelecer e manter um espaço²⁸¹ em que a liberdade, enquanto virtuosidade pudesse aparecer. “Tudo que acontecia nesse espaço era político por definição, mesmo quando não era produto direto da ação.”²⁸² Esse espaço de liberdade significa que o homem possuía a capacidade de se mover e de se afastar de casa, sair para o mundo e ir se encontrar com outras pessoas utilizando-se de palavras e de ações.

Para explicitar a distinção entre esfera privada e esfera pública da vida, Arendt remonta à filosofia política de Aristóteles.²⁸³ Nessa investida, Arendt se refere ao comportamento do homem grego vivido no âmbito público e no âmbito privado. Por essa perspectiva, o cidadão possuía a sua existência ordenada em duas direções. A primeira era vivenciada na casa privada (a *oikia*), por onde se manifestava o cotidiano da esfera familiar. Era o mundo da vivência doméstica, ou seja, o espaço do *oikos*. A segunda se constituía como uma vivência direcionada para o *bios politikos*, isto é, para a ação que acontecia no interior de uma comunidade política (a *polis*).²⁸⁴ Arendt pensa a política dentro dos parâmetros apresentados pela dinâmica dos elementos que compõem a *polis* grega. Essa adoção da *polis* grega como parâmetro para as suas análises referentes ao corpo político encontra respaldo em abordagens feitas por Francis Wolff. Segundo ele, para os habitantes da *polis* grega, toda a esfera da vida pública era num certo sentido uma esfera política. Assim como toda a esfera da vida privada, era muito mais estreito do que ela é para nós nos dias de hoje. Isso porque, nem

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 151.

²⁸¹ Leonardo Avritzer, referindo-se a esse espaço, salienta: “Uma das precursoras da recuperação do conceito de espaço público na modernidade tardia, Arendt supõe que a ação só poderia se desenrolar nesse espaço. O modelo para o conceito arendtiano de ação é a pólis ateniense com sua diferenciação radical entre a *oikia* e o público. A *oikia*, a esfera privada, é o lugar da tirania, da hierarquia, do domínio de indivíduos uns pelos outros. Nesse sentido, há uma desigualdade inerente à *oikia* motivada não pelas relações humanas e sim pela mediação exercida pela natureza que implica necessariamente violência. Ao mesmo tempo, o público arendtiano é mais radicalmente igualitário do que o espaço político nas formulações dos autores da dialética do reconhecimento. A igualdade e a pluralidade são constituídas da noção arendtiana de público (Canovam, 1992) através da qual as atividades puramente humanas ocorrem no interior de um espaço constituído em comum pelos indivíduos. É nesse espaço que a política tem lugar e é com a recuperação desse espaço, tão claramente identificada pelos gregos, que Hannah Arendt vincula a sua obra.” (AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 154).

²⁸² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 201.

²⁸³ Sobre questões da vida pública e privada referentes ao pensamento político de Aristóteles, ver Francis Wolff 1999.

a “moral,” nem a religião e nem a educação das crianças, uma vez tomados como exemplos em relação aos dias de hoje, se tratavam de questões que nunca poderiam estar fora do campo da política. Para Wolff isso não quer dizer que “tudo seja político,” que equivaleria dizer que “nada é político” para não negar a sua especificidade. Para nós hoje o “econômico” é um exemplo de algo que é altamente político, sendo que para os gregos ele pertencia à esfera privada e tinha a ver com a gestão do patrimônio (estava envolvido no *oikos*, que significa “casa” ou propriedade).²⁸⁵

Daí pode-se afirmar que a liberdade interior é aquela cuja manifestação era uma realidade específica do campo do mundo privado da esfera doméstica, enquanto a liberdade política, que ocorre em meio a manifestações de palavras e ações, era de uma realidade tangível e própria do mundo público constituído pelo espaço da *polis*. A liberdade admitida por Arendt é a manifestação do *bios politikos*, realidade que se opõe à liberdade da interioridade no sentido agostiniano que se caracteriza como algo sem retorno ao domínio público. A liberdade, nesse sentido, se apresentava por meio da dinâmica das ações e das palavras no âmbito do espaço público.²⁸⁶ Eram livres aqueles que estavam libertos das necessidades da vida e não se acomodavam na esfera da vida privada vivenciada no âmbito do espaço doméstico – *oikia*.²⁸⁷ Nesse contexto, a *polis* grega havia fundado uma liberdade que diferentemente da libertação das necessidades biológicas elementares à sobrevivência, era um

²⁸⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 158.

²⁸⁵ WOLFF. *Aristóteles e a Política*, p. 10.

²⁸⁶ Claude Lefort diz que para Hannah Arendt em se tratando do caso da Grécia Antiga, o espaço público era assumido como um espaço que estava distante dos assuntos privados, aqueles assuntos próprios ao conceito de *oikos*, pois ele se refere à unidade de produção doméstica, na qual prevalecem as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados. É nesse espaço público, contrário ao *modus vivendi* estabelecido no *oikos*, que os homens reconhecem-se como iguais, bem como discutem e decidem em comum. É também um espaço, que os homens em termos arendtianos, podem rivalizar e procurar por meio de “belas palavras” e de “façanhas,” destacar imprimindo a sua imagem na visão e memória públicas. (LEFORT. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 69).

²⁸⁷ O termo *oikos*, que em grego quer dizer casa é o responsável em dar origem a outras palavras que são muito usadas na atualidade. Palavras como **ecologia**, **ecumenismo** e **economia** possuem as suas origens em *oikos*. Trata-se de palavras que se inter-relacionam. Segundo Leonardo Boff, “economia é a arte de conduzir a casa e ecumenismo, a forma como os seres que habitam a Terra se relacionam com Deus. Portanto, ecumenismo, economia, ecologia tem a mesma raiz, o *habitat* humano.” (BOFF. *Dimensão Política e Teológica da Ecologia*, p. 03).

mundo politicamente organizado. Os participantes da *polis* já tinham suas vidas resolvidas do ponto de vista das necessidades biológicas.

Os gregos afirmavam que ninguém podia se considerar como uma pessoa livre, a não ser que fosse uma liberdade praticada entre os seus pares. A liberdade almejada teria que ir além da libertação das necessidades biológicas, ela somente era possível na companhia de outros homens. Ora, isso só é possível, por meio da existência de espaços públicos. Eles são ambientes que se apresentam caracterizados como solos férteis que possuem o objetivo de admitir em seu interior o desenvolvimento da liberdade política. A autora se refere a esse assunto, da seguinte maneira:

A liberdade necessitava, além da mera libertação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.²⁸⁸

Arendt, ao associar a existência da liberdade à existência do espaço público, não quer dizer com esse seu procedimento que toda forma de inter-relacionamento humano e toda espécie de comunidade se caracterizam pela vivência da liberdade. Muitas formas de organizações humanas como a intimidade da vida doméstica e as sociedades tribais, não se constituem como comunidade caracterizada pela liberdade. Isso porque, os fatos que dirigem as ações desses espaços de convivência não é a liberdade, e sim as necessidades da vida, bem como a preocupação com a sua preservação. A liberdade concebida em termos arendtianos precisa ser demonstrada.²⁸⁹ Essa demonstração somente é possível quando ela é efetivada por meio de atos e palavras no âmbito do espaço público. Nesse tipo de demonstração ocorre a valorização ou a exposição negativa do homem. A política necessita do contato com o outro.

²⁸⁸ ARENDT. *Crises da República*, p. 194.

²⁸⁹ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 194 -195.

Percebe-se que Arendt compreende o sentido da política como algo que não se insere somente na perspectiva da alusão socrática configurada no ato do pensar consigo mesmo, isto é, do dois-em-um, onde cada indivíduo é cúmplice de sua própria companhia. A política se insere em um contexto que vai além daquele apontado pela alusão socrática, pois ela aparece em meio a uma perspectiva por onde o seu campo de atuação é o da pluralidade²⁹⁰ no espaço público. Ora, mesmo que o pensar socrático tenha tido na História da Filosofia, uma atitude voltada para a realidade do mundo, o significado de liberdade e de política em Arendt não se acomoda somente na esfera do dois-em-um.

Para a autora, pensa-se o mundo das aparências estando sempre atento à pluralidade que se constitui como sendo a lei da Terra.²⁹¹ Mas não é esse pensar comprometido com o domínio público que assinalou o comportamento da maioria dos pensadores profissionais no sentido kantiano do termo. Diferentemente de Arendt, tais pensadores levaram a filosofia para um lugar cada vez mais distante do espaço público.

Não nos ocupemos aqui com a questão do Pensar,²⁹² pois trata-se de uma faculdade da vida do espírito que por si só implica em grandes abordagens.

A postura assumida por Arendt na interpretação que ela faz a respeito da *Crítica do Juízo* de Kant nos apresenta uma maneira de pensar no plural, que consiste antes de tudo, no momento em que as pessoas se colocam a pensar, elas passam a se colocar no lugar do outro, ou seja, é o colocar-se em posição alheia. Portando, agindo assim, estaremos exercendo aquilo

²⁹⁰ A idéia de pluralidade, analisada por Hannah Arendt, encontra-se pautada numa visão que situa o homem no âmbito das diversidades inerentes à nossa própria condição como habitantes deste mundo. Mas a nossa inserção neste mundo, requer a articulação entre discurso e ação. O homem enquanto ser que desfruta dessa pluralidade no mundo, necessita da ação e do discurso. É na ação e no discurso, que estão contidos os pontos de encontro e de desencontro entre os homens. Daí, eles precisarem do exercício da ação e do discurso para se fazerem entender. A propósito disso, Hannah Arendt observa que: “se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existe ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender.” (ARENDR. *The Human Condition*, p. 175 -176; *A Condição Humana*, p. 188).

²⁹¹ ARENDR. *The Life of the Mind*, p. 17; *A vida do espírito*, p.17.

²⁹² Desenvolvemos mais longamente esse tema em OLIVEIRA J. Luiz “A Faculdade do juízo no pensamento político de Hannah Arendt”, dissertação defendida na UFMG, em 28 de setembro de 2001.

que o filósofo de Königsberg denominou de mentalidade alargada.²⁹³ O conceito de mentalidade alargada, presente na faculdade kantiana do juízo, refere-se à faculdade humana, de abrir-se para os outros por meio de um espaço que se alarga através do uso do diálogo, ou seja, através da palavra, tornando-se então um lugar privilegiado para a ação acontecer de forma conjunta.

Em termos arendtianos, a *polis* grega conduzia os seus negócios por intermédio do discurso, utilizando-se da força da persuasão, e ao mesmo tempo desprezando a violência.²⁹⁴ Esta afirmação traz para a filosofia política arendtiana a sua conotação contrária à utilização da violência, que implica certamente em ser contrária à tirania. Portanto, para a nossa autora, é preciso, mais do que nunca, garantir a fundação de um espaço que possibilite o exercício da liberdade política. Tratava-se de uma prática de liberdade que colocava o homem na sua dimensão de político dentro da esfera do espaço público. Visto por esse ângulo, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ela ser claramente uma qualidade que se apóia no eu-posso e não no eu-querer. Tem-se aí, uma liberdade que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral. Daí, termos uma liberdade que somente pode se manifestar em comunidades em cujos interiores aqueles que vivem juntos são, tanto no falar quanto no agir, regulados por uma variedade de relações – *rappports* – leis, costumes, hábitos e similares.

Nas trilhas do pensamento arendtiano, concebe-se que a liberdade política só é possível quando a mesma se manifesta na esfera da pluralidade humana, diferentemente da liberdade filosófica, que ocorre simplesmente no âmbito do eu-e-eu-mesmo.²⁹⁵ Por essa razão,

²⁹³ No tocante à noção de mentalidade alargada, comentando Hannah Arendt, Celso Lafer lembra a referência feita por ela a Karl Jaspers: “Jaspers é, segundo Hannah Arendt, o único sucessor de Kant, e Kant, segundo Hannah Arendt, na leitura que faz da *Crítica do Juízo*, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente não existimos no singular, mas coexistimos no plural. A pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de *mentalidade alargada*, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa.” (LAFER. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, p. 22 - 23).

²⁹⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 50.

²⁹⁵ Sem o diálogo do eu consigo mesmo, torna-se impossível em termos arendtianos a realização da experiência de pensamento. No momento em que o totalitarismo destrói a capacidade do diálogo do eu consigo mesmo ele atinge a experiência de pensamento, anulando-a. Eduardo Jardim de Moraes, seguindo a trilha aberta por Hannah

a ação uma vez comprometida em mudar o nosso mundo comum, coloca-se em oposição aguda com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo.²⁹⁶

É por isso que em termos arendtianos, em se tratando de Revolução estamos lidando com a ação fundadora da liberdade política.²⁹⁷ Isso porque, segundo a nossa autora, nós não podemos conceber essas duas capacidades e potencialidades da vida humana, sem ao menos admitir a existência da liberdade.²⁹⁸ Nessa perspectiva, Revolução e liberdade andam juntas, como nos lembra André Enegren:

Não nos surpreendamos de que revolução e liberdade andam juntas e que, muito precisamente a idéia central da revolução é a fundação da liberdade, é a fundação de um corpo político que garanta o espaço onde a liberdade possa manifestar-se. Em outras palavras, a revolução se define rigorosamente por seu próprio fim, que é a constituição da liberdade: isto é, voltada para si própria, o que ativa a reflexão de Arendt sobre a revolução como instalação de um novo corpo político.²⁹⁹

Evidencia-se que a intenção contida nas abordagens encaminhadas por Hannah Arendt relativas à liberdade é no sentido de demonstrá-la como uma manifestação que acontece no seio do espaço público, por meio de palavras e ações. Nesse sentido, para Hannah Arendt, "sem ela a vida política como tal seria destituída de significados, pois, a *raison d'être* da política é a liberdade, seu domínio de experiência é a ação."³⁰⁰

Arendt, comenta: "(...) as experiências totalitárias são a prova de que certas circunstâncias políticas podem efetivamente anular a experiência de pensamento. Os homens de massa comprimindo-se uns contra os outros, e que não podem estar a sós, não podem também iniciar o diálogo de si consigo mesmo que caracteriza o pensamento (MORAES. Filosofia, mulheres e política, *Caderno Mais – Jornal Folha de São Paulo*, 22 de agosto de 1993, p. 16).

²⁹⁶ ARENDT. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 200; A vida do espírito, p. 336.

²⁹⁷ Essa conexão entre liberdade política e Revolução, uma vez que para Hannah Arendt, Revolução significa ruptura com o automatismo do fluxo temporal, de acordo com Adriano Correia "essa liberdade exige, com efeito, a coragem para instaurar novos começos, eventos inesperados que são dotados de grandeza suficiente para interromper o automatismo do fluxo temporal." (CORREIA. Introdução. In: _____ (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*, p. 06)

²⁹⁸ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192 - 193.

²⁹⁹ ENEGREN. *Revolución y Fundación*. In: Nueva Sociedad. *El Resplendor de lo Público em torno a Hannah Arendt*, p. 55.

³⁰⁰ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192.

A Revolução constitui-se como um momento privilegiado de manifestação da ação criadora. Em meio a essa manifestação, é a liberdade que torna possível a ação política revolucionária. É nesse sentido que a Revolução se associa à liberdade, pois apresenta-se como um fenômeno no qual a ação humana garante a criação de novas realidades políticas. Podemos dizer que é pertinente admitir que a liberdade em Arendt se traduz em fundação da liberdade política.

Segundo Newton Bignotto, Arendt privilegia a idéia de que a liberdade é sempre um começo, uma criação que é ao mesmo tempo uma fundação.³⁰¹ E a Revolução em termos arendtianos, foi um exemplo significativo de fundação na modernidade.

De acordo com a perspectiva das análises arendtianas relativas ao fenômeno revolucionário, antes que se engajassem naquilo que resultou em Revolução, não havia clareza por parte dos atores de que o enredo de um novo drama estava para acontecer. Por outro lado, uma vez iniciado o curso das Revoluções, a novidade da História veio à tona. O resultado disso é que esse enredo, tanto para seus atores como para os espectadores³⁰² foi inegavelmente o aparecimento da liberdade. Justifica-se que a associação entre Revolução e liberdade pode ser entendida no contexto do inesperado. Por esse motivo a autora, citando

Condorcet, diz que: "a palavra revolucionário só pode ser aplicada à revolução cujo objetivo seja a liberdade."³⁰³

Não se pode falar de novidade no âmbito da Revolução sem se considerar a marca do ineditismo que caracteriza a liberdade política. Nesse sentido, Revolução para Hannah Arendt

³⁰¹ BIGNOTTO. *Maquiavel Republicano*, p. 215.

³⁰² Hannah Arendt quer demonstrar que existe uma oposição entre o modo de vida do ator e aquele do espectador. As figuras do ator e do espectador, tal como Hannah Arendt as concebe, caracterizam-se como uma das chaves de compreensão de sua filosofia política. Hannah Arendt relaciona a função do espectador com a palavra "teórico", remontando o seu significado às origens gregas: "O termo filosófico 'teoria' deriva da palavra grega que designa espectadores *theatai*. A palavra 'teórico', até alguns séculos, significava 'contemplando' observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte do espetáculo e o realizam. É óbvia a inferência que se pode fazer a partir dessa antiga distinção entre agir e compreender: como espectador pode-se compreender a 'verdade' sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo." (ARENDR. *A vida do espírito*, p. 72 - 73).

³⁰³ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 23.

é sinônimo da entrada em cena da liberdade no conjunto da trama de seus acontecimentos e dos seus conseqüentes desdobramentos.

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

Para Newton Bignotto, Hannah Arendt tem razão quando em sua referência à liberdade a coloca como algo que existe necessariamente no âmbito do político. É nessa descrição que encontramos o sinal de uma possibilidade que, embora se encontrasse presente nos homens, teria desaparecido do seio da filosofia moderna, bem como de nossas experiências cotidianas.³⁰⁴ Arendt se refere a uma coincidência entre a liberdade e a experiência de um novo começo, que nesse caso se expressa por meio do desenrolar das Revoluções na Idade Moderna. Portanto, ela nos adverte da seguinte maneira:

É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções na Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que se pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência.³⁰⁵

Registra-se que ser livre em termos arendtianos significa o mesmo que se aventurar no ato de começar algo novo. No entendimento de Hannah Arendt, a capacidade de começar é compreendida como liberdade que se apresenta como revolucionária em sua origem.

³⁰⁴ BIGNOTTO. *Maquiavel Republicano*, p. 214.

³⁰⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 23.

Constata-se ser relevante para a compreensão das Revoluções na Idade Moderna que a idéia de liberdade seja coincidente com a experiência humana do começo. O homem se abre para o futuro,³⁰⁶ ou seja, o homem quando se lança na liberdade, instaura um novo começo na História. O exemplo maior desse empreendimento encontra-se na coincidência entre liberdade e o contexto da trama das Revoluções. Torna-se evidente a partir dessas considerações, que a capacidade fundadora do homem reside na sua vocação à liberdade política, ou seja, o ato de lançar-se à liberdade coincide com o potencial para o começo que existe em cada ser humano. Trata-se de um potencial para começar uma Revolução que é inerente à nossa própria condição humana. É nesse sentido, que há articulação entre Revolução e fundação da liberdade política. Pode-se dizer que a Revolução na perspectiva arendtiana acontece devido à capacidade iniciadora presente em cada ser humano que se expressa por meio da liberdade.

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

2.4 - A Revolução e a questão social

O fenômeno revolucionário teve ligação com a questão social e com a sua natureza caracteristicamente desumanizadora e urgente. É por esse motivo que para Hannah Arendt em

³⁰⁶ Conforme Margareth Canovam, para Hannah Arendt o futuro é aberto. Por essa razão, salienta que “only consider the new beginnings that men have made in the twentieth century - not just the foundation of the United Nations but the initiation of Nazism, not just antibiotics but also nuclear weapons”. (CANOVAM. *Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, contingency and evil. Revue Internationale de philosophie*, p. 182).

suas análises que dizem respeito ao evento revolucionário reconhece na questão social um aspecto que se constitui como algo relevante para o conjunto de seus desdobramentos.

Dessa maneira, podemos dizer que houve no desenrolar do processo revolucionário uma ênfase à questão social revelada pela necessidade do processo vital dos seres humanos que se impunha de maneira avassaladora e imediata. Era a expressão da pobreza que se fazia ouvir por meio da submissão dos corpos ao estado real de carência no sentido de privação daquilo que é básico para se manter fora da miséria. Isso quer dizer que no desencadear da Revolução, a exemplo da Revolução Francesa, a pobreza revelou sua face que clamava pela superação de suas necessidades básicas de sobrevivência.³⁰⁷ Assim, explica Arendt:

A realidade que corresponde a essa imaginária moderna é aquilo que desde o século XVIII, veio a ser chamado de questão social, e que poderíamos, melhor e mais simplesmente, denominar de a existência da pobreza. Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de suas experiências mais íntimas independente de todas as especulações.³⁰⁸

Percebe-se que é por meio da expressão da pobreza que encontramos a marca principal daquilo que em termos arendtianos denomina-se questão social. A pobreza é uma realidade em que o homem, uma vez estando envolto nela, apresenta-se como um ser dominado pela força oriunda das necessidades de seu corpo. Uma pessoa faminta ou que apresenta outros tipos de necessidades biológicas encontra-se numa situação absolutamente desumanizadora.

³⁰⁷ Margareth Canovam em artigo intitulado *Terrible truths: Hannah Arendt on Politics, contingency and evil*, mostra a problemática em torno da diferença entre liberdade e libertação das necessidades básicas de sobrevivência que arendt apresenta. Diz a comentadora de Hannah Arendt: “She argued on the one hand that ‘the meaning of Revolution’ is freedom in action, the capacity to start a new enterprise and to make the political world anew; but on the other hand that in the French Revolution and most of its successors, that initial emphasis on freedom had been overtaken by a sense of helplessness in the face of necessity. She goes on to maintain that the source of this experience of unfreedom was ‘the social question’, that is to say the emergence into the political realm of the poverty, misery and sheer biological necessity. What prevented the French Revolution from establishing a free polity was the irruption into politics of the multitude of the poor, whose needs were so urgent that they swamped all other considerations” (CANOVAN. *Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, contingency and evil*. In: *Revue Internationale de philosophie*, p. 173 -174).

³⁰⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 48.

Quando os homens são desprovidos dos elementos básicos que garantem a sua sobrevivência, eles passam a ter as suas condições humanas biológicas afetadas.

Dessa maneira, verifica-se que a realidade da pobreza possui um lugar relevante nas análises em torno do fenômeno das Revoluções. Visto por esse ângulo, a autora afirma que as necessidades dos processos históricos que originalmente foram assimiladas à imagem do movimento cíclico regular dos corpos celestes teriam encontrado sua poderosa contrapartida na necessidade recorrente a que toda vida humana está sujeita.³⁰⁹ O problema da pobreza trouxe à tona a necessidade de duas convivências difíceis. Por um lado, a modernidade em curso teve que conviver com o aparecimento do novo que rompeu com o Antigo Regime, deixando para trás o passado absolutista e instaurando situações nunca antes vivenciadas na História da humanidade. Por um outro, em meio ao conjunto das manifestações oriundas da explosão revolucionária, registra-se a pobreza que aparece como uma força avassaladora e que submete os homens à prisão das necessidades do corpo.

Essas duas manifestações simultâneas, ou seja, a pobreza e a explosão revolucionária, significaram a contraposição existente entre essas duas necessidades humanas. Nesse caso, trata-se de uma necessidade política que por meio da liberdade impulsiona os seres humanos para a instauração do novo, bem como da necessidade biológica que reivindica do corpo humano, soluções urgentes para manter as suas condições vitais em funcionamento.

Evidencia-se que para Hannah Arendt, a necessidade política se revela através da liberdade política manifestada no seio do espaço público e a pobreza possui sua motivação ligada às necessidades biológicas do corpo. A presença da pobreza, isto é, da questão social, não é a instituição da liberdade e sim a busca urgente de libertação. Segundo a nossa autora "foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acendeu ao apelo da Revolução Francesa,

³⁰⁹.ARENDR. *Da Revolução*, p. 47.

inspirou-a, impulsionou-a, para frente e finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres."³¹⁰

Segundo a afirmação da autora, houve a destruição dos propósitos de fundação da liberdade da Revolução Francesa pelos pobres que a desviou substituindo a instituição da liberdade pela busca da libertação das suas necessidades biológicas. Nesse caso, a instauração da liberdade política foi substituída pela necessidade de libertação das amarras sociais.³¹¹

Percebe-se que por meio da questão social, é possível em termos arendtianos, analisarmos as implicações que ela teve no decorrer do processo da fundação do corpo político via fenômeno revolucionário ocorrido nos dois lados do Atlântico. A autora afirma que quando os homens da Revolução Francesa acreditavam que todo poder residia no povo, eles queriam dizer que esse poder era uma força natural, cuja fonte e origem se situava para além do domínio político. Para Arendt, tratava-se de uma força que, em sua própria violência, fora desenvolvida pela Revolução que, como um furacão, arrastou instituições muito fortes como o Antigo Regime.³¹²

Analisando por esse ponto de vista, não estamos, portanto, deixando de demonstrar que o verdadeiro objetivo da Revolução foi a instituição da liberdade política, mas estamos dentro de nosso propósito que é o de dar ênfase ao papel exercido pelos pobres, quando na movimentação de um fenômeno que se apresentou muito mais que uma mera rebelião.

Para Claude Lefort, a articulação entre a idéia de política em Arendt como uma leitura da História Moderna, leva-nos a indagar de que maneira isso pôde acontecer. Para esse

³¹⁰.ARENDR. *Da Revolução*, p. 48.

³¹¹ Berenice Cavalcante comenta que a convenção jacobina é assinalada por Arendt como um momento de emergência da “questão social” no contexto do mundo moderno. Essa questão traz consigo a politização do tema da pobreza. Afirmação que segundo essa comentadora de Arendt, traz reforço e fundamento para o impasse existente entre *liberdade e necessidade*, razão pela qual jacobinos e *sans-culottes* não teriam feito nada mais que um movimento de “libertação.” De forma alguma, esse movimento se confundiria com a fundação da liberdade. Apesar dessa deturpação, o jacobinismo não deixou de merecer por parte de Arendt uma análise cuidadosa que foi capaz de identificá-lo como um movimento caracterizado pelo *espírito revolucionário*. Teria o jacobinismo algo do *tesouro perdido*, desaparecimento do qual a nossa autora ressentida e se lança na busca para compreender suas razões. (CAVALCANTE. Hannah Arendt em companhia dos historiadores. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 181).

comentador de Hannah Arendt, os tempos modernos podem ser compreendidos como um teatro de uma mudança considerável, pois a Antigüidade no tempo da *polis* foi marcada pela ausência da sociedade, ou seja, no lugar de uma sociedade inexistente, havia um mundo dividido entre os assentos da cidade e os assentos do *oikos*. O surgimento da modernidade é compreendido por um dos seus traços distintos que se atém ao advento do social.³¹³ Na perspectiva de Lefort, Arendt não desvincula o advento da modernidade do advento da questão social.

Nos dois lados do Atlântico houve mobilização dos pobres, quer fosse daqueles que deixaram a Grã-Bretanha para fundarem uma nova nação na América,³¹⁴ quer fosse dos necessitados franceses que invadiram as ruas da antiga Gália gritando pelo fim das amarras opressoras do Antigo Regime. Os primeiros, por causa da perseguição ao protestantismo, a pobreza constituiu-se para eles como um fator determinante para a busca de um Novo Mundo. Eles estavam convencidos de que era necessário buscar uma nova terra que lhes pudesse garantir a liberdade religiosa, a liberdade política e o fim da pobreza. Analisando por esse ângulo, embora a pobreza tivesse sido superada nos territórios da América do Norte, a ocupação desse espaço deu-se inicialmente e em grande quantidade por emigrantes pobres. A fundação da nação americana inicialmente contou com o sonho dos pobres que emigraram da Grã-Bretanha. Os habitantes do Velho Mundo que foram vítimas do Antigo Regime ansiavam por uma França que os libertasse de forças irresistíveis das necessidades biológicas. Pois, para

³¹² ARENDT. *Da Revolução*, p. 145.

³¹³ LEFORT. Hannah Arendt e questão do político. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 71.

³¹⁴ A situação social dos emigrantes da Grã-Bretanha que foram ocupar a América se distinguiu da situação dos pobres franceses. A esse respeito salienta Alexis de Tocqueville: “Os emigrantes que em períodos diferentes foram ocupar o território agora abrangido pela União Americana, diferiam uns dos outros sob muitos aspectos; seu objetivo não era o mesmo e governavam-se a si próprios sob princípios diferentes. Esses homens, no entanto, tinham certas particularidades em comum, estavam todos colocados em uma posição análoga. O elo da língua é, talvez, o mais forte e durável que pode unir a espécie humana. Todos os emigrantes falavam a mesma língua; eram todos rebentos do mesmo povo. Nascidos num país agitado durante séculos por lutas de facções, e no qual todas as partes tinham sido obrigadas, por seu turno, a se colocarem sob a proteção das leis, sua educação política fora aperfeiçoada nessa rude escola; e estavam mais familiarizados com as noções do direito e os princípios da verdadeira liberdade, do que a maior parte de seus contemporâneos europeus.” (TOCQUEVILLE. *A Democracia na América*, p. 30).

a nossa autora, a questão social se deu no campo das necessidades do corpo e se caracterizou como algo independente de nossa vontade. O momento que os pobres saíram às ruas da França foi o momento no qual a irresistibilidade frente às necessidades biológicas veio à tona, pois trata-se de uma necessidade ligada ao processo vital, capaz de arrastar multidões em protestos pedindo pelo seu fim.

No momento em que houve uma eclosão de movimentação popular nas ruas da França, o encaminhamento da Revolução estava em curso. Nesse caso, evidencia-se que em termos arendtianos, a questão social exerceu uma função de relevância naquilo que diz respeito ao despertar inicial do fenômeno revolucionário. Trata-se de uma questão que revelou a nova postura assumida por multidões de famintos naquilo que se refere ao surgimento do evento das Revoluções. Diante disso, nota-se que existe uma relação entre a questão social e a Revolução. Essa relação é explicada por Arendt da seguinte maneira:

A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar que a destruição humana entre os poucos que, por circunstâncias, força ou fraude, conseguiram libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna.³¹⁵

Depreende-se daí que a força dos pobres na eclosão do fenômeno revolucionário advém de uma nova concepção assumida por eles de que diante da força das necessidades biológicas, a pobreza não se tratava mais de algo inerente à condição humana. O importante na assertiva arendtiana, é que os pobres saíram às ruas, sustentados pela concepção de que a pobreza não é uma condição imutável. O importante para a nossa autora, é que a crença que movia as multidões dos pobres, sustentava-se por meio da necessidade de superação de sua condição de necessitados socialmente. Sem essa superação, a liberdade política ficaria comprometida. Para Hannah Arendt, a preocupação com as necessidades físicas (*anagkaia*)

³¹⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 18.

era uma ocupação da comunidade familiar, uma vez que se tratava de um tipo de necessidade inerente à manutenção da vida individual e da garantia da sobrevivência da espécie humana. Por isso, para os gregos, caracteristicamente contrário ao procedimento moderno, o cuidado naquilo que tange à preservação da vida do indivíduo, como da sua espécie, pertencia com exclusividade à esfera familiar. Os seres vivos precisam controlar as suas necessidades físicas ou biológicas para não serem arrastados por elas. Esse fato demonstrava que os pobres estavam assumindo a concepção de que a pobreza não era fruto da providência divina, ou seja, ela não provinha da vontade de Deus. As multidões que se dirigiram às ruas da França estavam certas de que as estruturas injustas do Antigo Regime tinham a ver com a condição de pobreza na qual elas estavam submetidas.

Claude Lefort afirma que quando voltamos à interpretação de Hannah Arendt a respeito da Revolução Francesa, torna-se difícil perceber como ela pôde separar a igualdade política da luta que foi levada contra a hierarquia do Antigo Regime. Essa luta se inscrevia na concepção de Tocqueville como um processo de igualdade de condições que não se confunde com evidência com a igualdade econômica. Mas Tocqueville também mostrou que tudo isso poderia apenas ter efeitos a um tempo de ordem social e de ordem política. Nesse caso, tratava-se da liberdade e ao mesmo tempo do reconhecimento do semelhante pelo semelhante no seio da sociedade.³¹⁶

Por essa razão, a questão social aqui levantada é no sentido de considerar que a pobreza é uma realidade que pode ser superada.

Visto dessa maneira, só é possível a instauração da liberdade em termos arendtianos, se houver dominação ou superação das amarras do campo da necessidade.³¹⁷ Evidencia-se que a crença na superação da pobreza pelo fato de ela não ser inerente à nossa condição é uma concepção própria do contexto da Idade Moderna. O ambiente renascentista creditou no

³¹⁶ LEFORT. Hannah Arendt e questão do político. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, p. 73.

homem a sua capacidade de mudar os rumos dos acontecimentos. Podemos dizer que o humanismo renascentista, que mais tarde desdobrou-se em princípios do Iluminismo, garante ao homem a sua autoconfiança política. Nesse sentido o homem moderno, deposita em si mesmo a confiança de que ele pode mudar o rumo da História. Portanto, convencer-se dessa realidade é ser moderno. A modernidade em curso por meio da exposição da força mobilizadora dos pobres contra a pobreza se afirma como um momento novo, ou seja, trata-se de um momento que no período da Antigüidade e no da Idade Média o mundo não o conhecia. O modelo de sociedade estamental próprio do período medieval, era como uma rede em que, uma vez envolta nela, o pobre não conseguia encontrar condições de compreender a possibilidade de se libertar da sua situação social. Compreendendo a organização da sociedade feudal como uma pirâmide, é como se os pobres que faziam parte da sua base, jamais poderiam se ascender a uma dimensão maior da divisão da pirâmide, tampouco ao seu topo. Acreditava-se naquele contexto que nascer pobre e sem possuir a herança genética da nobreza era o mesmo que nascer condenado a nunca se libertar da privação das necessidades biológicas. A Antigüidade conviveu com a escravidão e viu em Aristóteles³¹⁸ a sua justificativa. A pobreza e a escravidão encontraram justificativas ao longo da História.

Nota-se que o entendimento da pobreza e da escravidão como sendo fruto da condição de nascimento, foi cedendo lugar à idéia de superação dos problemas sociais por via da liberdade política. O resultado disso repousa no fato de os despossuídos socialmente e economicamente das necessidades de sobrevivência serem por meio do espírito revolucionário auto compreendidos como atores das mudanças políticas, isto é, eles passam a

³¹⁷ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 159.

³¹⁸ A esse respeito salienta Aristóteles: “existem, na espécie humana, seres inferiores a outros quando o corpo o é em relação à alma, ou a besta ao homem; são aqueles para os quais a utilização da força física é o melhor que deles se consegue. Segundo os nossos princípios, esses indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão, pois, para eles, não há nada mais simples do que obedecer. A utilidade que tem os escravos é quase a mesma dos animais domésticos: auxiliam-nos com a sua força física em nossas diárias necessidades. A natureza mesmo parece desejar dotar de características diferentes os corpos dos homens que são livres e dos que são escravos. Uns, efetivamente, são fortes para o trabalho a que são destinados, os outros são inteiramente inadequados para

serem os legitimadores das novas ordens políticas criadas por eles mesmos. Por esse ponto de vista, o sentido da Revolução passa pela superação da questão social.

2.5 - Revolução e Secularização

Em suas análises a respeito do fenômeno revolucionário,³¹⁹ Hannah Arendt se ocupa com a problemática da secularização. Por isso, é pertinente demonstrar em nossa proposta de pesquisa que nessas abordagens encaminhadas por nossa autora a respeito do fenômeno das Revoluções, ela identifica o caráter secular de tais eventos. A partir daí, temos como explorar no pensamento político arendtiano um problema típico da modernidade em curso: a relação entre religião e política. Falar de Revolução em termos arendtianos é também referir-se ao fenômeno moderno da secularização.

Em se tratando de Revolução, ficamos diante da instauração de uma realidade política nova e dos seus possíveis e inevitáveis desdobramentos. No fenômeno revolucionário francês e americano, essa realidade política nova instaurada teve como um dos seus principais fatores a questão da secularização, visto que, para Hannah Arendt, "a secularização, a separação da religião e da política, e o surgimento de um reino secular, com sua dignidade própria, é

serviços tais, porém são de utilidade para a vida civil, que desta forma se encontra dividida entre os trabalhos de guerra e os de paz." (ARISTÓTELES. *Política*, p. 18 - 19).

³¹⁹ A Revolução Francesa constitui-se como um acontecimento que teve implicações no seio da vida da Igreja Romana. Sobre isso, diz Pierre Pierrard: "Durante um quarto de século – de 1789 a 1814 -, a História do mundo esteve ligada à história da França; conseqüentemente, toda a Igreja romana viveu os problemas da Igreja da França. Sem dúvida, a Revolução Francesa – prolongada pelo Consulado e o Império – representou, segundo a expressão de Barnave, o 'cume' de uma revolução européia produzida pela burguesia enriquecida. À França coube naturalmente orientar aquela enorme orientação das forças: foco da filosofia das luzes, nação jovem, estruturada e dinâmica, seus exércitos iriam semear através da Europa idéias que, a longo prazo, dariam seus frutos. Os papas da Idade Média haviam conseguido fazer a unidade da Europa na cristandade; a França revolucionária agruparia os espíritos em torno de algumas idéias generosas – liberdade, igualdade, fraternidade – que, embora se liguem ao Evangelho através da 'religião natural,' não se escrevem verdadeiramente num contexto cristão: o trunfo da burguesia que marcaria o século XIX se faria acompanhar de uma profunda laicização das mentalidades. Pode-se dizer com Matiez que, embora tenha sido 'a condenação implícita dos antigos abusos', a Declaração dos Direitos do Homem (26 de agosto de 1789) foi sobretudo 'o catecismo filosófico da nova ordem.'" (PIERRARD. *História da Igreja*, p. 211).

certamente um fator crucial no fenômeno da revolução."³²⁰ Percebe-se então o quanto é tangível o fato da questão de a secularização ser apresentada por Hannah Arendt como algo inerente ao processo de desencadeamento do fenômeno revolucionário, o que significa que questões relativas à necessidade ou não, de um apelo ao transcendente surgem como um problema que clama por solução no seio das Revoluções³²¹ em curso.

Ao se referir à questão da secularização, logo ocorre a demonstração de que o problema do transcendente aparece na pauta da agenda dos revolucionários como um assunto relevante apresentado por Hannah Arendt. No caso da Revolução Francesa, Arendt nos chama a atenção quando nos apresenta a desesperada tentativa de Robespierre de encontrar um novo culto - o culto a um Ser Supremo, isto é, o que esse ator da Revolução Francesa queria era reforçar a necessidade da presença dos deuses no organismo político para que ele pudesse ser legitimado. Essa atitude de Robespierre é tratada pela nossa autora como ridícula, pois para ela, o que Robespierre buscava com esse seu desespero era um “Legislador Imortal” que fosse capaz de se constituir como um manancial de justiça, que por meio do qual, as leis do corpo político derivariam a sua legitimidade.³²² No caso da Revolução Americana, por meio de John Adans existiu também a tentação a um apelo transcendental. Isso, no momento em que Adans exigia a adoração a um Ser Supremo, que ele denominou de “o grande Legislador do Universo.”³²³

Hannah Arendt reforça a afirmação de que as atitudes de Robespierre e de John Adans são equivocadas, porque, segundo ela, nem a Antigüidade romana e nem a grega se perturbavam com a necessidade de um Ser Supremo no que tange à legitimidade

³²⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

³²¹ O momento revolucionário rompe com esse aprisionamento do religioso ao político. O evento revolucionário é a manifestação do imanente político das forças humanas que não apelam para os céus, mas para si mesmas. Aqui há uma mudança de paradigma que se ampara na perspectiva arendtiana de que mesmo que os Pais Fundadores tenham voltado suas atenções para o transcendente em busca de um porto seguro para algumas de suas investidas, uma certeza podemos ter, a saber: no processo de instauração da novidade revolucionária o homem por si só já estava resgatando a sua capacidade de gerir negócios humanos, sem precisar recorrer a um Ser Superior.

³²² ARENDT. *Da Revolução*, p. 149.

indispensável às leis do corpo político. Isso quer dizer que nem a concepção romana de legislação, nem a grega se valiam do recurso à inspiração divina. Esse tipo de recurso nem sempre existiu em nossa tradição política ocidental. Ora, nesse caso, um recurso à divindade no processo de legitimação da legislação inerente ao corpo político pode parecer um retrocesso, uma vez que a modernidade em curso não poderia ser palco de uma concepção medieval e que a Antiguidade grega e romana não admitia.³²⁴

Constata-se que, é interessante ressaltar que nem a concepção romana de *lex* e nem a concepção grega de legislação eram de origem divina. O sentido original da palavra *lex* é “conexão íntima,” pois, refere-se a um relacionamento ou de “algo que vincula duas coisas ou dois parceiros que foram levados a se unir por força de circunstâncias externas.”³²⁵ A *lex* não condizia com um tipo de apoio ao transcendente. A concepção antiga de *lex* se dava levando em conta a vinculação entre parceiros, afirmação que nos leva a admitir que para os romanos a lei partia da criação feita pelos próprios homens.

Mas, apesar de alguns teóricos das Revoluções do século XVIII terem caído na tentação de se buscar um apelo transcendente que almejasse sancionar o novo corpo político, para Hannah Arendt, no campo do fenômeno revolucionário “a perda da sanção religiosa na esfera política é um ato incontestável.”³²⁶ Era a força avassaladora dos homens assumindo o espaço que antes era ocupado pela sanção de Deus. Essa situação era a revelação do acontecer do homem no seio de uma humanidade que naquele momento avançava em seu curso caracterizado pela irreversibilidade.

Dessa maneira, o lugar que antes o Ser Transcendente ocupava para sancionar a esfera política passa, devido à instauração do processo revolucionário, a ser ocupado pelo próprio ato de fundação. Em outros termos, coube por meio da fundação revolucionária, a legitimação

³²³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 149.

³²⁴ *Ibidem*, p. 149.

³²⁵ *Ibidem*, p. 150.

³²⁶ *Ibidem*, p. 157.

desse ato por meio dela mesma, pois, é aqui, que a Revolução, enquanto sinônimo de fundação moderna³²⁷ instaura uma realidade secular no âmbito do domínio político.

Diante dessa afirmação, percebe-se que a Revolução e a secularização apresentam-se como duas novidades, em cuja relação de aproximação passam a fazer parte da teoria política pós-medieval. No entendimento de Luca Savarino, secularização e modernidade são sinônimos, isso porque o surgimento do mundo moderno traz consigo o fim da sanção religiosa tradicionalmente exercida pela Igreja no que tange a questões políticas. Nesse sentido, o desaparecimento da autoridade do cristianismo no que se refere às coisas mundanas recoloca, deste modo, a necessidade de se buscar um espaço de permanência e durabilidade estritamente secular e mundana.³²⁸ Desde então, evidencia-se a necessidade que temos de explicitar as implicações da combinação entre os fenômenos da secularização e da Revolução no que se refere à configuração da Fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt.

As Revoluções, ao instaurarem uma realidade política de caráter secular, assim o fizeram, rompendo uma tradição que unia o poder civil com o poder eclesiástico. A ruptura dessa antiga união trazida pelas Revoluções instaurou realidades políticas caracterizadas pela novidade do Estado laico.³²⁹ As Revoluções inauguraram um momento novo na fundação do

³²⁷ Fundou-se em meio ao advento da modernidade, um momento político novo, por onde a secularização se fez através do próprio ato de fundação quando este ocupou o lugar que antes fora do domínio da autoridade transcendental ou de um legislador universal. O ato de começar nos coloca diante de um ponto onde o retorno já não seria mais possível, pois o homem quando lançado na aventura da fundação coloca-se diante de si mesmo o desafio da responsabilidade da fonte de autoridade, antes ocupada por um Ser Superior e transcendente. Sobre isso, observa Luca Savarino: “La modernità è un fatto, un punto di non ritorno che pone il problema de un nuovo inizio. La perdita della sanzione religiosa in campo político, mentre offre all’uomo moderno nuove possibilità emancipative, tra cui quella di riassa porare il gusto della libertà política, crea allo spazio d’apparenza deversi problemi derivanti dall’ instabilità costitutiva a cui questo risulta esposto: ponendosi in modo radicale di fronte al fallimento della tradizione assolutistica europea, la Arendt ravvisa una possibile via d’uscita dalle aporie della modernità nel *principio* scaturito dalla rivoluzione americana. Un principio che richiana la pluralità dello spazio político e l’atto stesso della fondazione: ‘L’atto stesso di fundazione sarebbe alla fine divenuto la fonte di autorità nel nuovo stato, e non un Legislatore Immortale o uma verità auto-evidente o qualsiasi altra fonte transcendente e sovrumana. Ne consegue che è inutile cercare um assoluto per spezzare il círculo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo ‘assoluto’ è insito nell’atto stesso Del cominciare.’” (SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 104).

³²⁸ *Ibidem*, p. 93.

³²⁹ A palavra laico refere-se a leigo, que para os gregos significava *laikos*, que tem a ver com povo. Leigo no mundo grego era aquele que não participava de nenhuma elite aristocrática ou sacerdotal. Para a Igreja católica o

estado moderno conferindo-lhe natureza laicizante, ou seja, segundo Jorge Dotti “nesse sentido, o ponto central é que a revolução moderna encontra seu significado como laicização política do motivo teológico fundacional do Ocidente: a criação *ex nihilo*.”³³⁰ Por isso, a autora afirma que “de fato é bem possível que no final, acontece que aquilo que chamamos de revolução seja precisamente aquela fase transitória que dá origem a um mundo novo e secular.”³³¹

O fenômeno revolucionário marca um ponto alto das manifestações das ações de autoria meramente humanas. Claudia Druker diz que o problema da fundação sobre bases imanentes constitui-se como um problema decisivo da modernidade política. Segundo ela, isso é o que Arendt chama de “problema do começo.”³³² Portanto, o caráter das Revoluções modernas não se constituía como um movimento vindo dos céus. As manifestações que impulsionaram o surgimento do fenômeno revolucionário não tinham como base de sua sustentação ideológica a ênfase na perspectiva de uma ordem transcendental. Entretanto, foi o caráter secular, ou seja, o movimento meramente humano que se formou como uma mola mestra para que eclodissem as Revoluções mais marcantes da História Moderna. “Mas se isso for verdade, então é a própria secularização, e não o conteúdo dos ensinamentos cristãos, que constitui a origem da revolução.”³³³ Claudia Drucker também comenta que o pensamento político de Hannah Arendt é impactado pelo problema da secularização, porque a nossa

leigo é aquele que não foi ordenado para algum tipo de função clerical, seja ela episcopal, presbiteral e diaconal. Em termos da doutrina católica, leigo é aquele que não participa da hierarquia da Igreja. Durante o período medieval, a Igreja esteve unida ao poder civil. Sem a união com a Igreja, o Estado é chamado de laico, ou seja, livre das interferências da religião. Com relação ao propósito do estado laico, observa Rousseau: “Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessa nem ao Estado nem aos seus membros, a nação ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem.” (ROUSSEAU. *Do Contrato Social*, p. 240).

³³⁰ DOTTI. Arendt y la revolución. In: *Revista de cultura*, p. 33.

³³¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

³³² DRUCKER. *O Destino da tradição revolucionária: auto-compreensão ou impossibilidade ontológica?* In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 206.

³³³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

tradição de pensamento político é fruto da fusão da filosofia grega, teologia cristã³³⁴ e poder secular romano.³³⁵

Em termos arendtianos, o despertar revolucionário, nos trouxe uma nova realidade política que se caracterizou como uma ruptura com os poderes institucionais da religião cristã. É nesse sentido que a secularização traz à tona a realização da ruptura do poder político com o poder religioso.

Esse tipo de ruptura seria impensável em termos de cristandade medieval.³³⁶ Nesse caso, o que a Idade Média uniu, a Idade Moderna tratou de separar, isto é, de um Estado confessional passamos a conviver com o Estado laico moderno. Segundo Hannah Arendt, a secularização teve o seu estágio inicial amparado no absolutismo. Para provar essa afirmação, Arendt se sustenta na ação desencadeada por Lutero. A esse respeito, ela nos adverte:

O primeiro estágio dessa secularização foi o aparecimento do absolutismo, e não a Reforma; pois a "revolução" que, segundo Lutero, abala o mundo, quando a palavra de Deus é libertada da autoridade tradicional da Igreja, é constante e se aplica a todas as formas de governo secular; não estabelece uma ordem secular, mas, de forma constante e permanente, abala os fundamentos das instituições mundanas.³³⁷

³³⁴ *Paidéia* é um arcabouço de conhecimentos, que para os gregos podia ser concebida como a totalidade do processo de formação ou de educação. A Idade Média assinalada pela fusão da *Paidéia* dos gregos com a *Paidéia* cristã, sendo a segunda alicerçada na tradição romana, pois a igreja cristã foi herdeira do Império Romano. Comentando essa questão, Tiago Lara afirma: “quando os pensadores cristãos tiveram de haver-se com a filosofia grega, Parmênides, Heráclito, Pitágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles eram já personagens do passado. Suas figuras e suas mensagens continuavam, contudo atuando, através de escolas que, duma maneira ou de outra, implicitamente, apelavam para esses grandes mestres da sabedoria. Os cristãos não puderam deixar de conhecê-los e, até impressionar-se com eles.” (LARA. Curso de História da Filosofia: a filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental. In: *Caminhos da Razão no Ocidente*, p. 17).

³³⁵ DRUCKER. *O Destino da tradição revolucionária: auto-compreensão ou impossibilidade ontológica?* In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 198.

³³⁶ Se admitirmos aqui, a concepção arendtiana de que a vontade emerge como ‘mola mestra da ação,’ tal faculdade humana então assumida à maneira kantiana de poder começar espontaneamente uma série causal torna-se visível que se trata de uma faculdade humana capaz de lidar com a ruptura. Até porque em se tratando de ruptura, a noção de progresso é em boa medida uma característica dos tempos da inauguração da era Moderna. Sobre isso, alerta Hannah Arendt: “Aqui é de se esperar que haja um interesse ainda mais forte do que no período medieval em um órgão espiritual próprio para futuro, uma vez que o conceito principal e completamente novo da Era Moderna – a noção de *Progresso* como força que governa a história humana – colocou uma ênfase sem precedentes no futuro.” (ARENDR. *The Life of the Mind. Two: Willing*, p. 19; *A vida do espírito*, p. 201).

³³⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

Pelo exposto acima, percebe-se que a secularização é uma questão que se adequa ou se aplica a todas as formas de governo que se estabelece sem a tutela de uma religião. Por isso, ela ganha um terreno a partir da instauração dos governos absolutistas. O momento do aparecimento do Luteranismo é simultâneo à formação dos Estados Nacionais europeus. As teses luteranas correspondem bem a esse momento histórico. A fundação do Estado Moderno provoca diferença na relação entre Estado e Igreja, diferentemente do que ocorria na Idade Média. Lutero, enquanto fundador de uma nova Igreja, constitui-se como um ator importante para uma análise que gira em torno da relação entre Igreja e o mundo da política. O luteranismo constitui-se como uma importante fonte de contribuição para a análise da relação entre religião e política no contexto do fenômeno revolucionário moderno, sobretudo, quando este é visto como um momento de fundação de um novo corpo político.

Referindo-se a essa questão, Claudia Druker afirma que o problema apontado por Hannah Arendt em sua obra “*Sobre a Revolução,*” funda-se na concepção de que a modernidade política envolve um problema novo e específico. A especificidade e a novidade inerentes a esse problema consistem em compreender como a fundação do corpo político torna-se possível sem que aja apelo a um fundamento de natureza transcendente.³³⁸ A separação entre Igreja e política é uma questão moderna,³³⁹ visto que ela aconteceu em meio a outras descobertas, como explica Arendt:

No limiar da era moderna há três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiástica e monástica, desencadeou duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social e a invenção do telescópio,

³³⁸ DRUCKER. *O Destino da tradição revolucionária: auto-compreensão ou impossibilidade ontológica?* In: BIGNOTTO & MORAIS. (Orgs.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 202.

³³⁹ A secularização inaugurou a laicidade do novo corpo político implantado por via das Revoluções. A fundação do Estado laico por si já é a expressão da novidade. O Estado laico possui natureza desprovida do amparo de um Ser Superior. As religiões sempre se apoiaram em instituições para sobreviverem ao longo do tempo. O difícil era imaginar no período pré-revolucionário que essas instituições pudessem sobreviver longe da aliança com as organizações políticas de caráter civil. Era como se a instituição religiosa respaldasse o poder político temporal com a transcendência ligada aos céus.

ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo.³⁴⁰

Nesse contexto, aplica-se a observação feita pela autora de que Martinho Lutero, por ter se tornado eventualmente o fundador de uma nova Igreja, poderia ter sido reconhecidamente incluído entre os grandes fundadores da História.³⁴¹ É considerável que, ao fundar uma nova Igreja, Lutero tinha se colocado como o autor cuja realidade de sua ação é a de ruptura. Nesse caso, a ruptura se deu no seio da cristandade. A autoridade da Igreja Romana, a partir da ação fundadora encaminhada por Lutero, foi negada abrindo o território para a criação de problemas inerentes à relação entre autoridade e tradição. Mas com isso, Hannah Arendt não quer negar que a dissolução do elo entre autoridade e a tradição, que Lutero havia possibilitado, bem como sua tentativa de basear a autoridade na própria palavra divina ao invés de apoiá-la na tradição, teria contribuído para o enfraquecimento da autoridade na Idade Moderna.³⁴²

Por conseguinte temos na ação de Lutero a evidência de que foi o seu ato de fundar uma nova Igreja que deu à sua obra um destaque novo, marcado consideravelmente pela ruptura com a tradição eclesial romana.³⁴³ Em outros termos, isso, por si só, sem a fundação de uma nova Igreja, teria continuado ineficaz.³⁴⁴ É o ato fundador que, por meio da criação de uma nova Igreja, conferiu a ruptura com a tradição católica romana. Seria o mesmo que

³⁴⁰ ARENDT. *The Human Condition*, p. 248; *A Condição Humana*, p. 260.

³⁴¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

³⁴² *Ibidem*, p. 21.

³⁴³ Essa ruptura deu-se de uma maneira que Lutero criou uma outra instituição eclesial com modificações em sua estrutura organizacional e sacramental, isso quando comparado à ortodoxia da Igreja católica romana. A esse respeito, salienta o historiador da Igreja Pierre Pierrard: “*O manifesto à Nobreza Alemã* (agosto de 1520), apesar de seu título, é um apelo a outros cristãos: às pretensões dominadoras e Roma – ‘à rubia prostituta da Babilônia’ -, ele opõe o sacerdócio universal dos cristãos; ao mesmo tempo, reclama a reforma da cúria e a supressão do celibato eclesiástico, lembrando que a ‘verdadeira reforma deve se fazer no coração’ do homem. No pequeno tratado *Da Liberdade cristã* (outubro), Lutero define a Igreja como uma igreja invisível, da qual só fazem parte aqueles que vivem da verdadeira fé; à autoridade da Igreja, fundada na Escritura e na Tradição, ele opõe a autoridade só da escritura. É em um latim destinado aos teólogos que *O cativo da babilônia* (outubro) esboça uma doutrina dos sacramentos; deles, Lutero só mantém o batismo, a ceia, a rigor, a penitência, critica a missa e a transubstanciação, reclama a comunhão sob duas espécies e opõe a sagrada Escritura à ação automática dos sacramentos.” (PIERRARD. *História da Igreja*, p. 172).

³⁴⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

dizer que os feitos de Lutero não teriam tido a importância que tiveram, caso o ato de fundar uma nova Igreja não tivesse sido estabelecido. Pois, para Hannah Arendt, a contribuição do Luteranismo com o enfraquecimento da autoridade na Idade Moderna e a conseqüente ruptura com a tradição, contribuíram em boa medida, para o surgimento de um ambiente que fosse propício ao estabelecimento do novo. A fundação de uma nova Igreja possibilitou a quebra do monopólio católico firmado na autoridade. A esse respeito, diz a autora:

Mas isso, por si só, sem a fundação de uma nova igreja, teria continuado tão ineficaz como as expectativas e especulações escatológicas da baixa Idade Média, de Joaquim de Fiore ao *Reformatio Sigismundi*. Tem sido sugerido recentemente que esses últimos podem ser considerados precursores um tanto inocentes de ideologias modernas, embora eu duvide disso; da mesma maneira, os movimentos escatológicos da Idade Média podem ser vistos como os precursores das modernas histórias de massa.³⁴⁵

Lutero teria sido bem sucedido por ter criado novas realidades eclesiais, que conseqüentemente teve influências no campo político, principalmente no que diz respeito a um estágio inicial do processo de secularização. O importante para os propósitos da nossa pesquisa é que a análise da relação entre secularização e Revolução baseia-se na perspectiva de que tal relação reflete, ou seja, influencia na configuração de um novo corpo político. Por esse ponto de vista, o corpo político do fenômeno revolucionário é então constituído por características seculares.

Uma característica também importante da modernidade secularizada é a invenção do telescópio que, para Hannah Arendt, desencadeou o desenvolvimento de uma nova ciência. Ao considerar a natureza da Terra sob o ponto de vista do universo, as abordagens feitas por Hannah Arendt a respeito da invenção do telescópio, desmistificam e desmontam todo o arcabouço medieval geocêntrico que dava à teologia o caráter de “*ciência altior*” em relação às demais ciências. O telescópio na visão arendtiana deu poderes ao homem na interpretação do Universo. A partir do momento em que o homem passou a ser o ator das investigações em

torno da Terra e do Universo, as teses teológicas decaíram e a possibilidade do secularismo se ascendeu. O importante nas análises de Arendt é que o secularismo trouxe contribuições novas para a História Moderna.³⁴⁶

A contribuição da secularização para o campo do desencadeamento das Revoluções se traduz em um momento novo na História, pois, esse momento se fez por causa daqueles que se lançaram na aventura de fundar novas realidades políticas caracterizadas pela ausência de intromissão de assuntos da religião oficial no âmbito do novo corpo político. Pois, nessa perspectiva, a nova realidade política já não se encontrava prisioneira do poder das instituições religiosas. Ora, o novo no contexto da modernidade como não se podia mais se dar em nome de Deus, como princípio, ou por Ele, foi se afirmando cada vez mais em nome dos próprios homens.

Em outras palavras, trata-se de um momento da História em que o poder religioso já não seria mais um empecilho para que a fundação de um novo corpo político secularizado se concretizasse, pois o homem por si só já estava resgatando a sua capacidade de gerir negócios humanos, sem precisar recorrer a um Ser Superior.

Percebe-se por meio das análises encaminhadas por Hannah Arendt que, na relação Revolução e secularização é importante destacar as tensões entre as ações de Robespierre e os pontos de vistas defendidos pela nossa autora. O tema da Revolução e sua conseqüente, fundação de um novo corpo político tratado por Arendt na sua relação com a secularização revela as tensões que surgem entre religião e política, marcando a dificuldade do estabelecimento de uma fundação que se apresenta exclusivamente como obra dos homens. Tais tensões são demonstradas, sobretudo quando Ropespierre insiste na necessidade

³⁴⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 21.

³⁴⁶ Nessa perspectiva adverte Jorge Dotti: “A medida que la modernidad socava el sentido de la trascendencia cresce em los hombres la responsabilidad de tener que crear un orden conforme a lo que sus consciencias individuales les dicen ser lo racional y lo justo; crear un orden a través de cambios revolucionarios que aceleran la marcha de la historia hacia esa meta de redención y bienaventuranza, pero ahora immanente y mundana.” (DOTTI. Arendt y la revolución. In: *Revista de cultura*, p. 34).

desesperada de colocar deuses no organismo político e no momento em que Arendt realça o fracasso desse ator da Revolução Francesa, quando o mesmo insiste nessa tentativa.³⁴⁷

A tópica da fundação implica em analisar questões que são inerentes à legitimação daquilo que por hora está sendo iniciado. É por isso que nesse momento, o problema do absoluto vem à tona, por ser algo que se apresenta acima das leis e dos homens. O absoluto nos aparece como uma força transcendental capaz de assegurar a legitimação dos assuntos humanos, por esse motivo, recorrer a ele constitui-se como uma grande hesitação por parte dos homens. Pais fundadores de ambas as Revoluções dos dois lados do Atlântico não conseguiram se livrar dessa hesitação.

Arendt diz que quando Robespierre assumiu a tentativa de encontrar um culto inteiramente novo, ou seja, um culto a um Ser Supremo, na ocasião, pareceu que o objetivo principal desse culto era colocar freio na Revolução, devido ao fato dela ter se tornado incontrolável.³⁴⁸ Como justificar essa postura de Robespierre, se por um lado, as Revoluções da Idade Moderna pressupõem a derrocada propriamente dita das crenças religiosas, e por outro, se torna evidente que a busca de um absoluto para legitimar o novo corpo político demonstram uma atitude que tomou conta de alguns Pais Fundadores?

A atitude de Robespierre e de outros atores revolucionários, demonstra o quanto não se constitui como uma tarefa fácil a fundação de um novo corpo político sob bases imanentes. As Revoluções demonstraram a capacidade do homem em definir fronteiras entre as esferas da religião e da política. Mas isso não ocorreu sem tensões e sem paradoxos. De acordo com Arendt, nem mesmo os próprios homens “iluminados” do século XVIII se livraram da atitude de advogar alguma espécie de sansão religiosa à fundação.³⁴⁹ É paradoxal a convivência entre o Iluminismo e a união entre política e religião. Mas o que define que a secularização se consolidou com o advento das Revoluções, foi o fato da política ter se separado da religião.

³⁴⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 148.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 148.

Hannah Arendt realça que na modernidade “a perda da sansão religiosa na esfera política é um fato incontestado.”³⁵⁰ Por isso, a atitude de voltar aos assuntos religiosos para a legitimação da política, como foi a de Robespierre, não se justifica diante das análises de Arendt.

A fundação de um novo corpo político ocorrida com o advento das Revoluções, reforça o caráter secular no domínio dos assuntos públicos que se consolidou através da separação entre religião e política. As novas realidades políticas fundadas nos dois lados do Atlântico valeram-se das lendas fundadoras da Antigüidade clássica e se constituíram por meio de características que as diferenciaram e as assemelharam uma das outras. Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

³⁴⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 149.

CAPÍTULO III

A Fundação do corpo político no âmbito das Revoluções

Arendt too sees that the decline of tradition offers “the great chance to look upon the past with eyes undistracted by any tradition, with a directness which has disappeared” since the demise of the ancient Greeks.

By Jeffrey C. Isaac³⁵¹

Abordamos nos dois capítulos anteriores o papel a ser desempenhado pela categoria da natalidade como possibilidade de um novo começo na História e o sentido da Revolução como a concretização desse novo começo. Por isso, esses dois capítulos iniciais se caracterizaram como um momento relevante para contribuir com a análise acerca da relevância da fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt.

Portanto, o nosso principal objetivo nesse terceiro capítulo, é trabalhar por meio de análises específicas, a explicitação da questão da fundação do corpo político no âmbito da experiência das Revoluções Americana e Francesa. Para isso, abordaremos a investida arendtiana a respeito do recurso feito pelos homens das Revoluções às tradições hebraica, grega e romana³⁵² e trataremos também sobre as diferenças e semelhanças existentes no processo de fundação do corpo político, ocorrido no seio das duas Revoluções.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 157.

³⁵¹ ISAAC. *Arendt Camus, and Modern rebellion*, 106.

³⁵² Sylvie Courtine-Denamy nos adverte: “Lembremo-nos de que as experiências fundamentais do político no Ocidente, ‘a *polis*, a *re publica* e o exílio (Moisés), promoveram um certo número de virtudes políticas fundamentais: a distinção entre o espaço público e o privado, o princípio do Estado de direito, a *polis* como um governo de leis e não de homens, a liberdade e a igualdade como fundamentos da democracia moderna, a noção de sujeito de direito, a de contrato, o princípio de poupar os vencidos e de comutar a pena de morte, o de

3.1 O Recurso dos “Pais Fundadores” às Tradições Hebraica, Grega e Romana

A influência que a Antiguidade clássica teve na História do pensamento e da *práxis* da política ocidental é bastante visível nas análises encaminhadas por Hannah Arendt. Por isso, ela observa que “é bem provável que cheguemos à conclusão de que, sem esse exemplo clássico a cintilar através dos séculos, nenhum dos homens das Revoluções, em ambos os lados do Atlântico, teriam tido a coragem de empreender aquilo que resultou ser um feito sem precedentes.”³⁵³ Em outras palavras, em termos arendtianos, a novidade do fenômeno revolucionário, para que fosse de fato um evento sem precedentes na História, dependeu do recurso aos feitos políticos ocorridos na Antigüidade clássica.

Considerando pois, que a fundação é para Hannah Arendt o próprio evento de uma Revolução, faz-se necessário preocupar-se com dois elementos que, à primeira vista, nos parecem irreconciliáveis e contraditórios. Trata-se dos elementos estabilidade e inovação. Possibilitar a durabilidade da novidade que foi inaugurada é uma tarefa que norteia o papel da fundação de novas realidades políticas. Logo, tanto a prática, quanto a teoria política, vivenciadas e acumuladas pela tradição ocidental constituem-se como elementos necessários aos vislumbres tidos pelos Pais Fundadores. É nesse sentido, que percebemos o quanto o vocabulário político precisa ser amparado em experiências passadas. Por isso, para Hannah Arendt “não é, de forma alguma, irrelevante que o nosso vocabulário político remonte à Antiguidade Clássica greco-latina, ou possa ser inequivocadamente identificado nas Revoluções do século XVIII.”³⁵⁴

cidadania universal – apesar de seu caráter oligárquico na prática romana -, a resistência, a tentativa de criar novos valores sociais fundados na justiça e a normalização de um povo disperso e oprimido em um Estado independente.” (COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 128 e 129).

³⁵³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 158.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 178.

Evidencia-se que o recurso à tradição de pensamento político vivenciada na Antigüidade foi uma das atitudes assumidas pelos Pais Fundadores, quando esses se depararam com a necessidade de fundar novas realidades políticas. Hannah Arendt sustenta em várias de suas análises sobre o fenômeno revolucionário, a necessidade que os homens das Revoluções Francesa e Americana tiveram de recorrer às tradições hebraica, grega e romana. É bastante conhecido o quanto os chamados *Pais Fundadores* se orgulhavam de buscar amparo teórico e prático no passado. Eles sentiam com agudeza a novidade apresentada por meio do empreendimento do processo de Fundação por haverem aplicado com ousadia e sem preconceito, o que na verdade, já era conhecido pela História e havia sido aplicado no passado.³⁵⁵

Bernard Bailyn também demonstra em suas análises a relevância das inúmeras fontes e tradições que fundamentam a teoria da Revolução norte-americana. Para ele, as fontes da visão de mundo assumida pelos colonos, foram expressas em documentos formais e informais, em declarações de natureza particular e pública, bem como em panfletos explanatórios e discursivos. Essas fontes, revelam-se à primeira vista, um ecletismo apresentado de maneira geral e indiscriminada. Tais fontes se caracterizam por essas generalidades que lhe eram próprias e eram demonstradas a partir de uma enumeração das citações daquilo que os colonos tinham em mãos. Os colonos utilizaram grande porção da cultura ocidental (de Aristóteles a Molière, de Cícero a “Philoleutherus Lipsiensis” [Richard Bentley], de Virgílio a Shakespeare, Ramus, Pufendorf, Swift e Rousseau).³⁵⁶

De acordo com Gordon Wood, o interesse apresentado pelos pais fundadores para com as bases sociais e morais das antigas Repúblicas foi crucial para atender as exigências do

³⁵⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 97.

³⁵⁶ BAILYN. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 42.

momento da fundação em terras americanas. O mundo clássico foi fonte de inspiração e de conhecimento para o esclarecimento da política desde Maquiavel.³⁵⁷

Essa investida dos homens das Revoluções ocorrida tanto nos Estados Unidos da América, quanto na França no sentido de remontar à tradição política da Antiguidade, contribuiu sem dúvida para uma fundamentação teórica que se faz em torno do momento extraordinário da ação fundadora.

Referindo-se ao ocorrido na França, Arendt se volta para os chamados *hommes de lettres* para se dirigir àqueles que possuíam um acúmulo de teoria política que foi se condensando a partir de experiências do passado. Esses *hommes de lettres* haviam aprendido com o estudo e com a reflexão a considerar relevante o conteúdo da tradição política grega e romana. É por esse motivo, que eles se voltaram, propositalmente, para o estudo trilhado por autores gregos e romanos.

De acordo com o comentário de Franco Venturi os *philosophes*, os girondinos e os jacobinos se voltaram para Camilo e para Brutus justamente porque na História dos franceses havia pouco ou nada que pudesse servir de referência para aqueles que se dispuseram a criar novas realidades políticas. O que eles buscavam com essas referências ao passado, era algo que pudesse servir de modelo e de inspiração republicana. Por isso, eles tentaram repensar no passado das cidades medievais e em Etienne Maciel, buscando na liberdade de seus antepassados francos. Eles seguiam desejando, contudo, procurar não somente exemplos de virtude, mas também formas de organização e de constituição livres. Tiveram eles que recorrer às referências do passado de Atenas e de Roma. Pois, somente o modelo clássico podia aos olhos dos fundadores, assumir a grandiosidade e o vigor de um mito.³⁵⁸

No que diz respeito ao recurso dos Pais Fundadores ao passado, o que ocorreu no Novo Mundo foi que no dizer de Bernard Bailyn, em relação aos homens da Revolução

³⁵⁷ WOOD. *The Creation of the American Republic, 1776 – 1789*, p. 50.

³⁵⁸ VENTURI. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, p. 53 - 54.

Americana, constatou-se que “... a influência mais notória nos escritos do período revolucionário foi a da Antigüidade Clássica. O conhecimento dos autores clássicos era universal entre os colonos com algum grau de educação e referências a eles e às suas obras são abundantes na literatura.”³⁵⁹ Apesar desse recurso assumido pelos habitantes do Novo Mundo ao período clássico, Bailyn salienta a respeito da superficialidade que lhe era inerente, ou seja, a exibição de autores clássicos feita pelos colonos americanos não passava de ilusão. Isso porque, freqüentemente, o que se aprendia dessas citações era algo de superficial. Baylin nos diz que há vários exemplos que comprovam essa superficialidade presente nos colonos quando o assunto se dirige aos textos clássicos. Locke, embora seja citado com freqüência em pontos referentes à teoria política, é também tratado por muitas vezes de maneira descuidada. Esse tratamento caracterizado pelo descuido apresentava-se como se fosse possível por parte dos colonos recorrer à teoria de Locke para sustentar qualquer coisa. Baylin também nos lembra que autores como Bolingbroke e Hume são às vezes misturados com reformadores de tendência radical. Nesse caso, figuras consideradas secundárias como Burlamaqui recebem o mesmo tratamento que Locke.³⁶⁰

Ora, as citações se apresentavam como introduzidas fora de propósito. Parecia que a finalidade dessas citações não passava de uma “decoração de vitrine com a qual ornamentava-se uma página ou um discurso para comentar o peso de um argumento.”³⁶¹ Para esse estudioso da Revolução Americana, é importante considerar que o que os colonos extraíram em termos de citações referentes à literatura do mundo antigo, era aquilo que compreendia uma época e um pequeno grupo de escritores. Seus conhecimentos específicos e interesse pessoal se limitavam a essa época e a esses escritores.³⁶²

³⁵⁹ BAYLIN. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 42.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 46.

³⁶¹ BAYLIN. *As origens ideológicas da revolução Americana*, p. 43.

³⁶² *Ibidem*, p. 43.

Mas, mesmo Franco Venturi que é um autor que destaca em suas análises a respeito do iluminismo em termos de influência para a fundação republicana do século XVIII, não deixa de afirmar que “... quando se fala da tradição republicana e da importância que ela teve na formação das idéias políticas do século XVIII, o pensamento corre logo para a Antigüidade, para os grandes exemplos de Atenas e de Roma.”³⁶³ Nesse caso, a literatura a que os colonos recorreram possui sua importância, enquanto ela se apresenta como um recurso a uma tradição clássica, na medida em que ela serve de guia para as suas ações. E, é isso o que interessa para a explicitação dos propósitos apresentados por Hannah Arendt referentes ao momento extraordinário do estabelecimento da fundação de um novo corpo político.

Evidencia-se, que o recurso à Antigüidade utilizado pelos homens das Revoluções do século XVIII foi decisivo para a sustentação do conteúdo teórico e prático do propósito que eles tinham de conceber para as instituições políticas que desejavam criar.³⁶⁴ Isso, por causa do testemunho que esse tipo de literatura podia oferecer, ou seja, a leitura dos antigos gregos e romanos, consistia em um tipo de pesquisa que servia para oferecer elementos concretos capazes de o fazerem idealizar e almejar a liberdade política.³⁶⁵ Ora, o ato de recorrer ao passado das fundações antigas se justifica pelas palavras de Newton Bignotto, quando o mesmo afirma: “O tema da fundação é de toda evidência capital em toda a filosofia política antiga.”³⁶⁶

³⁶³ VENTURI. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, p. 53.

³⁶⁴ Para Hannah Arendt, o *momentum* de preparação para um começo inteiramente novo, a *novus ordo saeculorum* forçou os homens de ação a vasculharem os arquivos da Antigüidade romana em busca de um instrumento que pudesse guiá-los para o estabelecimento de uma República, que para eles se traduzia em um governo de “leis e não de homens.” Para que isso se efetivasse, eles precisavam familiarizar-se com a arte da fundação, ou seja, necessitavam aprender como lidar com as perplexidades inerentes a todo começo. Nesse caso, o recurso à Antigüidade clássica foi o caminho que os homens de ação das Revoluções encontraram para aprender a lidar com a arte da fundação. Diante do desafio que a novidade impôs a todos, eles estavam conscientes da espontaneidade do ato da ação livre. (ARENDDT. *The life of the Mind*, p. 211; *A vida do espírito*, p. 343).

³⁶⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 88 – 89.

³⁶⁶ BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 103.

O nosso propósito nessa terceira parte de nossa pesquisa é o de tratar do apelo ao passado que foi uma atitude assumida por aqueles que apostaram na tarefa da fundação no âmbito das Revoluções Americana e Francesa.³⁶⁷ Em se tratando de fundação do corpo político nesse contexto, Arendt destaca em suas abordagens o que poderíamos talvez chamar de recurso à herança tríade da fundação, a saber: Hebraica, grega e romana. José Eisenberg se refere a esse recurso arendtiano salientando que o tom saudoso com que a autora fala da *polis* grega, de Roma, e dos pais da Revolução Americana, não pode ser interpretado como uma atitude nostálgica ou como busca por um tempo que já se perdeu. É do conhecimento de Arendt, que o passado não é recuperável, portanto, o que ela deseja é sempre um retorno dos homens do presente às virtudes cívica e política que periodicamente se manifestam nos feitos de grandes homens do passado. Enfim, os homens só conseguem escapar da História, caso eles consigam escrever a sua própria.³⁶⁸ Embora o recurso à tradição se ampare em toda a tríade: hebraica, grega e romana, é esta última a que mais contribuiu com a tópica relativa à criação de novas realidades políticas. O nosso interesse aqui é demonstrar como Hannah Arendt trata da influência dessa herança tríade no campo da fundação do corpo político no âmbito das Revoluções Francesa e Norte-Americana.

Por isso, nas linhas que se seguem, vamos abordar em um primeiro momento como o fenômeno das Revoluções, naquilo que tange à tópica da fundação foi influenciado segundo Arendt, pela tradição hebraico-cristã. Posteriormente, trabalharemos a influência do recurso aos gregos. Em seguida, abordaremos a respeito dos reflexos deixados pela tradição romana

³⁶⁷ Leonardo Avritzer se refere ao itinerário de Hannah Arendt que a levou à experiência da Grécia e de Roma voltadas para os conceitos de ação e fundação. Esse comentador de Arendt, assim se manifesta: “No primeiro caso, Hannah Arendt vai a Atenas para buscar, no conceito de ação utilizado pelos gregos, o fundamento de um conceito de política e de público. Nesse empreendimento, como é sabido, Arendt rompe não apenas com os modernos, mas também com a visão da política dos principais pensadores do mundo helênico, em particular Aristóteles e Platão (Villa, 1996). No segundo caso, Hannah Arendt vai a Roma para tentar resgatar, nas obras de Virgílio e Cícero, um conceito de autoridade que explique a facilidade da conquista do coração das massas modernas pelo totalitarismo e apontar a quebra nas sociedades modernas de uma dimensão intermediária de autoridade que permitiria ao Estado totalitário relacionar-se diretamente com as massas.” (AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 148).

na tarefa de fundação encaminhada pelos fundadores do corpo político nas Revoluções do século XVIII.

O universo mental dos colonizadores da América do Norte estava povoado pelas doutrinas judaico-cristãs, ou seja, esse tipo de tradição religiosa refletiu de maneira que, de acordo com Arendt, “as reações mentais dos homens das Revoluções pudessem ainda estar dominadas pela tradição judaico-cristã.”³⁶⁹ Tratava-se de uma religião que trouxera para a América toda uma tradição milenar de herança judaico-cristã que inevitavelmente teve as suas implicações na fundação da nova realidade política. Um dos elementos que norteou a tradição hebraica foi a liberdade almejada pelo povo e que se constituiu como o sonho que ao se realizar poria fim à opressão vivida no Egito.

A familiaridade dos fundadores da República norte americana com a Antiguidade bíblica,³⁷⁰ fez com que eles se sentissem como conquistadores de uma nova liberdade. No momento em que esses conquistadores se deparavam com a necessidade de fundar um novo corpo político, enquanto novos habitantes da América do Norte que então iam se constituindo como nação, tiveram eles que vasculhar os arquivos da História à procura de amparo. Para tanto, resolveram se lançar à procura de ajuda recorrendo às lendas bíblicas centralizando suas atenções no universo do Pentateuco.³⁷¹ Os Pais Fundadores ficaram motivados em recorrer à

³⁶⁸ CAVALCANTE. Hannah Arendt em companhia dos historiadores. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memória*. p. 173.

³⁶⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 165.

³⁷⁰ No que se refere à tradição judaico-cristã, a mesma foi se consolidando desde o prolongamento de seus princípios contidos no triunfo da Igreja Católica no início da Idade Média. O catolicismo romano por ter conduzido de maneira hegemônica, a ação dos homens daquele contexto, protagonizou no ocidente, esse tipo de tradição. A Europa cristã abasteceu-se da fonte hebraica, uma vez que o cristianismo é uma tradição que se constituiu como um ramo do Judaísmo por ele manter um liame do Novo Testamento bíblico com o Antigo Testamento. Se a cultura política da Antiguidade Grega e Romana contribuiu em grande medida com a nossa tradição de pensamento político ocidental, não temos como ignorar que em boa medida, o cristianismo que foi um dos fatores responsáveis pela constituição do Império Romano, também influenciou o modo de pensar e o *modus vivendi* do povo europeu.

³⁷¹ A respeito das referências que Arendt faz ao Pentateuco, diz Sylvie Courtine-Denamy: “É raro que Arendt faça referência ao *Pentateuco*. Numa passagem de *A Condição Humana*, contenta-se em sublinhar o fato de que, no *Antigo Testamento*, ao contrário da Antiquidade clássica, a vida era sagrada. Nem o trabalho nem a morte eram considerados como males e os patriarcas não se preocupavam em absoluto com a imortalidade terrestre individual ou com a imortalidade da alma.” (COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p.117).

narrativa bíblica do Pentateuco na tentativa de buscar a solução para um problema – o problema do começo. Pois é para esse problema que a questão da fundação se direciona, ou seja, fundar algo é ter que se apresentar diante dos desafios que são inerentes à tópica referente ao começo.

Os imigrantes que vieram da Europa e, conseqüentemente, formaram os Estados Unidos da América, trouxeram consigo a herança da formação cristã de cunho protestante. Puritanos³⁷² em sua grande maioria, eles colonizaram a América e trouxeram as verdades da fé cristã caracterizada pela influência hebraica. Por esse motivo, não há possibilidade de pensar o Cristianismo sem admitir o Judaísmo, pois o Cristo, o Messias almejado por muitos anos, era uma esperança dos filhos de Israel. Nesse caso, Cristo para os cristãos, é o cumprimento da promessa do Deus dos Hebreus que por meio dele se fez presente no meio dos homens.³⁷³ Portanto, falar do nascimento de Cristo é acreditar que essa foi a esperança de um povo que teria se constituído, principalmente a partir de sua fixação na Terra Prometida, após terem vivido por muitos anos como escravos no Egito.

Dessa maneira, a História dos caminhos trilhados pelo povo de Israel, isto é, pelos hebreus, conseqüentemente, serve de amparo para a questão da Fundação, quando esta passa a ser tratada pelos habitantes da América do Norte no contexto da eclosão da Revolução Americana. Como normalmente acontece com todos os tipos de religião e seus seguidores os colonos trouxeram consigo os princípios doutrinários capazes de influenciar assuntos e ações referentes ao campo da esfera pública.

³⁷² O puritanismo possui também a denominação de pietismo. Sobre isso, observa Max Weber: “Quase todos os principais representantes do puritanismo foram classificados de pietistas. É mesmo bastante legítimo considerar-se toda a conexão entre a predestinação e a doutrina da prova, como seu fundamental interesse pela obtenção da *certitudo salutis*.” (WEBER. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 90).

³⁷³ O Evangelho de Lucas registra a confirmação de que o nascimento de Cristo constitui-se como a concretização de uma espera longa por um Messias. O cumprimento dessa promessa ao povo de Israel é anunciado da seguinte maneira: “Nasceu-vos hoje um salvador, que é o Cristo Senhor, na cidade de Davi. Isto vos servirá de sinal: encontrareis um recém- nascido envolto em faixas deitado numa manjedoura” (Lucas, cap. 2, 11-12. In: *Bíblia de Jerusalém*).

Os colonos da América do Norte, sendo, em sua maioria, cristãos puritanos, cultivaram no espaço do Novo Mundo a sua fé no Velho Testamento, e por isso, acreditavam ser ele um “instrumento capaz de explicar quase todas as relações do homem com o homem, e do homem com Deus.”³⁷⁴ Portanto, as relações homem e trabalho, homem e comunidade, homem e família consistiam em se manterem fielmente ligados com a presença de Deus. Assim, Deus, em termos da fé hebraico-cristã, estava presente na construção do Novo Mundo. Logo, a convicção religiosa daqueles que migraram para a América do Norte, ao se pautarem na crença de que começar a vida do outro lado do Atlântico era como se fosse a fundação de uma Nova Israel. Os sentidos que norteavam o imaginário desses fundadores era os de transpor o que seria a crença na fundação da Nova Israel para a fundação da Nova Inglaterra. A Israel das narrativas bíblicas configuradas na Terra Prometida³⁷⁵ e que foi conquistada pelos hebreus sob a liderança de Moisés, passou a ser para os imigrantes que saíram da Grã-Bretanha o que se constituiu como as Treze Colônias da América do Norte. Nessa perspectiva, a fundação das Treze Colônias passou a ser vista como se ela fosse a fundação de uma Nova Israel, com o diferencial de que naquele momento, ela estava acontecendo em terras americanas.

Em se tratando da manifestação de uma fé, capaz de ser traduzida em obediência, compreende-se analogicamente que se o povo de Israel uma vez que tendo se comportado como um povo obediente ao seu Deus, assim também, da mesma maneira, foram os habitantes das Treze Colônias em relação à crença cristã de tradição puritana. Em termos arendtianos, os colonos sustentaram os seus acordos bíblicos convencidos de que havia um pacto entre Deus e

³⁷⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 137.

³⁷⁵ O livro do Êxodo se refere a essa Terra *Prometida*, da seguinte maneira: “Tahweh disse: ‘Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa de seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra boa e vasta, terra que mana leite e mel...’” (EX, Cap. 3, 7-8. In: *Bíblia de Jerusalém*).

Israel.³⁷⁶ É por meio dessa linha de interpretação que se tornou plausível admitir que havia também um pacto selado entre Deus e os colonos do Novo Mundo.

É importante destacar que, apesar da forte influência da religião cristã na vida dos novos habitantes do Novo Mundo, a escolha pela fundação de um novo corpo político acabou por se constituir como um evento de natureza secular. Mesmo assim, Arendt adverte a respeito do problema apresentado pelos homens das Revoluções no sentido de se buscar um absoluto para justificar a legitimidade da nova realidade política. Em meio às muitas discussões que nortearam o processo de Fundação do corpo político tanto na França como nos Estados Unidos, o problema do absoluto³⁷⁷ se fez presente. Sobre isso, adverte Hannah Arendt:

Essa parece ser a razão pela qual os homens que eram “esclarecidos” demais para acreditar no Deus-Criador hebraico-cristão se voltaram com rara unanimidade para uma linguagem pseudo-religiosa quando tiveram de lidar com o problema da fundação como o começo de uma “nova ordem das eras”. Temos o “apelo a Deus no céu”, que Locke considerava necessário a todos aqueles que se engajaram na novidade de uma comunidade que emergia do “estado de natureza”, temos “as leis da natureza e o Deus da natureza” de Jefferson; o “grande Legislador do universo” de John Adams e o “legislador imortal” de Robespierre, seu culto a um “Ser supremo.”³⁷⁸

Percebe-se que houve por parte dos Pais Fundadores uma espécie de hesitação em buscar apoio transcendente para que o corpo político fosse legitimado. Era a necessidade de se ter uma força superior que pudesse respaldar o ato de fundação. Mas o espírito político secular da modernidade prevaleceu até mesmo no mundo puritano dos colonos da América do Norte. Arendt destaca que em se tratando de secularização do mundo e mundanismo dos homens, em qualquer época “podem ser mais bem aquilatados pela intensidade com que a

³⁷⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 138.

³⁷⁷ Tratamos desse problema no capítulo anterior. A diferença é que nesse momento, nossa atenção à questão do absoluto é no sentido de abordá-lo sob o prisma do recurso que os Pais fundadores fizeram a uma tradição de caráter religioso – a tradição hebraico-cristã. Anteriormente o nosso foco se fez voltado para a relação entre Revolução e secularização, no qual o problema do Estado laico foi apresentado como um dos aspectos que

preocupação do futuro do mundo se sobrepõe, nas mentes humanas, às preocupações como seu próprio destino final, numa vida futura.”³⁷⁹

Se esses colonos não estavam envolvidos com os dogmas da perspectiva medieval que excluía do homem a sua crença no seu próprio destino político, então, aceitar que o futuro político depende da ação humana é aderir-se a um tipo de comportamento que é próprio da modernidade. Nesse sentido, os colonos se enquadraram na modernidade política do setecento, pois, a separação entre religião e política é uma das fortes marcas da modernidade. Arendt adverte que se tratava de um sinal de secularização daquela época o fato de que mesmo as pessoas muito religiosas desejavam “estabelecer um governo [...] mais propício à dignidade da natureza humana [...] e legar esse governo à sua posteridade juntamente com o modo de mantê-lo e preservá-lo para sempre.”³⁸⁰

Evidencia-se, que não é possível considerar a ação dos colonos cristãos considerando-os apenas como meros peregrinos de Deus em um mundo religioso. É importante salientar que os puritanos foram modernos em termos políticos à medida que ansiaram em criar um corpo político secularizado, ou seja, algo apoiado somente na ação dos homens. Arendt diz que “John Adams atribuía aos puritanos o papel de *Pilgrim Fathers* – fundadores de colônias que arriscavam sua sorte e suas esperanças não na vida futura, mas neste mundo de homens mortais.”³⁸¹ A idéia de que vale a pena depositar esperanças na vida futura dos homens mortais é fruto de uma concepção secular do entendimento do mundo. Essa situação tem muito a ver com Arendt que aposta numa filosofia da natalidade, repudiando com esta atitude uma filosofia centrada na mortalidade. Nota-se que a autora se filia a uma das principais características que faz com que a modernidade se diferencie do período medieval, isto é,

caracterizam a novidade revolucionária. A questão do absoluto aqui é analisado no âmbito da fundação do novo corpo político.

³⁷⁸ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 342.

³⁷⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 184.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 184.

³⁸¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 184.

Arendt aposta no homem como condutor dos negócios públicos sem a interferência da tutela da Igreja ou de uma outra instituição religiosa. A separação entre Religião e Estado é uma exigência fundamental quando o assunto se volta para a fundação de um novo corpo político.

Para Hannah Arendt, os desafios da fundação se apresentam em momentos de rupturas, pois, nesse caso, a autora diz que o que importa é o fato de que existe um “*hiatus*” entre o desastre e a salvação, entre a liberação da velha ordem e a nova liberdade corporificada em uma *novus ordo saeculorum*, uma “nova ordem das eras” com cujo nascimento o mundo se modificara estruturalmente.”³⁸²

Na perspectiva da narrativa, não temos como atribuir a Arendt que ela conceba a noção de tempo como algo de natureza contínua, linear ou retilínea, uma vez que a sua visão é a de um tempo que se faz por meio de rupturas. Por esse ponto de vista, a idéia de hiato assinalada pela autora está amparada naquilo que se situa entre um não mais e um ainda não. É importante mostrar que nesse *hiatus* legendário da narrativa bíblica do Êxodo, a liberdade não pode ser concebida como um resultado automático da liberação, e nem o fim do velho pode ser necessariamente o começo do novo. É por isso que para Hannah Arendt, a noção de que existe um *continuum* no tempo, não passa de uma mera ilusão.

As narrativas interpretadas por Hannah Arendt se referem a um período transitório. Nessas abordagens, esse período transitório é exemplificado com características dialéticas que vai da servidão à liberdade ou do desastre à salvação. Tais narrativas possuíam grande apelo, porque os seus conteúdos tratavam de lendas que se concentravam nos feitos de grandes líderes. Os líderes aos quais essas lendas se referiam eram pessoas que apareciam no palco da História nesses intervalos precisos do tempo histórico. Uma vez que esses líderes eram pessoas que se encontravam insatisfeitas em mudar o mundo de uma maneira gradual, eles optaram em mudar a antiga ordem por meio de um *hiatus* no fluxo contínuo da seqüência temporal. Era como se os homens de ação tivessem sido forçados a aceitarem a possibilidade

desse *hiatus*.³⁸³ Portanto, para a nossa autora, foi essa rejeição à mudança gradual que caracterizou os homens de ação do século XVIII, como também em uma elite intelectual secularizada, isto é, em homens de Revoluções.³⁸⁴

É no momento em que os fundadores se colocam diante do problema do começo é que eles então se deparam com o abismo do nada. É o que acontece de uma maneira inevitável com todos aqueles que se dispõem a se aventurar no caminho extraordinário da fundação de um novo corpo político. No momento em que o homem de ação se lança na tarefa de fundar algo inteiramente novo, ele se depara com o abismo da liberdade. Trata-se de um momento no qual é revelado a existência de um *hiatus* da contingência que não traz uma solução imediata para os problemas que surge nos instantes de ruptura. É por isso que as lendas fundadoras apontam no meio de seus *hiatus* entre a liberação e a constituição da liberdade para um problema sem resolvê-lo. Não se trata, nesse caso, de uma concepção de tempo onde os efeitos são atos sucessivos das causas, onde por meio dessas causas pode-se resolver os problemas dos efeitos, uma vez que determiná-los não é uma tarefa difícil. Isso quer dizer que na concepção de tempo linear ou contínuo, existe uma causa que logo se transforma em efeito e que assim sucessivamente vai prosseguindo formando uma linha de cadeia caracterizada pelo binômio causa e efeito.

Contrariamente a essa noção de tempo contínuo, existe a concepção *creatio ex nihilo*, isto é, trata-se da idéia arendtiana de que um *hiatus* no tempo é possível. Para que algo surja no tempo não é necessário que ele venha de uma rede de conexões ou de um fluxo linear constante. Portanto, em termos arendtianos é possível admitir a possibilidade da fundação de um evento novo e desconectado capaz de romper com o *continuum* do tempo, quebrando a

³⁸² ARENDT. *The Life of the Mind*, p. 204; *A vida do espírito*, p. 339.

³⁸³ François Collin se refere a esse *hiatus* da seguinte maneira: “Le mouvement de la *libération*, qui comporte toujours un débat, une lutte avec l’ancien, ce dont on se libère, nécessite une sorte d’hiatus pour devenir royaume de la *liberté*. Ainsi, les ‘pères fondateurs’ de l’Amérique vont-ils devoir se séparer par un acte public de la patrie d’origine, l’Angleterre, pour être à l’initiative d’une nouvelle collectivité. La fascination qu’exerce sur Arendt la révolution américaine, réelle ou mythique, n’est pas accidentelle: toute sa pensée est dominée par l’autochtonie et par l’idée de commencement.” (COLLIN. Du privé et du public. *Les Cahiers du Griffon*, 1998, número 33, p. 57).

seqüência do tempo cronológico.³⁸⁵ É nesse sentido que a lendária fundação de Israel traduz essa realidade.

No que tange à interpretação arendtiana referente ao recurso feito pelos Pais Fundadores à tradição grega,³⁸⁶ nos parece à primeira vista algo de pouca importância para a análise da tópica da fundação do corpo político, uma vez que a influência romana no caso das Revoluções Americana e Francesa foi muito maior. Hannah Arendt faz referência a Thomas Paine como alguém que “costumasse pensar que aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude.”³⁸⁷ Essa é uma prova que nos é apresentada para manifestar a relevância do referencial ateniense no processo de fundação do corpo político em termos de paradigma para iluminar os acontecimentos ocorridos na América do Norte.

Percebe-se que a movimentação e a vitalidade política da antiga cidade-estado grega, bem como, o conjunto de suas virtudes,³⁸⁸ constituiu-se como uma tradição capaz de contribuir com a busca de modelos práticos e de fundamentação teórica desejados pelos Pais Fundadores. Os axiomas políticos da antiga experiência da *polis*³⁸⁹ grega não deixaram de se

³⁸⁴ ARENDT. *The Life of the Mind*, p. 205; *A vida do espírito*, p. 339.

³⁸⁵ ARENDT. *The Life of the Mind*, p. 208; *A vida do Espírito*, p. 341- 342.

³⁸⁶ Em Arendt, no que diz respeito à configuração do corpo político, o recurso à tradição da prática política, principalmente a da antiga *polis* grega, é assinalado em suas análises. Isso porque o espaço oferecido pela *polis* grega era um lugar em que a experiência política se manifestava de forma significativa. Francis Wolff comenta esse destacado papel da *polis*: “O terreno político pertence, para os gregos, ao *Koinon*, o comum, e ‘abarca todas as atividades e práticas que devem ser partilhadas, isto é, que não devem ser o privilégio exclusivo de ninguém,’ ‘todas as atitudes relativas a um mundo comum,’ por oposição àquelas ‘que concernem à manutenção da vida.’ Assim, ‘fazer política,’ isto é, participar da vida comum, não é, na época clássica, uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida.” (WOLFF. *Aristóteles e a Política*, p. 11-12).

³⁸⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 157.

³⁸⁸ A respeito da abordagem em torno de como as virtudes políticas eram concebidas na Antigüidade Grega e Romana, nos adverte Hannah Arendt: “Da *Ética a Nicômaco* até Cícero, a ética ou a moral era parte da política, aquela parte que não tratava das instituições, mas do cidadão, e todas as virtudes na Grécia ou em Roma são definitivamente virtudes políticas. A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se a sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu. Quando falamos sobre as questões morais, inclusive a questão da consciência, queremos dizer algo completamente diferente, algo, na verdade, para o qual não temos uma palavra pronta. Por outro lado, como usamos essas palavras antigas em nossas discussões, essa conotação muito diferente está sempre presente.” (ARENDT. *Responsabilidade Coletiva. Responsabilidade e Julgamento*, p. 218).

³⁸⁹ A relevância do referencial da cultura grega para a filosofia política ocidental é destacada por Francis Wolff, que diz: “Já se conseguiu dizer que a filosofia fala grego. É possível. Em todo caso é certo que a política, sim, fala grego. Não se pode, com efeito, falar acerca da política sem a língua grega: ‘Tiranía’, ‘monarquia’, ‘oligarquia’ ‘aristocracia’, ‘plutocracia’...Todo o nosso vocabulário político saiu dela. E, em primeiro lugar, a própria palavra política.” (WOLFF. *Aristóteles e a Política*, p. 7).

apresentarem para os fundadores do novo corpo político oriundo das Revoluções, como um suporte do qual eles deveriam se apoiar para então se espelhar na solução dos problemas surgidos pela aventura do ato fundador. Nessa perspectiva, Hannah Arendt lembra a expressão dita por James Wilson: “A glória da América se igualará ou mesmo ofuscará a glória da Grécia.”³⁹⁰ Pelo visto, o que se tinha era uma tentativa de equiparação ou até mesmo de superação dos grandes feitos realizados pela Grécia.³⁹¹ Nesse sentido, a Glória do mundo grego apresentou-se como fonte de luz para iluminar a fundação da nação norte americana.

O recurso à Grécia Antiga feito pelos Pais Fundadores se dá no âmbito da narrativa quando o assunto é a tópica da fundação, porque o mundo grego se constitui como um espaço de discernimento político único da Antigüidade. Portanto, não é sem razão ou sem motivos que os pais fundadores recorreram à experiência da antiga *polis* grega para justificar o feito da fundação do novo corpo político. O retorno aos antigos, como foi o caso do recurso ao mundo grego, possui a sua razão baseada na necessidade de modelos e precedentes que a experiência de fundação na modernidade reivindicava. A Glória de Atenas e de toda a Grécia é o grande modelo e precedente.³⁹²

Para André Duarte, segundo Arendt, os revolucionários tanto na França, como na América do Norte, vasculharam os arquivos da Antigüidade em busca de referências paradigmáticas para sustentar em termos práticos e teóricos os eventos revolucionários com a finalidade de encontrar um tipo de homem ou de cidadão, no qual a forma de governo desejada por eles pudesse se espelhar. Dessa investida, o que realmente aconteceu foi o ressurgimento da política tal como ela se efetivava na Antigüidade. Duarte afirma que os

³⁹⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 157.

³⁹¹ Dana Villa realça o papel essencial da *polis* como referencial de vivência política. Diz a comentadora de Arendt: “The essence of Arendt’s view of Athenian politics is that it was a politics of incessant public talk. Indeed, she goes so far as to claim that this was the Greeks’ own understanding of politics: ‘To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence [It was] a way of life in which speech and only speech made sense and where the central concern of all citizens was to talk to each other.’” (VILLA. *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Sócrates. Political Theory*/April 1998, p.149 -150).

³⁹² ARENDT. *Da Revolução*, p.158.

revolucionários do século XVIII queriam encontrar um modelo de homem e de uma República. Para isso, encontraram no homem da *polis* ateniense esse tipo de modelo almejado. Nesse caso, eventos como o das Revoluções, nos quais a política é reapropriada pelos cidadãos por meio da utilização de atos e palavras, Arendt vislumbrou o lado perdido e esquecido da política. Duarte se refere a esse período como um momento da História dotado de fenômenos raros e singulares com a possibilidade de se renovarem no presente e no futuro.³⁹³

Embora o recurso aos gregos, feito pelos Pais Fundadores dos eventos revolucionários do século XVIII aparece nas abordagens apresentadas por Hannah Arendt, numa intensidade menor que o recurso feito por eles aos romanos, é importante salientar que as narrativas da Antiga Grécia e de Tróia aparecem nas abordagens feitas pela nossa autora a partir das referências sobre a fundação de Roma encaminhadas pelo poeta latino Virgílio. Arendt se utiliza da *Eneida*³⁹⁴ de Virgílio para demonstrar o quanto as experiências grega e troiana podem ser reinterpretadas por meio de um tipo de transposição dos papéis dos personagens estabelecidos nesse tipo de narrativa. Portanto, vale lembrar que ao tratarmos da experiência da fundação de Roma como referência para os homens das Revoluções do século XVIII, vamos em alguns momentos voltar com mais intensidade para a abordagem a respeito do recurso aos gregos, uma vez que Arendt trabalha a experiência romana utilizando-se de analogias com a experiência da destruição de Tróia pelos gregos. O poeta Virgílio procura explicitar a fundação de Roma apoiando-se no referencial dos acontecimentos de Tróia e

³⁹³ DUARTE. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA. (Org.). *Transpondo o Abismo*, p. 74 - 75.

³⁹⁴ Vejamos o que diz Henri Goelzer a esse respeito: “Virgile commença l’ *Énéide* em l’ année 29 avant Jésus-Crist; il y travailla onze ans et mourut em l’án 19, si désolé de n’avoit pu y mette la dernière main qu’il demanda à ses amis de brûler son oeuvre. Heureusement sa méthode de composition n’avait point ralenti sa marche; il ne s’attardait pas aux petites difficultés de la route et ne s’arrêtait pas aux endroits où il sentait lui-même faiblir son inspiration. On dit qu’il avait d’adord écrit son poème em prose, comme Racine ses tragedies. En tout cas, il avait été jusqu’au bout, laissant çà et là un vers incomplet, un passage à retoucher et ne s’était pas embarrassé de légères contradictions ou d’obscurités qui disparaîtraient à la revision. ‘L’ *Énéide* n’est pas un poème inachevé; c’est un poème qui n’a pas été corrigé ou, pour mieux dire, dont toutes les parties n’ont pas été corrigés et étroitement ajustées. Mais le lecteur s’en aperçoit à peine. Il n’y a guère à le remarquer et parfois à en souffrir

utilizando-se da concepção de que uma nova fundação se ampara em fundações já ocorridas.³⁹⁵

É a própria Arendt que nos lembra o fato de que “não foi por acaso que o ressurgimento do pensamento antigo e o grande esforço para resgatar os elementos da antiga vida política deixaram de lado (ou interpretaram mal) os gregos e se valeram quase exclusivamente do exemplo dos romanos.”³⁹⁶ Para os nossos propósitos, é bom lembrar que Arendt se utiliza da expressão “quase exclusivamente dos exemplos romanos” e esclarece com essa afirmação que ela não quer com isso demonstrar a absoluta exclusividade da herança romana no tocante à sua contribuição para a fundação do corpo político na modernidade. A expressão “quase exclusivamente” já demonstra em si que o esplendor e a relevância da Grécia são também reverenciados e lembrados pelos Pais Fundadores.

Entretanto, Roma,³⁹⁷ uma vez considerada em relação à tradição hebraica e grega, constitui-se como um referencial de fundação muito mais lembrado e apreciado em termos de

que les commentateurs et les traducteurs à qui ces imperfections donnent un peu plus de tablature.” (GOELZER. Introduction du poème de Virgile - *Énéide* : p. V).

³⁹⁵ Trata-se de uma situação de fundações que ocorrem motivadas pelo gesto de liberação com o objetivo de conquistar a Terra Prometida, que se traduz em uma nova liberdade. A esse respeito salienta Sylvie Courtine-Denamy: “. . . é preciso destacar o paralelo que a autora estabelece entre essas duas ‘lendas’ fundadoras, a narrativa bíblica dos padecimentos das tribos judaicas ao longo da marcha no deserto após o Êxodo e a narrativa de Virgílio sobre o exílio de Enéias e seus companheiros para longe de Tróia. Seu ponto comum é que ambas começam por um gesto de ‘liberação’, manifestando a vontade de conquistar uma nova liberdade, seja ‘uma terra prometida que tem mais a oferecer do que o Egito, seja a fundação de uma comunidade nova, preparada por uma guerra feita para anular a guerra de Tróia. Ambas as lendas colocam em cena o hiato entre uma ordem antiga, o ‘não mais’ e a ordem nova, o ‘não ainda’, ou seja, a interrupção de um encadeamento temporal contínuo, designado pelo século XVIII como ‘revolução.’ E não seria por acaso que os ‘Pais Fundadores’ da República da América, conscientes de estarem se confrontando com o inédito, com um começo radicalmente novo e, nesse sentido, naturalmente portador do arbitrário, se voltarem para a história antiga, capaz de lhes fornecer um modelo apto a desembaraçá-los da *creatio ex nihilo*, do pensamento de um começo absoluto.” (COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 128 – 129).

³⁹⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 166.

³⁹⁷ A relevância de Roma para as fundações na modernidade constitui-se como algo com a capacidade de encher o deserto político que antes existia. Sylvie Courtine-Denamy confirma isso, dizendo: “É ao povo romano, o povo político por excelência – cujo gênio na legislação e na fundação serão celebrados pela autora em *A Condição Humana* – que devemos o nascimento do mundo. Foram os romanos, ‘povo gêmeo dos gregos, que, politicamente falando, deram nascimento ao mundo: ‘existem inúmeras civilizações extremamente ricas e grandes antes dos romanos, mas apenas um deserto através do qual, no melhor dos casos, estabeleciam-se laços como fios tênues, como atalhos numa paisagem inabitada e que, e no pior dos casos, degenerava em guerras de extermínio que arruinavam o mundo existente.’ O aparecimento do político é, portanto, a garantia da constituição do mundo por oposição ao deserto antes existente.” (COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 105).

paradigmas prático-teóricos pelos homens das Revoluções do século XVIII. Alia-se a essa situação, o fato de que a autora diz que a História de Roma encontra-se toda alicerçada na idéia de fundação. É por isso que, para Bernard Bailyn, o que prendia a atenção das mentes dos colonos de maneira mais notória era a influência da Antigüidade clássica principalmente no que diz respeito à História política de Roma. Esse historiador nos lembra que Jefferson era um leitor cuidadoso dos clássicos, assim como James Ortis, que escreveu tratados sobre prosódia latina e grega.³⁹⁸

Hannah Arendt, em suas análises se refere às três grandes concepções presentes na política romana: autoridade, tradição e religião. Podemos chamar essas três concepções de trindade clássica. Dessas três grandes concepções clássicas e outras que a tradição romana nos legou, não se pode entendê-las sem que haja uma compreensão a respeito da fundação da cidade eterna. É nessa perspectiva que o surgimento de Roma é muito relevante para as análises de Arendt sobre a tópica da fundação. Porque a fundação de Roma para a autora, marca o início da História e da cronologia dessa civilização.³⁹⁹ Trata-se do fato da *urbs condita*, ou seja, da fundação da cidade romana.⁴⁰⁰ Sylvie Courtine-Denamy nos lembra que Roma para Arendt é a encarnação da trindade autoridade-tradição-religião, com a qual a modernidade cortou para sempre um fio que nunca mais poderá ser refeito. Para essa comentadora de Arendt, mesmo que essa tradição não se confunda com o passado, ao perdê-la, passamos a perder o “fio condutor através do passado e à cadeia a qual cada nova geração conscientemente ou não se ligava em uma compreensão do mundo a partir de sua própria

³⁹⁸ BAILYN. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 43.

³⁹⁹ Quanto ao interesse dos colonos pela literatura política da Antigüidade romana clássica, salienta Bernard Bailyn: “O que prendia suas mentes, o que conheciam com detalhes, e o que formava sua visão de conjunto do mundo antigo era a história política de Roma desde as conquistas no Oriente e as guerras civis, no início do primeiro século a.C. até o estabelecimento do Império sobre as ruínas da República, no final do segundo século d.C. Para o conhecimento desse período eles tinham em mãos, e precisavam apenas de Plutarco, Lívio e, sobretudo, Cícero, Salústio e Tácito – escritores que viveram ou quando a República estava ameaçada em seus fundamentos ou quando seus grandes dias já haviam passado e suas virtudes morais e políticas decaído. Eles haviam odiado e temido as tendências de seu próprio tempo, e em sua escrita haviam contrastado o presente com um passado melhor, que eles dotavam de qualidades ausentes de sua própria era corrupta. O passado longínquo

experiência.” O desaparecimento da tradição pode em termos arendtianos nos colocar em perigo de esquecimento. O efeito da tradição repousa em sua capacidade de conservar e de preservar o passado quando se transmite de geração em geração o legado de ancestrais que, primeiramente, foram testemunhas e criadores da fundação sagrada. Nesse caso, efetuava-se também o aumento da autoridade da fundação através dos séculos. A autoridade dos chamados “Pais Fundadores” encontrava o seu respaldo na tradição. O que podemos notar é que essa tradição na qual, repousa essa autoridade é retomada por Hannah Arendt em suas análises sobre a Revolução Americana.⁴⁰¹

A experiência romana iluminou os Pais Fundadores da América do Norte a respeito do tema da origem do poder político. Em meio às discussões sobre como deveria ser a forma de poder a ser exercida na América do Norte, os colonizadores decidiram se apoiar no significado do *potestas in populo* romano. Essa investida dos colonizadores tomada no seio de suas discussões baseava-se no fato de que eles apostaram na crença de que o poder reside no povo.

Os colonos que saíram da Grã-Bretanha conquistaram na América um tipo de poder que não impossibilitava que eles tivessem o progresso econômico. Dessa maneira, o que eles precisavam garantir era o estabelecimento da autoridade. Portanto, estes tinham consciência de que o que norteava o *potestas in populo* – o poder, ou seja, a autoridade que nasce no seio do povo - era o princípio capaz de inspirar uma forma de governo que o acrescentasse por meio da *auctoritas in senatu* (autoridade presente no Senado). Com isso, se garantia que a autoridade nascida do povo era sustentada pela concepção de que essa autoridade reside no

fora repleto de virtude: simplicidade, patriotismo, integridade, amor, à justiça e à liberdade, o presente era venal, cínico e opressivo” (BAILY. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 43 - 44).

⁴⁰⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 166.

⁴⁰¹ COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 111.

Senado. Seria então o Senado, uma espécie de casa do povo onde o *potestas in populo* seria assegurado pelo *auctoritas in senatu*.⁴⁰²

O que aconteceu na História dos Estados Unidos da América, é que posteriormente parte da autoridade do Senado passou para o ramo judiciário do governo. A partir daí, a sede da autoridade está na Suprema Corte Americana. Mas, nas palavras de Arendt “o que permaneceu próximo ao espírito romano foi a necessidade de estabelecimento de uma instituição concreta que, diferindo nitidamente dos poderes das áreas legislativa e executiva do governo, fosse destinada aos exercícios da autoridade.”⁴⁰³ Sobre o que Arendt diz a respeito da necessidade do estabelecimento de uma instituição que assegure a autoridade, afirma Anne Amiel:

A autoridade encarna-se no Senado. Mas o que interessa Arendt em primeiro lugar é o adágio *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* ‘o poder no povo e a autoridade no Senado,’ Se o Senado desprovido de poder pode dar ‘conselhos’ ou ‘avisos’ constringentes – e ligados aos auspícios – é que a autoridade volta ao passado que encarnamos, à ligação que mantém com este mesmo, com o caráter de modelo que é autorgado a tudo o que acontece. Se utiliza a imagem corrente da pirâmide para ilustrar a hierarquia fundada sobre a autoridade, cuja fonte é sempre exterior ao poder que encarna, com os romanos o cume desta pirâmide não é o além dos cristãos, mas a profundidade de um passado terrestre. A tradição é então conservação e transmissão do passado, que cada geração deve preservar e aumentar. E assim “agir sem autoridade e sem tradição, sem a ajuda da sabedoria dos Pais Fundadores, seria inconcebível.”⁴⁰⁴

Evidencia-se a partir daí, o quanto o Senado na América do Norte é herdeiro da tradição política romana. Esta evidência demonstra o quanto a influência da tradição política da Antigüidade Romana, foi observada por Hannah Arendt, com frequência nas ações dos homens das Revoluções. É por essa razão, que Arendt lembra que Saint-Just exclamou que “o mundo tem estado vazio desde a época dos romanos, e apenas repleto de suas memórias, que representam agora nossa única profecia de liberdade.” Com essa afirmação Arendt adverte que Saint-Just estava era representando John Adams. Segundo a autora, “a constituição

⁴⁰² ARENDT. *Da Revolução*, p. 142 -143.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 160.

romana moldou a nação mais nobre e o mais alto poder que jamais existiu.” O que se percebe a partir dessa afirmação de nossa autora, é o quanto havia de entusiasmo com a contribuição teórica e prática dada pelos antigos. Parece que o recurso aos antigos com o objetivo de iluminar o processo de fundação de uma nova realidade política se apresentava de uma maneira irreversível.

Não se trata aqui de uma atenção dada às referências do passado como se tudo caminhasse num fio ou numa linha de continuidade histórica. O que sabemos, é que a experiência do passado iluminou um tipo de ação que resultou em ruptura. Portanto, quando voltamos nossas atenções para as Histórias do passado o que estamos fazendo é buscar o sentido das oportunidades perdidas que esse passado outrora nos apresentou. Os motivos que inspiraram a busca de uma orientação no passado da Antigüidade não foi para Arendt apenas um anseio romântico por feitos esplendorosos já realizados, mas sim a chama da necessidade que impunha aos fundadores a realização do ato de criação de um novo corpo político.

Heloísa Starling, comenta que para Arendt todas as vezes que ela contou Histórias, estas, por vezes, revelaram a sua apropriação pessoal e também personalizada de uma espécie muito própria de solidão. Trata-se de um tipo de solidão sem precedentes, que se apresenta de maneira inseparável dos efeitos provocados por uma tradição configurada em ruínas que, conseqüentemente, expõe a modernidade a um futuro imprevisível. O que temos é que as Histórias traziam para Hannah Arendt o sentido das possibilidades perdidas no passado. Com efeito, essa atitude de nossa autora jogava a solidão com a necessidade imperiosa de poder meditar sobre as palavras e ao mesmo tempo recolher as imagens do passado. Imagens estas, que de outra forma acabariam se diminuindo e se extinguindo de maneira gradual no tempo. Heloísa Starling afirma também que de um modo muito específico, essa era a obrigação de Hannah Arendt com o mundo, que por sua vez se traduzia em deixar falar aos destroços da tradição quando tudo o mais já parecia ter emudecido. Nessa perspectiva, a própria ação já se

⁴⁰⁴ AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 93.

apresentava como que encerrada e se transformava em matéria-prima de uma História passível de ser narrada.⁴⁰⁵

A fundação de um novo corpo político ao se realizar, passa a exigir que muitos dos desafios que aparecem nesse momento tão relevante, possam então ser superados. Considerando que a fundação do corpo político almejado pelas Revoluções do século XVIII era algo inteiramente novo e sem precedentes históricos, evidencia-se que seria então necessário se amparar em outras realidades precedentes e que significasse um grande modelo. “E o grande modelo e precedente, não obstante toda a retórica ocasional acerca da glória de Atenas e da Grécia, foi para eles, como fora para Maquiavel, a república romana e o esplendor de sua história.”⁴⁰⁶ Daí, ser notório o quanto o passado político romano⁴⁰⁷ teve forte e quase exclusiva influência para ajudar os fundadores das Revoluções do século XVIII.

O exemplo romano referente à questão da fundação teve influências no tipo de poder e autoridade assumidos por instituições americanas. A diferença está no fato de que em Roma, a fundação da autoridade era política e caracterizava-se por oferecer aconselhamento, enquanto que na República Americana a função da autoridade encontra-se na lei pela qual se exerce por meio de interpretação.⁴⁰⁸ Daí termos um dos motivos que torna possível que a Constituição seja considerada muito relevante para a cultura política e institucional norte-americana.

A autoridade da Suprema Corte norte-americana deriva da Constituição, pois enquanto carta Magna, ela é fonte de interpretação e de união da nação que nasceu das Treze Colônias Inglesas. A Constituição é a mantenedora da unidade entre os Estados norte-

⁴⁰⁵ STARLING. A outra margem da narrativa: Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 246.

⁴⁰⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 158.

⁴⁰⁷ É como se esse passado já tivesse sido combinado pelos deuses, isto é, o esplendor de Roma teria tido o seu destino decretado por Jupiter. Tudo isso é confirmado por Henri Goelzer, que diz: “Rome est la grande pensée des dieux. Derrière les ruines fumantes de Troie, d’où s’échappent ceux qui ne sont pas tombés sous le fer des Grecs, Jupiter nous apparaît veillant à l’exécution des décrets du destin. Un peuple-roi doit naître qui soumettra la terre et les mers à son empire, et les hommes de qui ce peuple sortira sont em ce moment des figitifs misérablement ballottés par les vents et les flots. Tout l’intérêt du ciel se concentre sur eux pour hâter leur mission ou pour la retarder, car les puissances divines sont partagées, celles-ci déjà romaines de coeur, celles-là

americanos. Trata-se também de um documento escrito de onde dele deriva a fonte de autoridade da mais alta instância judiciária dos norte-americanos. “E essa autoridade é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, uma espécie de assembléia constitucional em sessão permanente.”⁴⁰⁹

O Senado romano, instituição onde se encontravam os *patres* ou os pais da República Romana, constituía-se como um instrumento investido de autoridade, porque os seus próprios membros eram detentores dessa autoridade pelo fato de representarem diretamente os fundadores da cidade de Roma. Era através desses *patres* que o espírito de fundação se mantinha, ou seja, era a partir deles que Roma não perdia o seu vínculo com o *principium* que provocou a gestação (*regestae*) da qual a História de Roma se formou.⁴¹⁰

O ambiente da fundação romana possui um significado que se ampara na raiz etimológica do termo *auctoritas* que é o mesmo que *augere*, cujo significado é aumentar e desenvolver-se. O sentido do termo *augere* tem a ver com a vitalidade do espírito da fundação. É por essa razão, que é por meio do processo fundador que se torna possível aumentar, desenvolver e ampliar os fundamentos que os ancestrais haviam estabelecido. A continuidade dos valores e de toda a cultura política contida nos princípios que norteiam o ato de fundação só pode ser mantida por meio da tradição. É por causa disso que é preciso manter a fidelidade ao princípio inaugural que é estabelecido na fundação. Portanto, o paradigma, a quem tanto os Pais Fundadores das Revoluções recorreram, se apóia na interpretação dessa linha ininterrupta de sucessos. Essa foi a maneira que Roma encontrou para se manter ligada aos primitivos fundadores com piedosa reverência e fidelidade. *Pietas et fides* – piedade e fé nas origens, era o que caracterizava o ser “religioso” ou o “estar ligado” aos princípios

hostiles a un empire futur qui menace leurs protégés et qui cependant finira par triompher de leurs résistance.” (GOELZER. Introduction du poème de Virgile - *Énéide* : p. VII).

⁴⁰⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 161.

⁴⁰⁹ SOUKI. Da crise da autoridade ao mundo invertido. In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões e memórias*, p. 131.

⁴¹⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 161.

fundantes de Roma.⁴¹¹ O que temos, com base no paradigma romano, é um *religare* político que se estabelece por meio de um fio de *Pietas et fides* que se processa no âmbito das origens apresentadas no momento sagrado da fundação.

Evidencia-se que, nessa perspectiva, a religião no seu sentido etimológico de *religare* estava presente na cultura política romana. Ela significava unir-se a algo, e o sentido de estar ligado aos princípios fundantes da cidade eterna não deixa de ser um tipo de manifestação religiosa. *Religio* ou *Religare* significa o mesmo que dizer “estar ligado ao que está atrás,” isto é, ser religioso quer dizer estar vinculado ao passado. A religião se liga à tópica da fundação, pois a segunda também se utiliza de recursos voltados para o passado. É devido a isso, que Sylvie Courtine-Denamy nos lembra que para Hannah Arendt a atividade religiosa juntamente com a atividade política puderam ser consideradas como quase idênticas. A ponto de Cícero dizer: “Em nenhum outro domínio a excelência humana se aproxima de tão perto das vias divinas (*numem*) quanto na fundação de comunidades novas e na conservação das que já foram fundadas.”⁴¹²

É dessa forma, que para Hannah Arendt “a própria coincidência da autoridade, da tradição e da religião, foi a espinha dorsal da história romana, do princípio ao fim.”⁴¹³ Nesse caso, a ação política não pode ser vista como um fenômeno que ocorre fora da tradição e nem mesmo fora da religião. Tradição e religião se apresentam como águas que correm no leito do mesmo rio. Daí, o conceito de mundo para os romanos ser algo que se estabelece no âmbito da tríade autoridade, tradição e religião. Nessa perspectiva, Anne Amiel diz que pelo conceito central de mundo, nós somos então levados ao paradigma romano que por sua vez domina

⁴¹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 161.

⁴¹² COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p. 112.

⁴¹³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 161.

todos os textos de natureza política de Arendt, bem como todos os textos relativos à experiência moderna das Revoluções e da fundação das Repúblicas.⁴¹⁴

Essa trindade clássica da cultura política romana: autoridade, tradição e religião, uma vez levada à sério pelos cidadãos romanos, conseqüentemente, teve reflexos na expansão do Império Romano. Pois, Roma legitimava o seu Império por acreditar que a sua ampliação era a repetição da fundação inicial. Todas as conquistas que tiveram como resultado o aumento ou a ampliação do Império Romano se integrava à época da fundação. O que havia entre os romanos era o espírito de se manterem permanentemente integrados à época que deu início ao corpo político de Roma. É por isso, que Arendt cita Catão que afirmou que a “*constitutio rei publicae* ‘não era obra de um só homem e de uma só época.’”⁴¹⁵

Percebe-se que está na fundação da cidade de Roma o propósito que Arendt se ancora para assinalar a necessidade de que os homens das Revoluções tinham em se apoiar nos clássicos para adquirirem respostas aos desafios trazidos pelo próprio ato fundador. Dito de um outro modo, não é sem motivo que os Pais Fundadores tiveram que recorrer aos clássicos da escola romana, pois eles precisavam absolver seus ensinamentos para aplicá-los na tarefa de fundar um novo corpo político que a realidade naquele momento exigia.

Os norte-americanos são adoradores da Constituição e desde a Fundação dos Estados Unidos da América que os habitantes dessa nação encontram-se preocupados em conferir permanência para o corpo político. Por isso, sempre buscaram reforçar a sua autoridade. E foi na concepção de autoridade vinculada à tradição romana que os habitantes da Nova Inglaterra buscaram se apoiar. Sobre isso, adverte a autora:

A própria concepção romana de autoridade sugere que o ato de fundação gera, inevitavelmente, a sua própria estabilidade e permanência, e, nesse contexto, autoridade não é, nada mais nada menos, do que uma espécie de “aumento” necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças permanecem ligadas à fundação original, ao mesmo tempo em que a fazem aumentar e desenvolver-se.

⁴¹⁴ AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 93.

⁴¹⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 161.

Assim sendo, as emendas à Constituição apenas aumentam e ampliam os laços originais da República Americana, desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição Americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada.⁴¹⁶

Constata-se a partir dessas considerações que a República Americana quando efetua emendas na sua Constituição ela amplia a sua fundação inicial. A concepção de que a Constituição Americana pode ser ampliada e ao mesmo tempo manter-se fiel à fundação da República tem tudo a ver com a concepção de autoridade enquanto aumento conforme assinala a perspectiva de fundação presente na tradição romana. Pois, tal concepção se apóia na raiz da cultura política romana para manter o ato de fundação interligado ao ato de preservação do mesmo.

Para a nossa autora, essa coincidência entre fundação e preservação encontra-se amparada na palavra latina relativa ao verbo fundar “que é *condere*, cuja raiz estava relacionada a um primitivo deus⁴¹⁷ campestre latino chamado Conditor, cuja função era proteger a agricultura e as colheitas obviamente, ele era, ao mesmo tempo, um fundador e um preservador.”⁴¹⁸ É notório que na raiz etimológica da palavra fundação, o verbo fundar anuncia que o ato de fundação já implica na necessidade da sua preservação. Nesse caso, percebe-se que em termos de filosofia política, quando tratamos da tópica da fundação, conseqüentemente, abordamos a questão da sua preservação. Sylvie Courtine Denamy afirma que, graças a esse culto, relativo a essa conservação do passado, os romanos admiravam os grandes “ancestrais gregos” devido a sua autoridade na teoria, na poesia e na filosofia. Foi entre os romanos e não entre os gregos que seus grandes autores se efetivaram como autoridades. Os romanos passaram a adotar o pensamento e a cultura clássica formulados pelos gregos como sua própria tradição espiritual. Eles decidiram de forma histórica, que a

⁴¹⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 162.

⁴¹⁷ Sobre os diversos personagens da mitologia Greco-romana, ver obra de René Ménard, 1991.

⁴¹⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 162.

tradição deveria ter uma influência de natureza formadora e permanente no âmbito da civilização européia.⁴¹⁹

Como se percebe, até mesmo a interligação entre fundação e preservação possui raízes no âmbito da cultura religiosa romana, e isso se confirma, devido aos significados contidos naquilo que o deus Conditor representa. Nesse sentido, referir-se ao ato de fundar uma realidade política nova, como é o caso da criação de um novo corpo político, é deparar-se inevitavelmente com a necessidade que surge em ter que preservá-lo. Marcelo Gantus Jasmim compartilha esse comentário de Arendt dizendo que agir de acordo com a tradição é o mesmo que orientar-se pela vitória dos métodos empregados ao longo do tempo, bem como orientar-se também pelos resultados verificáveis pela experiência na perpetuidade do corpo político. Esse tipo de orientação é o mesmo que seguir os princípios básicos de “conservação” e de “começo” mantendo-se de acordo com a autoridade configurada nos exemplos dos antepassados.⁴²⁰

E nessa perspectiva, para os fundadores, fundar e preservar é manter-se fiel e atento aos princípios que deram origem à fundação romana. No caso dos Estados Unidos da América, manter a fidelidade à Constituição é o mesmo que garantir a permanência dos princípios que são inerentes à fundação da cidade de Roma.

Um outro traço da raiz do espírito romano que Hannah Arendt enfatiza está na expressão “Pais Fundadores.” Segundo a nossa autora, a utilização dessa expressão pode parecer à primeira vista um tipo de arrogância. Interpretar a expressão “Pais Fundadores” constitui-se em uma tarefa muito simples. “Eles se consideraram fundadores porque se dispuseram conscientemente, a imitar e a reproduzir o exemplo e o espírito romanos.”⁴²¹

⁴¹⁹ COURTINE-DENAMY. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*, p.111).

⁴²⁰ JASMIN. *Racionalidade e História na Teoria Política*, p. 84.

⁴²¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 163.

Em páginas anteriores, fizemos referências às lendas narrativas da fundação ocorrida na tradição hebraica. Vamos agora tratar das lendas narrativas da fundação apresentadas pelo poeta Virgílio e demonstrar a partir daí, o quanto esse autor latino se abastece da fonte da narrativa grega que se expressa por meio daquilo que foi segundo Homero, o fim da cidade de Tróia.⁴²² Newton Bignotto, afirma que a importância da tópica da fundação é atestada nos escritos de Homero e de Hesíodo e mais tarde nos poemas de Virgílio.⁴²³ Daí, a necessidade de precisarmos levar em conta que o importante aqui, é considerar que as ruínas de Tróia não representou o seu verdadeiro fim.

Para Hannah Arendt, os homens das Revoluções encontravam-se familiarizados com a História de Virgílio a respeito das perambulações de Enéias. Virgílio centra mais atenções no contexto da fuga de Enéias, depois que Tróia foi devastada pelas chamas. Semelhantemente à História Bíblica do Êxodo das tribos israelenses do Egito, as perambulações de Enéias, constituem-se também como uma lenda que narra uma promessa de liberdade futura. Essa liberdade almejada só seria possível, ou seja, a sua realização somente se concretizaria por meio da conquista de uma outra Terra. Trata-se de uma lenda⁴²⁴ que expressa a fundação de uma nova cidade – *dum conderet urbem*. De uma maneira bastante identificada com as lendas bíblicas do livro do Êxodo, o conteúdo apresentado por Virgílio, uma vez sendo transposto ou

⁴²² A importância da Guerra de Tróia, bem como o significado que a caracteriza é tratado por Myriam Revault d'Allonnes, da seguinte maneira: “La guerre de Troie, à laquelle Arendt a recours pour dégager un certain nombre de traits essentiels, constitue une sorte d’archétype de la guerre d’anéantissement, mais elle témoigne également de la manière dont l’esthétisation par le récit arrache (ou tente d’arracher) à l’oubli un tel anéantissement. Non seulement Homère chante une ‘guerre d’anéantissement vieille de plusieurs siècles’ (c’est alors la ‘mémoire poétique’ qui empêche que l’événement ne soit totalement effacé: le récit efface l’effacement, il est lui-même effacement de l’effacement), mais il chante la gloire des vaincus autant que celle des vainqueurs, il ne rend pas moins justice à Hector qu’il ne glorifie Achille, il ne rend pas plus juste la cause des Grecs ni plus injuste celle des Troyens.” [ALLONNES. Hannah Arendt et la question du mal politique. *Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique*, 1998. p. 6].

⁴²³ BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 103.

⁴²⁴ A respeito das lendas narrativas de fundação, nos lembra Anne Amiel: “Ora, um grupo de relatos, de lendas, corre ao longo de toda a obra *Sobre a Revolução*; Abel e Caim e a saída do Egito, Remo e Rômulo e a *Eneida*. Servem para indicar o hiato entre a libertação e a promessa de liberdade, o caráter impensável da novidade (Roma é menos uma fundação do que uma refundação de Tróia), e a violência sobre a qual se baseia o edifício político, o fratricídio de onde é originada qualquer fraternidade, pelo qual a ficção do estado de natureza seria apenas uma paráfrase purificada teoricamente. No seu próprio relato da Revolução Americana, Arendt apresenta o acto de fundação dos Estados Unidos como fundação *per se*, cujo princípio contrabalança a plausibilidade das lendas de fratricídios.” (AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 127).

reinterpretado para o campo das Revoluções do século XVIII, apresenta-as como se fossem um *hiatus* entre o fim da antiga ordem e o início da nova.⁴²⁵

Na expressão da linguagem utilizada por Virgílio, a fundação da cidade de Roma é apresentada como o restabelecimento de Tróia.⁴²⁶ É por isso que Hannah Arendt, quando se refere em suas abordagens sobre a lendária fundação de Roma, remonta ao que teria ocorrido após a destruição de Tróia. É como se a partir daí, Roma se efetivasse como uma segunda Tróia. Dito de um outro modo, a cidade eterna é o renascimento da velha e fortalecida Tróia, que por causa da luta travada por Enéias e por outros personagens, ela renasce em terras italianas.

Heloísa Starling lembra - nos que Arendt quando tenta capturar a partir de um ponto vazado do tempo, a fragância das coisas distantes que fugiram e foram esquecidas, ela está buscando ver com que luz particular as fazem iluminar a época presente. Starling nos adverte que, quando isso acontece, Arendt argumenta que uma História irrompe, para que o relato ocorrido a partir de um ser humano se detenha a uma narrativa composta e a um parágrafo a mais, acrescentando-se com isso aos recursos do mundo. Essa comentadora de Hannah Arendt, prossegue a sua advertência dizendo que uma vez, ratificada pelo poeta ou pelo historiador, conseqüentemente, a narração da História se integra à realidade dos homens e com isso, passa a obter a permanência e a estabilidade.⁴²⁷ Nessa perspectiva, o que vemos é

⁴²⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 164.

⁴²⁶ Um certo restabelecimento de Tróia era a intenção dos fundadores, mas com o objetivo de garantir a durabilidade daquilo que foi fundado, ou seja do novo corpo político. Assim, se expressa Myriam Rivault D'Allonnes: "Il revient aux Romains – et nous abordons maintenant le second paradigme à l'oeuvre dans ce texte - d'avoir en quelque sorte inscrit dans la durée le monde de relations que les Grecs n'avaient inscrit que dans un espace publico-politique spatialement delimité, coïncident avec 'les remparts de la ville, de la polis, ou plus exactement encore, avec l' agora qu'elle circonscrivait' (107). 'Peuple jumeau des Grecs' 'peuple politique par excellence' comme le souligne la *Condition de l' homme moderne*, les Romains ont inversé la mythologie fondatrice des Grecs. La fondation de Rome est présentée comme une renaissance de la Troie anéantie, son existence politique est issue d'une défaite suivie par une nouvelle fondation em terre étrangère. Mais le plus important est que la fin de la guerre ne signifie pas le triomphe du vainqueur et la destruction totale du vaincu: elle marque avant tout l'institution d'un 'nouveau corps politique.'" (ALLONNES. Hannah Arendt et la question du mal politique. *Hannah Arendt, la 'banalité du mal' comme mal politique*, 1998. p. 6 - 7).

⁴²⁷ STARLING. A outra margem da narrativa: Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: BIGNOTTO & MORAES. (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 246.

que a memória de Tróia apresentou-se como necessária para que Roma pudesse encontrar nela o respaldo para a sua permanência e sua durabilidade no tempo histórico.

Para tratar da fundação de Roma, Virgílio recorre ao desastre que marcou a destruição de Tróia, e por isso, ele não se referiu à lenda de Rômulo que matou seu próprio irmão Remo.⁴²⁸ Virgílio, ao optar pela narrativa da fundação romana utilizando-se do fio da destruição de Tróia, ou seja, por meio da narração feita por Enéias, demonstra então, a importância que a cultura grega possui para o legado deixado pelas narrativas de fundação. A lenda grega sobre o legado de Tróia é significativa para Virgílio para que ele possa sustentar uma teoria da tópica da fundação da cidade de Roma.⁴²⁹

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

Em termos arendtianos mesmo que a fundação de um corpo político se apresente como algo inteiramente novo e sem qualquer precedente na História, ela precisa se amparar em fundações passadas. É como se os elementos inerentes ao processo de fundações passadas pudessem servir de diretrizes capazes de iluminar as fundações vindouras. Isso significa que

⁴²⁸ ARENDT. *The Life of the Mind*, p. 211; *A vida do espírito*, p. 344.

⁴²⁹ Observações a esse respeito são feitas por André Enegren, que diz: “Como la historia romana estaba completamente centrada em la idea de fundación, fuente de la tríada conceptual religión –autoridad-tradición, hacer política significaba esencialmente para un romano conservar la fundación dela ciudad; no es entonces sorprendente que Arendt retenga en particular el ejemplo paradigmático del errar de Eneas ‘antes de que fundara la ciudad’ (*Eneida*). Interpretando, como otros comentadores, la *Eneida* como una imagen invertida de *la Iliada*, insiste particularmente en el hecho de que la fundación de la Ciudad se presenta como un simple renacimiento de la Troya aniquilada y no como una creación original. La continuidad de la tradición prevalece entonces de entrada sobre una novedad que sólo se valdría de si misma, ya que inclusive la primera fundación se da ya como una repetición de lo ancestral. Eneas lleva sobre sus espaldas no solamente a Anquises sino todo el pasado

as fundações na História não necessitam ocorrer de maneira equivalente às anteriores. Pois essa fundação, que se dá por meio de uma ruptura no *continuum* do tempo não é uma mera repetição de uma outra fundação. Para Hannah Arendt, nunca se deve perder o fio da Tradição política, pois o recorrer a ela é importante, embora a História não seja para ela um fio linear.⁴³⁰

Seguindo os passos do poeta Virgílio, para Hannah Arendt, o fato de Roma significar o ressurgimento de Tróia em terras italianas teve como objetivo salvar o que teria restado do povo grego e da ira de Aquiles. Para se referir a esse ressurgimento, Arendt se utiliza da expressão latina *illia fas regna resurgere Troiae*. Portanto, para retratar a cidade de Roma como a manifestação do renascimento de Tróia, Virgílio se utiliza de alguns personagens e até mesmo inverte a História assumida por Homero.⁴³¹

Os “Pais Fundadores” norte-americanos quando recorreram à História da fundação de Roma não estavam intencionados em fundar “Roma mais uma vez,” mas sim de fundar uma “Nova Roma.” Por essa razão, segundo Arendt, os novos habitantes da América do Norte tomaram a decisão de alterar o verso de Virgílio que de “*magnus ab integro saeculorum nascitum ordo*” cujo significado é “a grande ordem das eras é [re] nascida assim como era no princípio” passou para *novus ordo saeculorum*:⁴³² a nova ordem. Isso porque, “o fio de

troyano.” (ENEGREN. *Revolución y Fundación. El Resplendor de lo Público en torno a Hannah Arendt*. p. 80 - 81).

⁴³⁰ Sobre isso, alerta Hannah Arendt: “O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constitui o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente, ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados.” (ARENDR. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 72).

⁴³¹ ARENDR. *Da Revolução*, p. 168.

⁴³² Luca Savarino se refere a esse assunto nos seguintes termos: “In termini filosofici, sostiene Hannah Arendt citando Platone e Agostino, la saggezza dei padri fondatori risiedeva nell’aver istituito un *novus ordo saeculorum*, sulla base della sostanziale identità di *inizio e principio*. Il principio che scaturì dalla rivoluzione americana fu l’ enorme potenzialità insita nella capacità umana di iniziare, costituendo un mondo che si separi dalla processualità naturale, per mezzo della facoltà di promettere. ‘Il principio che venne alla luce durante quegli anni faticidi in cui furono poste le fundazioni – non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di multi – era il principio della mutua promessa e della comune deliberazione1.’ L’ autorità di un corpo político così costituito non consiste piú, in tal modo, in una sanzione transcendente, ma rinvia allá fundazione medesima e al *ricordo* di tale impresa: l’ autorità risiede nella memoria dell’ inizio comune. È questo l’ único senso possibile del tentativo di riportarsi al concetto romano di autorità, e dell’ interesse degli uomini delle rivoluzioni per l’ antichità clássica, verso cui furono spinti dalle loro stesse esperienze, per le quali avevano bisogno di modelli e indicazioni.” (SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 104 - 105).

continuidade que ligava a política ocidental à fundação da cidade eterna, e que vinculava essa fundação às memórias pré-históricas da Grécia e de Tróia, fora rompido e não pôde mais ser renovado. Essa constatação foi inevitável.”⁴³³ Eis aqui a explicitação de Arendt sobre a ruptura que se encontra presente no fenômeno da Revolução Americana. Nesse caso, não se trata de negar a relevância que a tradição possui para nortear o presente, mas por meio de seu fio garantir uma precedência para iluminar pela tradição aquilo que está por vir. O fenômeno revolucionário do século XVIII é sem precedentes na História, mas ele não deixa de se apoiar em experiências de fundações que o precederam. Não importa que haja repetições de fundações, mas uma fundação que se dê no *hiatus* da ruptura e não abandone a experiência de antigas fundações. Pois, o recurso à Antiguidade Clássica não impediu que a Revolução Americana fosse uma realidade especificamente nova, como salienta Hannah Arendt:

A Revolução Americana, única nesse aspecto até a derrocada do sistema colonial europeu, e a emergência de novas nações em nosso próprio século, representaram, em grande parte, não apenas a fundação de um novo corpo político mais ainda o início de uma história nacional específica.⁴³⁴

Um exemplo de que a fundação da República Americana não foi uma mera repetição está na forma como os “Pais Fundadores” a conduziram. A História da Revolução Americana só se inicia com a fundação da República. A forma republicana de governo atraía os pensadores pré-revolucionários até porque eles se encontravam motivados pela promessa de durabilidade que caracterizava essa forma de governo. É devido a essa atração que se explica o surpreendente e profundo respeito que os séculos XVII e XVIII nutriam pelas formas de governo que existiram em Esparta e Veneza. O que existia por parte dos fundadores da República Americana, era uma devoção à História dessas duas Repúblicas do Ocidente. Eram

⁴³³ ARENT. *Da Revolução*, p. 170.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 170.

duas repúblicas, que apesar das limitações a elas impostas na época de seus funcionamentos, carregavam a marca da História de governos estáveis e duráveis.

Quentin Skinner se referiu à importância que a cidade de Veneza obteve como guia para os fundadores da República. Para ele, dos vários centros por onde as idéias republicanas continuaram a ser debatidas e celebradas no contexto do final do período renascentista, foi a cidade de Veneza a que mais procurou exhibir o mais duradouro apego no que tange aos tradicionais valores de independência e de auto-governo. O historiador afirma também que no momento em que o resto da Itália sucumbia à regra dos *signori*, os venezianos demonstraram que jamais seriam capazes de renunciar a suas antigas liberdades. Para isso, os venezianos deram continuidade à constituição de governo, então estabelecido no ano de 1297 alicerçado em três elementos principais, a saber: o Consiglio Grande (corpo responsável pela eleição da maior parte dos magistrados; o Senado (controlava as relações exteriores e as finanças); e o Doge (por meio de seu conselho, possuía o papel de chefe eleito do governo).⁴³⁵ E devido ao importante papel que os espaços de constituição e continuidade de governo possuem, que para Hannah Arendt vem a predileção dos homens das Revoluções aos “senados,” uma vez que cabe a estas instituições a manutenção da estabilidade que é respaldada pela autoridade das mesmas.⁴³⁶

Evidencia-se que Arendt quer assinalar que é justamente o fato das Revoluções serem algo inteiramente novo que os seus patronos tiveram necessidade de buscar ajuda no passado. O novo é caracterizado pela insegurança. A novidade é como um abismo onde a aventura iniciada pelo fundador é efetivada.

Quando somos lançados a um abismo, somos então forçados a nos agarrar a algo para então nos apoiar em algum tipo de segurança, uma vez que desconhecemos ou não conseguimos vislumbrar até onde podemos chegar. Portanto, o ato de agarrar-se às lendas

⁴³⁵ SKINNER. *As Fundações do Pensamento Moderno*, p. 160.

⁴³⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 179.

fundadoras como a da fundação de Roma expressa na *Eneida* de Virgílio, foi o recurso em que os homens de ação da Revolução se apoiaram para lidar com o abismo no qual eles se entranharam. As lendas fundadoras passaram a funcionar como um instrumento para esses homens de ação resolverem os problemas inerentes ao começo. A fundação por ser um evento que nos coloca diante do abismo do começo faz com que por causa dela o homem fique diante da necessidade de se utilizar da sua liberdade. Portanto, lidar com o começo é realmente um problema que se caracteriza por certas singularidades a respeito do poder de tomada de decisões, porque ele traz consigo um elemento de completa arbitrariedade. Isso porque, lançar-se no abismo da liberdade, significa fazer ou não fazer algo. Esse lançar-se no abismo, significa também a “crença clara e precisa de que uma vez que uma coisa é feita não pode ser desfeita, de que a memória humana, contanto a História sobrevive ao arrependimento e à destruição.”⁴³⁷

É por isso que se diz que os homens de ação das Revoluções modernas lançaram-se em um abismo da liberdade. Eles precisavam superar o desafio da novidade, fruto da capacidade humana de lidar com a natalidade política presente em cada um de nós, isto é, precisavam lidar com a liberdade traduzida na natalidade política que é uma categoria inerente à nossa condição humana.

Dessa maneira, foi abraçando o novo e ao mesmo tempo buscando ajuda no passado que os homens das Revoluções do século XVIII estabeleceram a fundação de um corpo político com características sem precedentes na História de nosso pensamento político ocidental. Porém, nessa investida ocorreram diferenças e semelhanças no processo de fundação do corpo político das Revoluções, assunto que abordaremos nos próximos itens.

⁴³⁷ ARENDT. *The Life of the Mind*. p. 207; *A vida do espírito*, p. 341.

3.2 Diferenças ocorridas no Processo de Fundação do Corpo Político nas Revoluções

Por se tratar de duas importantes Revoluções ocorridas no século XVIII, as análises arendtianas a respeito da fundação do corpo político no seio de ambas não poderiam somente apontar semelhanças em ambos os processos de criação das novas realidades políticas. Seria uma situação de muitas coincidências, caso não fossem apresentadas as diferenças ocorridas no processo de fundação do corpo político nas experiências dessas duas grandes Revoluções que marcaram o curso da modernidade.

Como já salientamos, o propósito central desse nosso trabalho de pesquisa é o de explicitar como se processa a fundação do corpo político no âmbito das Revoluções Americana e Francesa segundo Hannah Arendt. Para que tenhamos um bom entendimento de como isso ocorre, lançar mão da demonstração das diferenças registradas no processo de fundação dessas novas realidades políticas pode nesse caso, se constituir como um de nossos auxílios indispensáveis para a explicitação do propósito central desse nosso trabalho.

Hannah Arendt aponta várias diferenças entre as Revoluções Americana e Francesa. Pois, é por meio de pontos de vistas variados que a autora vai construindo de uma maneira comparativa as suas análises que evidenciam as diferenças ocorridas no interior das duas importantes Revoluções. Interessa-nos analisá-las sob o ponto de vista da fundação do corpo político. Eis, o nosso interesse em salientar que as diferenças existentes entre essas duas formas de corpos políticos, historicamente constituídas e que ambas as Revoluções herdaram, certamente, influenciaram a configuração dos novos corpos políticos que foram concebidos por cada uma dessas duas grandes Revoluções. Por isso, nesse ítem exporemos somente as diferenças condizentes com este propósito central de nossa pesquisa.

Para Hannah Arendt, em primeiro lugar, houve diferenças entre as duas Revoluções naquilo que diz respeito à influência que os ideais de cada uma delas tiveram no tocante ao resto do planeta. Arendt pretende demonstrar em que medida os fundamentos teóricos e pontos práticos presentes nas Revoluções Francesa e Americana refletiram em outros acontecimentos políticos que se efetivaram depois do século XVIII.

Existe uma advertência de Hannah Arendt quando ela interpreta a Revolução Francesa classificando-a como a Revolução que ateou fogo no mundo e ao mesmo tempo nega esse papel à Revolução Americana.⁴³⁸ Ora, atear fogo é um tipo de atitude cujo significado é o de provocar a expansão das chamas. O avanço do fogo, ou seja, o seu alastramento por meio das chamas, conseqüentemente, transforma ambientes e ilumina os lugares por onde ele se situa. A visibilidade apresentada pelas suas chamas, são focos de luzes que dificilmente passam despercebidos por aqueles que deparam com elas quando colocadas em suas direções. Por onde passa, o fogo deixa marcas que por sua vez influenciam os ambientes que são tomados pelos efeitos de sua expansão. Por esse motivo, as conseqüências deixadas pela influência do fogo nos ambientes por onde ele passa, podem ser percebidas por muito tempo.

E assim, como um fogo abrasador que produz inúmeras chamas, que quando ateadas influenciam ambientes por muito tempo, foi que a Revolução Francesa no entendimento de Hannah Arendt incendiou o resto do mundo por meio do arcabouço de seus princípios teóricos, bem como dos acontecimentos que caracterizam a sua *praxis*. O fato de a Revolução Francesa ter influenciado o mundo de maneira diferente em relação a outras Revoluções, principalmente em relação à Revolução Americana que veio antes dela, é visto como um lamento por parte de Hannah Arendt.

⁴³⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 44.

Esse lamento arendtiano baseado naquilo que ela denominou de “triste verdade da questão,”⁴³⁹ é também devido ao fato da Revolução Francesa ter sobressaído mais que a Americana em termos de influências teórico-políticas pelo resto do mundo. Essa situação é verificada pela autora, quando ela se refere por meio de elogios e destaques práticos a questões relevantes ocorridas no seio da Revolução Americana. Por isso, ela declara que “a colonização da América do Norte e o governo republicano dos Estados Unidos constituem talvez o maior e certamente o mais audacioso empreendimento do povo europeu.”⁴⁴⁰

Um desses motivos é que para Hannah Arendt a fundação dos Estados Unidos da América se efetivou por iniciativa própria. Foi uma experiência que se consolidou por meio da fundação de auto-governos. Nota-se, que esse projeto de auto-governo que os colonos empreenderam na América falou mais alto para eles próprios do que para o restante do mundo. Mesmo que os frutos desse empreendimento tenham tido resultados eficazes, o desapego político dos colonos com relação ao Velho Continente, teve como consequência, o seu esquecimento pelo resto do mundo. O empreendimento dos colonos da América do Norte foi por pouco mais de cem anos efetivado de uma maneira esplendorosa e ao mesmo tempo isolada do continente mãe.⁴⁴¹

O que temos a partir dessa experiência de colonização, é que ela resultou em um tipo de comportamento dos colonos que se expressou por meio de um certo desapego ao Velho Continente. O que se verificou é que no outro lado do Atlântico, os colonos passaram a

⁴³⁹ Esse lamento arendtiano reside na denominação que a autora lhe dá de “triste verdade da questão.” Tal demonstração significa que o fato da Revolução Francesa, embora tenha redundado em desastre, tenha feito História no mundo, ou seja, muitas mudanças políticas de caráter estrutural que aconteceu em outras regiões do mundo sofreram a influência dos acontecimentos revolucionários ocorridos na França. Diante disso, o que temos é a considerável marca da Revolução Francesa influenciando diversas partes do mapa político de nosso planeta. O que aconteceu foi que os ideais da Revolução Francesa se desdobraram por meio de acontecimentos políticos de caráter revolucionário, ocorridos em outras regiões do planeta; ao passo que a Revolução Americana, considerada pela autora como triunfalmente vitoriosa não conseguiu obter o mesmo êxito que a Revolução Francesa. Isso porque, enquanto a Revolução do Velho continente teve suas idéias alastradas pelo mundo, a Revolução do Novo Mundo permaneceu como um acontecimento caracterizado por uma importância quase que apenas local. (ARENDDT. *Da Revolução*, p. 45).

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁴¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 44.

conquistar tudo aquilo que precisavam para sobreviver e a partir daí, o resultado foi a fundação de uma nova pátria.

O que se percebe é que a fundação dos Estados Unidos da América se fez amparada no trabalho pela sobrevivência caracterizado pelo sentido de busca de enriquecimento, que acabou por provocar a mudança do mapa político do mundo do século XVIII. Do final do século XIX em diante, os norte-americanos tiveram que conviver com o que Arendt considera como tríplice investida traduzida na urbanização, na industrialização e na imigração em massa.⁴⁴² O resultado dessa tríplice investida é que os americanos a partir daí, não tiveram outra saída a não ser a de constituir uma nação e um país moderno e desenvolvido em termos de progresso.⁴⁴³ Mas essa relevância política e econômica da nova nação edificada no Novo Continente, caracterizada como fruto de um projeto de colonização bem sucedida, não bastou para que os feitos da sua Revolução fundadora pudessem conseguir influenciar o resto do mundo.

Para Hannah Arendt, esse desinteresse do resto do mundo pelos ideais da Revolução Americana é também considerado um tipo de esterelidade, ou seja, a influência da Revolução Americana, em termos de política mundial, possui um resultado caracterizado como de baixa fertilidade paradigmática. Essa esterelidade reside no fato de o interesse pelo pensamento e pela teoria política terem se esgotado logo após o momento em que a tarefa da fundação dos Estados Unidos foi realizada. A nossa autora realça que não houve interesse do resto do mundo pelo paradigma apresentado pelas teorias que fundamentaram a Revolução Americana. O resultado dessa esterelidade ou da baixa fertilidade paradigmática foi a maneira pela qual

⁴⁴² ARENDT. *Da Revolução*, 44.

⁴⁴³ O mito do progresso é rejeitado por Arendt no momento em que ele é equiparado com o desafio trazido pela categoria do novo. Sobre isso, comenta Françoise Collin: “La passion du nouveau, dans la pensée arendttenne, va de pair avec une récusation du mythe du Progrès. Car si le nouveau est lié à l’inattendu, le Progrès implique au contraire le développement linéaire fût-il exponentiel d’un modèle déjà présent. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l’idée moderne du Progrès interdit tout nouveau, car le progrès c’est la continuation et le développement d’un monde déjà défini, selon les mêmes schèmes.” (COLLIN. *Du privé et du public. Les Cahiers du Griff*, p. 57).

como as idéias da Revolução Americana foram recebidas por atores e espectadores de outras Revoluções que ocorreram em outras partes do mundo.⁴⁴⁴

É importante lembrar que a posição de Arendt a respeito da influência da Revolução Americana no estabelecimento de outras Revoluções no resto do mundo, no sentido de que ela teria sido estéril, em termos de receptividade, é motivo de discordância. De acordo com Isabel Andrade Maison, a Revolução Americana, no entanto, influenciou até mesmo a Independência do Brasil, contrariando a posição de Arendt. Essa comentadora de Arendt diz que “sua análise da revolução americana possibilita o esclarecimento das afinidades entre os objetivos, estratégias e concepções existentes entre os cidadãos que se comprometeram com um projeto de independência nos Estados Unidos e no Brasil.”⁴⁴⁵

Por outro lado, a autora acredita que houve por parte dos homens da Revolução Francesa um acentuado interesse teórico e de pensamento conceitual por pensadores⁴⁴⁶ e filósofos europeus, que contribuíram de forma decisiva para o seu sucesso mundial, com base no seu fim desastroso.⁴⁴⁷ Para Franco Venturi, “não é por acaso que a forma antiga e clássica

⁴⁴⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 175.

⁴⁴⁵ MARSON. Hannah Arendt e a Revolução: ressonâncias da Revolução americana no império brasileiro. In: DUARTE, LOPREATO e MAGALHAES (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 228. “Podemos reconhecer ressonâncias destes princípios na luta política e nos projetos que engendraram a independência do Brasil e caracterizaram o jogo parlamentar vivido nas primeiras décadas de vida da nação brasileira. Elas aparecem, com clareza, em inúmeras circunstâncias: por exemplo, nos protestos da Câmara do Recife, sistematizados por Frei Joaquin do Amor Divino Caneca quando da outorga da Constituição de 1824; em registros contemporâneos ou rememorativos da ‘revolução do 7 de abril de 1831’ data da abdicação do Imperador, mais particularmente nos escritos do comerciante e historiador inglês John Armitage, e dos políticos Teófilo Ottoni, Francisco Sales Torres Homem, o Timandro, e de Justiniano José da Rocha. E também nas restrições à centralização política e ao poder moderador apresentadas por Tavares Bastos, na década de 1870. Tais depoimentos seriam posteriormente retomados, por Joaquim Nabuco, Raimundo Faoro, e por Paulo Perira de Castro, para identificar uma fracassada ‘experiência republicana’ intentada particularmente durante o período regencial (1831-1840). Portanto, minha intervenção tem por objetivo abordar um possível diálogo entre a revolução americana – na leitura apresentada por Hannah Arendt – e situações vivenciadas no Brasil registradas em alguns destes depoimentos mencionados.” (Ibidem, p. 229 - 230).

⁴⁴⁶ Nesse caso, o Iluminismo absolvido pelos franceses e por outras nações, teria contribuído consideravelmente para o embasamento teórico que motivou a Revolução de 1789 e para outras que a sucederam. Obviamente, em contraposição ao feudalismo. É por isso que, para Franco Venturi: “Não há dúvida de que o iluminismo, ou certos aspectos dele, tornaram-se em um certo momento instrumentos de defesa e de ataque na luta contra a sobrevivência do mundo feudal, senhorial, medieval na França, na Itália, na Espanha e alhures. Também é verdade que esta função não foi sempre nem em todo lugar a tarefa do iluminismo.” (VENTURI. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, p. 4).

⁴⁴⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 175 - 176.

do pensamento republicano foi particularmente evidente na França, durante os últimos decênios do século, até se tornar explosiva durante a Revolução.”⁴⁴⁸

O fato de ter havido por parte da Revolução Francesa um maior interesse teórico dos seus fundamentos, não significa que a Revolução Americana não tenha se apoiado relevantemente em teorias políticas que a fomentaram. Parece que o divisor de águas dessa questão, encontra-se no fato da Revolução Americana já ter vivenciado na prática antes mesmo dela acontecer, o que a cultura política livresca anunciava em seus conteúdos. As teorias políticas que sustentaram as duas Revoluções do Século XVIII eram semelhantes, a diferença estava no fato de que em uma delas já se praticava o conteúdo dessas teorias e, em outra, o sentido contido nessas teorias não havia se concretizado. Sobre isso diz Hannah Arendt:

Uma certa desconfiança de generalidades históricas que tinham os fundadores da pátria, fazia parte, inegavelmente de sua herança inglesa, mas mesmo um conhecimento superficial de seus escritos mostra claramente que eles eram mais versados nos caminhos da “antiga e nova prudência” do que os seus colegas do Velho Mundo, e mais inclinados a buscar nos livros uma diretriz para suas ações. Ademais, os livros por eles consultados eram exatamente os mesmos que, na época, influenciaram as principais vertentes do pensamento europeu, e, embora seja verdade que a experiência real de ser um “participante do governo” fosse relativamente bem conhecida na América antes da revolução, quando os homens de letras ainda tinham de pesquisar o seu significado arquitetando utopias ou “rebuscando os arcanos da história antiga,” não é menos verdade que os conteúdos daquilo, que de um lado, representava uma realidade, e do outro, um mero sonho, eram simplesmente diferentes.⁴⁴⁹

Percebe-se que o apego aos fundamentos teóricos por parte da Revolução Francesa antes e depois de seus acontecimentos teve reflexos no mapa georevolucionário do mundo dos séculos XIX e XX. Para Hannah Arendt depois que a Revolução tornou-se uma das ocorrências de caráter comum na vida política dos diversos países e continentes, eles

⁴⁴⁸ VENTURI. *Utopia e Reforma no Iluminismo*, p. 53.

⁴⁴⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 175.

passaram a falar e a agir em nome das Revoluções Francesa, Russa⁴⁵⁰ e Chinesa. Aconteceu que essas diversas Revoluções não se entusiasmaram com a Revolução Americana no sentido de tê-la como referência teórica e prática para as suas ações. É como se os revolucionários desses países nunca tivessem ouvido falar sobre uma Revolução ocorrida na América do Norte. Esses revolucionários certamente conheciam o conteúdo da Revolução Americana, mas em termos de recepção, nunca a assumiram como paradigma para as suas ações. Nesse sentido, é como se eles nunca tivessem ouvido falar da Revolução Americana.

Um outro aspecto que acentua as diferenças ocorridas entre as Revoluções Francesa e Americana, repousa na questão social. As implicações da questão social referentes à fundação do corpo político merece nossa atenção.

Hannah Arendt remonta a Marx no momento em que ela se refere à questão social. Para ela, Karl Marx é o teórico da questão social quando salienta que “mais de meio século decorreu antes da transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *san-culottes*, e que a abdicação da liberdade em face dos ditames da necessidade, encontrasse o seu teórico.”⁴⁵¹ É por essa razão que a nossa autora, ao tratar da questão social no âmbito das Revoluções recorre a conceitos cunhados por Karl Marx. Eugênia Sales Wagner observa que para Hannah Arendt, Marx uma vez inspirado na Revolução Francesa passou a associar o evento revolucionário às necessidades do movimento histórico. Ela nos lembra que Marx foi considerado pela nossa autora como “o mais teórico que as revoluções jamais tiveram” e que era “muito mais interessado em História do que em política.” O autor de *O Capital* teria colocado em destaque a questão social, que por sua vez havia ocupado o palco da Revolução

⁴⁵⁰ David Watson nos lembra a ilogicidade do conceito de revolução permanente quando aplicado à Revolução Russa, considerando o fato desse evento ter se apegado à Revolução Francesa em detrimento da Revolução Americana. Para ele, “no caso da Rússia, e especialmente abordando o que é, para Arendt, o ilógico conceito de *revolução permanente*, os resultados são ainda mais catastróficos. Ao ater-se ao ‘curso dos acontecimentos’ da Revolução Francesa em detrimento dos *homens* da Revolução Americana, os bolcheviques teriam se tornado vítimas da ideologia e arquitetos do terror. O que eles aprenderam foi ‘história e não a ação’ (essa última discutida nos termos estritos de *A Condição Humana*): ‘foram iludidos pela história e se tornaram os bobos da história.’” (WATSON. *Hannah Arendt*, p. 96).

⁴⁵¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 49.

Francesa, em detrimento dos objetivos que deram início à mesma, que se encontravam voltados, na versão dos próprios revolucionários, para a fundação da liberdade.⁴⁵² Hannah Arendt compactua com Karl Marx a idéia de que “a razão pela qual a Revolução Francesa falhou em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que a liberdade e pobreza eram incompatíveis.”⁴⁵³

Devido ao propósito central desse nosso trabalho de pesquisa, não nos interessa aqui analisar o lugar que a teoria marxista relativa à questão social ocupa nas análises de Arendt. O que nos interessa nesse momento é que, em Arendt, a questão social constitui-se como um divisor de águas naquilo que se refere à fundação de um corpo político que concebe em seu interior a manifestação da liberdade política. Dito de um outro modo, a questão social teve implicações que mudaram os rumos das Revoluções Francesa e Americana e que possibilitou que houvesse diferenciação em cada uma delas.

Do ponto de vista de Hannah Arendt, o corpo político caracterizado pela liberdade política tem que apresentar em seu interior a possibilidade da participação dos membros nele envolvidos por meio de atos e palavras no âmbito do espaço público. Acredita a autora que uma vez que os homens estão presos à pobreza e à opressão, eles ficam amarrados ao campo das necessidades do corpo e por causa disso, eles ficam propícios e carentes por libertação. Isso, porque, para a autora “falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada.”⁴⁵⁴ Nesse caso, enquanto os pobres se preocupam em se libertarem das necessidades da vida biológica, não tem como eles se ocuparem com a liberdade no sentido de participação nos negócios públicos. De acordo com André Duarte, Hannah Arendt nunca teve a pretensão de reduzir o trabalhador ao plano da pura animalidade, ao contrário disso, o que Arendt procurava era que apesar do fato de todo homem ser necessariamente um *animal laborans*, ele pode se tornar algo que avance mais que

⁴⁵² WAGNER. E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*, p. 120.

⁴⁵³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 49.

isso. Por esse motivo, antes de exigirmos idealismo aos pobres, temos primeiramente de torná-los cidadãos. Mas, essa medida envolve mudanças de circunstâncias das vidas privadas desses pobres, para que eles possam realmente desfrutar do ‘público.’”⁴⁵⁵

Percebe-se que é no campo da questão social, por meio da diferenciação entre liberdade e libertação que a Revolução Francesa se diferencia da Revolução Americana. Essa diferenciação leva a nossa autora a lidar em suas análises sobre essas duas Revoluções com delimitação e separação conceitual. Esse comentário é compartilhado com Luca Savarino, que afirma que a análise comparativa dessas duas maiores Revoluções quando conduzida por Hannah Arendt se faz no campo da delimitação e da separação conceitual, confrontando o âmbito político com a esfera privada, bem como, a política com a economia. Savarino não deixa de comentar que o único caso de Revolução bem sucedida, aos olhos de nossa autora, foi exatamente aquela que não foi reconhecida como a melhor na maior parte das vezes.⁴⁵⁶ Esse, é o caso da Revolução Americana.

Se para Arendt, liberdade política, significa antes de tudo participação no corpo político, não se pode conceber um corpo político que seja caracterizado pela liberdade se não constar em seu interior a participação por meio de atos e palavras. A necessidade de libertação das amarras da pobreza não se compatibiliza com a participação política. Pelo viés da interpretação arendtiana, enquanto a liberdade se dá no campo da política, a libertação ocorre no campo das necessidades biológicas. Por essa via de interpretação, libertar-se da pobreza constitui um passo importante para caminhar em direção à conquista da liberdade política. Conquistar a libertação, constitui-se como um pré-requisito para se chegar à vivência efetiva da liberdade política.

⁴⁵⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 175.

⁴⁵⁵ DUARTE. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA (Org.). *Transpondo o Abismo: entre a Filosofia e a Política*, p. 68.

⁴⁵⁶ SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 102.

Em se tratando de contato com a pobreza, passamos a nos referir a algo que não se constitui como uma realidade presente na Revolução Americana. Hannah Arendt quer dizer com isso que, em termos de convivência com a pobreza, a Revolução Americana obteve sucesso, pois o mesmo não aconteceu com a Revolução Francesa. Por esse motivo, nossa autora nos adverte dizendo que “a razão do sucesso da primeira e do fracasso da última foi que o estado de pobreza estava ausente no cenário americano, mas presente em todos os lugares do mundo.”⁴⁵⁷ Tratava-se de um tipo de pobreza que não significava miséria e não se equiparava com a pobreza reinante na França. Por não pertencerem ao círculo dos miseráveis, os norte-americanos estavam libertos do campo das necessidades biológicas que a natureza nos impõe.⁴⁵⁸

Mas, a falta de pobreza sócio-econômica predominante na América do Norte, e que, portanto, é lembrada por Arendt, possui suas raízes na luta pela conquista da riqueza por parte dos colonizadores, que como ex-pobres da Europa tiveram como motivação atingir a meta de se enriquecerem em solo americano. Não é porque houve enriquecimento dos imigrantes europeus em terras do Novo Mundo, que podemos nos esquecer apoiando-se nas análises de Hannah Arendt da questão dos negros na América. Queremos dizer com isso, que para a nossa autora, a questão dos negros residentes na América não pode ser deixada de lado. Para ela, “a inexistência da questão social no cenário americano era, no final das contas, bastante ilusória, e a miséria abjeta e degradante estava presente em toda a parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 54.

⁴⁵⁸ A esse respeito, comenta Françoise Colin: “Le grand malheur de la révolution française – et de la plupart des révolutions contemporaines, sur lesquelles tranche la révolution américaine – c’est qu’ elle épuise tout son élan dans la résolution de la misère. Certes, pour permettre la fondation de la liberté, l’instauration d’une vie politique, il faut que les besoins soient satisfaits, mais cette satisfaction, selon Arendt, relève plus d’une gestion en quelque sorte technocratique que de l’initiative politique. Si l’un est un préalable de l’autre, ils ne sont cependant pas de même nature. Et la grande chance de la révolution américaine c’est de n’avoir pas dû d’abord gérer la misère. Car il n’y a de véritable espace de liberté qu’ une fois dépassée celle-ci.” (COLIN. *Du privé et du public. Hannah Arendt: Les Cahiers du Griff*, número 33, p. 50.).

⁴⁵⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 56.

A escravidão negra norte-americana não influenciou os homens da Revolução, no que tange à questão do sentimento da compaixão, isto é diferentemente de outras Revoluções no caso da Revolução Americana, a compaixão não desempenhou nenhum papel naquilo que diz respeito à motivação dos seus atores. Nota-se o quanto o escravo, e não o pobre, era totalmente desprezado pelos homens da Revolução Americana. O que se percebe, é que o escravo no caso do tratamento dado a ele pelos norte-americanos, não era levado em conta nem como pobre. É nessa perspectiva, que a questão de inclusão social do negro é tida por Hannah Arendt como algo que a faz lembrar a primeira relutância dos pais fundadores da República norte-americana em seguir o conselho de Jefferson no que diz respeito a abolição do crime de escravidão. A autora nos lembra que Jefferson acabou cedendo às pressões impostas por seus parceiros de fundação por razão de natureza prática. Mas Jefferson, continuou mantendo o seu senso político para dizer depois de ter visto a luta vencida: “Tremo quando penso que Deus é justo.” Nesse caso, ele não tremia pelos negros e nem pelos brancos, mas centrava a sua preocupação no âmbito do destino da República, porque ele tinha consciência que um dos seus princípios vitais fora violado ainda no seu início. Pois não era a segregação racial e a discriminação, independente das formas em que elas pudessem se apresentar, mas naquele momento o que estava em evidência era um crime original que pudesse se perpetuar na História dos Estados Unidos e que se encontrava na própria legislação racial.⁴⁶⁰ Viviam na América em meados do século XVIII, aproximadamente 400.000 negros e cerca de 1.850.000 brancos. Evidencia-se, então, que a escravidão negra não estava naquele momento enquadrada na questão social. Portanto, para os americanos, bem como para os europeus, a escravidão não fazia parte da questão social. Questões relativas aos direitos civis e à liberdade, eram tratados a partir da perspectiva dos homens brancos que se apresentavam como os únicos detentores dessas prerrogativas.

⁴⁶⁰ ARENDT. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 264 - 265.

O ambiente de prosperidade que tomou conta da população branca da América do Norte era tão forte que não foi considerado o fato de que a escravidão era uma questão de desigualdade social. Nas palavras de Arendt: “É como se a Revolução Americana tivesse se encerrado numa torre de marfim, na qual o tenebroso espetáculo da miséria humana e as vozes fantasmagóricas da pobreza abjeta jamais penetraram.”⁴⁶¹ A partir daí, percebe-se que a diferença entre a Revolução Americana e a Francesa no que tange ao aspecto da questão social é para Hannah Arendt uma questão relevante. Porque no caso atribuído às Treze Colônias, o que se assinala é que elas nunca foram avassaladas pela pobreza e essa situação foi substituída por uma “paixão fatal pelo enriquecimento rápido.” Foi essa paixão, que ao contrário do que ocorreu na França, tomou o lugar da necessidade e, conseqüentemente, constituiu-se como o caminho trilhado pelos Pais Fundadores da República. Ela diz que no caso da nação francesa, a liberdade ficou comprometida porque “o resultado foi que a necessidade invadiu o domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres.”⁴⁶²

Evidencia-se que a fundação do corpo político na América do Norte baseou-se na luta dos imigrantes pobres da Europa britânica que vieram para as terras do Novo Mundo inspirados na fundação da liberdade. Essa empreitada resultou no enriquecimento econômico e político desses imigrantes, porque o que os novos habitantes brancos da América almejavam e conseguiram foi se libertarem das amarras do campo das necessidades biológicas e fundar uma nova realidade política, situação bastante diferente da que aconteceu com a França. O que aconteceu no Velho Mundo foi o fato de que a França na época da Revolução, ainda estava presa ao campo das necessidades biológicas,⁴⁶³ conseqüentemente tinha que lidar com

⁴⁶¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 75.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 90.

⁴⁶³ As amarras da questão social implica sofrimentos, porque, devido à situação de miséria, as necessidades biológicas do corpo humano não são satisfeitas. A França é insistentemente lembrada por Arendt como o palco em que tudo isso aconteceu. Essa situação é lembrada por André Enegrén que diz: “Qué sucedió em Francia? ‘De entrada la Revolución Francesa se separó del camino de la fundación en razón dela presencia inmediata del sufrimiento’ la irrupción del sufrimiento en la escena revolucionaria, traducción de la urgente sollicitación del

os anseios de libertação das amarras da questão social. Por essa razão, enquanto o sonho da Revolução Americana se baseou na instituição da liberdade,⁴⁶⁴ a Revolução Francesa se prendeu ao sonho da libertação do homem.⁴⁶⁵ No entanto, a instituição da liberdade em terras do Novo mundo, não incluiu os negros em suas fileiras.

Quando se fala em questão social em termos da interpretação arendtiana, remonta-se diretamente à questão da liberdade política. Isso porque uma não se compatibiliza com a outra. Para se compreenderem os entraves que a questão social teve no âmbito da Revolução Francesa, torna-se necessário perceber que esse entrave não fez parte dos ditames dos homens de ação da Revolução Americana.

Portanto, temos também como um dos aspectos que diferenciam as duas Revoluções do século XVIII, a questão da liberdade política. Esse diferencial se evidencia quando ele é abordado por ela na perspectiva de que a liberdade política se consolidou notadamente de maneira mais presente na América do Norte. Arendt insiste em demonstrar esse diferencial quando salienta ao dizer que enquanto no Velho Mundo existiam homens que sonhavam com a liberdade pública, no Novo Mundo existiam homens que haviam saboreado a felicidade pública.⁴⁶⁶ Essa contraposição é relevante, e, é lamentável que a inclusão política do negro não ocorreu da mesma maneira que ocorreu com os brancos, em terras americanas.

proceso vital que somete a los hombres a lo que en ellos hay de biológico, ahogaría el impulso propiamente político de los hombres de 1789. En efecto, Saint-Just tenía mucha razón y ‘los *malheureux* son las potencias de la tierra’ pero la voz de la naturaleza, que lleva en ella ‘la fuerza viva del verdadero sufrimiento’, sigue siendo, precisamente, una fuerza incapaz de transformarse en poder político en el sentido de Arendt. Pretender con los *sans-culottes* la felicidad del pueblo por medio de los derechos a la vestimenta, a la alimentación y a la reproducción de la especie es optar por la simple liberación, la *liberty from* podríamos decir, que es solo una condición exterior de la libertad ganada por la fundación política, que es *liberty to*, libertad para la acción.” (ENEGRÉN. Revolución y Fundación. *Nueva Sociedad*, p. 59).

⁴⁶⁴ A fundação da liberdade política na América do Norte, situação que representou a vitória do político sobre o social, é um fator de contribuição para o entendimento do conceito de Revolução. Berenice Cavalcante nos adverte sobre isso, dizendo: “Para ela, a Convenção Jacobina assinala o momento de emergênciada ‘questão social’ no mundo moderno, isto é, da politização do tema da pobreza. Esta afirmação reforça e fundamenta o argumento anterior, acerca do impasse entre *liberdade e necessidade*, pois jacobinos e *sans-culottes* não teriam feito jamais do que um movimento de ‘libertação,’ que de forma alguma se confundiria com a fundação da liberdade.” (BIGNOTTO & MORAES. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, p. 181).

⁴⁶⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 111.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 113.

O que se compreende em Hannah Arendt por liberdade política, é a que acontece no campo da ação humana, que se dá na esfera do mundo prático, ou seja, ela ocorre no espaço público. Em termos de liberdade política, a América do Norte experimentou um tipo de pragmatismo da liberdade.⁴⁶⁷ Torna-se necessário afirmar que aquilo que na França se desejava, na América do Norte já se tratava de uma realidade sem volta. A esse respeito salienta Hannah Arendt:

O que na França era uma paixão e um “gosto,” na América era nitidamente uma experiência, e a pragmática americana que, especialmente no século XVIII, falava de uma “felicidade pública,” enquanto os franceses se referiam a “liberdade pública,” mostra com propriedade essa diferença. A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um ônus, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento que não usufruíam em nenhum outro lugar.⁴⁶⁸

Podemos a partir daí, perceber que no caso da realidade política dos norte-americanos, a felicidade pública era a prática da liberdade pública ou política, ou seja, os habitantes do Novo Mundo experimentaram o sabor da participação na gestão dos negócios públicos.⁴⁶⁹ Em

⁴⁶⁷ O destaque do político sobre o social como resultado dos acontecimentos da Revolução Americana em relação à Revolução Francesa é comentado por André Enegren da seguinte maneira: “ Los acontecimientos tomaron un giro muy diferente en América, donde la ambición primitiva de los padres fundadores era ciertamente de orden político; en el centro de su análisis Arendt coloca el tema de esta *pursuit of happiness* que Jefferson incluyó, inesperadamente, en el lugar de la propiedad entre los derechos enunciados en la Declaración de Independencia. Pero no es la extravagancia de este derecho indefinible y sobre el cual parece imposible legislar lo que la retiene, ya que ella lo interpreta muy resueltamente en el sentido de esa felicidad *pública* que la América pre-revolucionaria había experimentado por la participación espontánea de los colonos en los asuntos públicos. Basándose en tal interpretación, Arendt cita, entre otros, un texto de Adams que refleja perfectamente su propio punto de vista sobre la felicidad de la acción: ‘Todo individuo es estimulado ardentemente por el deseo de ser visto, oído, discutido, aprobado y respetado por el círculo de personas que lo rodea y que él conoce’” (ENEGRÉN. *Revolution y fundación. Nueva sociedad*, 1994. p. 61).

⁴⁶⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 95.

⁴⁶⁹ É importante observar no trabalho de Hannah Arendt a questão da relação entre os aspectos políticos e temporais da liberdade, situação lembrada por Alan Keenan da seguinte maneira: “One of the central difficulties that confronts Arendt’s theory of freedom (as well as any analysis of it), however, is the tension that exists within her work between the temporal and the political aspects of freedom. Arendt’s political theory, in its essence a theory of freedom, is deeply indebted to her understanding of time as radically open to new possibilities; yet politics for her is clearly not only a matter of time. This tension becomes particularly acute when the issue at hand is the foundation of political bodies, or the constitution of the political realm itself. If the political is valuable for Arendt as the space for, or the mode of, the appearance of freedom, which is itself inseparable from a particular aspect of time, then the act of founding the political ‘realm’ must be consistent with that free temporality. But the political realm needs the stability of foundations precisely because freedom cannot simply be left up to time; for freedom to be active and effective as a force in the world, it requires the *continuous*

termos referentes à realidade política francesa, o que se evidencia é que havia o desejo e a paixão pela felicidade pública. Mas entre os franceses, o curso das coisas paravam na esfera do desejo, isto é, elas não chegaram a se constituírem em uma realidade que viesse a fazer parte do corpo político almejado pelos revolucionários.

É por isso, que Hannah Arendt afirma que John Adams, em boa medida demonstrou-se ousado. Tratava-se de uma certa ousadia para mostrar muitas vezes que o povo americano comparecia às assembleias municipais, participava das discussões das deliberações e das tomadas de decisões. Nessa perspectiva, os habitantes do Novo Mundo estavam unidos pelo interesse público da liberdade, porque conseguiram efetivá-la por meio da fundação de um novo corpo político.

Mas para a nossa autora “comparada a essa experiência americana, a preparação dos *hommes de lettres* franceses que haveriam de fazer a revolução, foi exatamente teórica.”⁴⁷⁰ Nesse caso, aquilo que na França, não passou de uma teoria, na América tornou-se uma prática do novo corpo político. Pois, diferentemente da França, a Revolução Americana no âmbito de seu novo corpo político, soube como criar uma instituição que pudesse comportar no seu interior a formação pública de opiniões. Porque, para a autora, essa liberdade política baseada na opinião foi descoberta tanto pela Revolução Francesa como pela Revolução Americana, mas apenas essa última soube manter a manifestação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República que ela criou.⁴⁷¹

O que temos no âmago dessas análises é a explicitação de que a diferença mais óbvia e mais decisiva entre as Revoluções do século XVIII consiste em que, por um lado, a herança histórica da Revolução Americana foi a “monarquia limitada,” porquanto, – a Inglaterra já possuía o exemplo da experiência de uma monarquia limitada pelo Parlamento. E por outro

support of political *foundations*.” (KEENAN. Promises, promises: The abyss of Freedom and the loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, p. 298).

⁴⁷⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 96.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 182.

lado, a Revolução Francesa herdou um Absolutismo que segundo a autora, aparentemente remontava aos séculos do início do Império Romano.⁴⁷²

O Absolutismo francês se pautava na *potestas legibus soluta*, ou seja, na idéia de que a pessoa do rei se constituía como a fonte de todo o poder que se encontra sobre a Terra. As leis no contexto do Absolutismo, dependiam da vontade do rei. No caso norte-americano, não havia nenhum *potestas legibus soluta*, isto é, não existia nenhum poder isento de leis.⁴⁷³ Luca Savarino nos adverte que diferentemente da Revolução Americana que nasceu da luta contra uma monarquia constitucional, o Absolutismo foi uma herança que fortemente pesou no curso da Revolução Francesa. As conseqüências disso foi que esta Revolução não conseguiu romper com os conceitos inerentes à tradição do poder e da autoridade do período absolutista. Tanto que, do ponto de vista estritamente político, Arendt, realça que o erro fatal da Revolução Francesa foi o de ter elevado juntamente com Sieyes, a soberania da nação ao posto que antes era ocupado por meio do príncipe absoluto.⁴⁷⁴

A nossa autora salienta que em relação ao conflito entre o rei e o parlamento, as conseqüências tanto na França como na América foram completamente diferentes. Esse conflito residia na natureza diferenciada que compunha a configuração dos corpos políticos de ambos os lados do Atlântico. O corpo político criado na América seguiu o fio do viés do republicanismo moderno, diferentemente do corpo político inglês que se apresenta caracterizado pela monarquia limitada pelo poder do parlamento. O que aconteceu na América foi a fundação de uma República que contou com a conseqüente renúncia da lealdade dos colonos no âmbito de suas relações com o rei. No momento em que a América rompeu os laços de lealdade com a coroa britânica não houve um colapso político. Porque, quando isso aconteceu, a América do Norte conseguiu sobreviver enquanto nação, por meio de uma estrutura organizacional de um corpo político inteiramente novo. Quando eclodiu a

⁴⁷² ARENDT. *Da Revolução*, p. 124.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 125.

Revolução Americana a Europa não conhecia nenhum tipo de corpo político que se diferenciava daqueles baseados no modelo do Estado-Nação, fosse ele absolutista ou de uma monarquia constitucional de natureza limitada como no caso da Inglaterra.⁴⁷⁵

O grande evento que ocorreu na América do Norte do século XVIII ficou reconhecidamente considerado de maneira plausível por Hannah Arendt por ele ter resultado na criação de um corpo político novo nas terras do Novo Mundo, localizadas no outro lado do Atlântico. Sobre isso, declara a nossa autora:

Do ponto de vista estrito, não havia corpos constituídos em nenhuma parte do Velho Mundo. O próprio corpo político já era uma inovação nascida das necessidades e do engenho daqueles europeus que decidiram deixar o Velho Mundo, não apenas para colonizar um novo continente, mas também com o propósito de instituir uma nova ordem mundial.⁴⁷⁶

Evidencia-se que a ousadia das massas de imigrantes vindos da Europa resultou numa estrutura política nova, ou seja, criou-se um corpo político com características bem diferentes daqueles que o Velho Mundo conhecia.

Com o advento da Independência política dos habitantes do Novo Mundo, eles não tiveram que conviver com o caos administrativo, pois eles já haviam se acostumados com a experiência de auto-governo no dia-a-dia político das colônias. O que se percebe, é que os novos habitantes da América já haviam se constituídos, enquanto sociedade, por meio de uma organização política caracterizada como capaz de sustentar as necessidades ligadas à construção de uma nova pátria. Essa criação nova surge por meio do viés da participação política. A partir daí, os americanos passaram a assentar num poder que residia neles próprios.

⁴⁷⁴ SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 102.

⁴⁷⁵ Sobre isso, diz a autora: “O que aprendi naqueles primeiros anos, entre a imigração e a naturalização, acabou por representar mais ou menos um curso autodidata sobre a filosofia política dos Patronos Fundadores, e o que me convenceu foi a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos estados-nação europeus, com suas populações homogêneas, seu sentido orgânico de história, sua divisão mais ou menos nítida entre classes, sua soberania nacional e sua noção de uma razão de Estado.” (ARENDR. *O Grande Jogo do Mundo*. In: ABRANCHES (Org.). *A Dignidade da Política*, p. 169 - 170).

⁴⁷⁶ ARENDR. *Da Revolução*, p. 145.

Em termos de herança histórica, a Revolução Francesa deparou-se com uma realidade distinta daquela que a América do Norte já conhecia. Essa situação que demonstra a diferença em termos de herança histórica entre as duas grandes Revoluções encontra sustentação na afirmação de Arendt: “de fato, a ruptura entre o rei e o parlamento lançou toda a nação francesa num estado de Natureza.”⁴⁷⁷

Para Hannah Arendt, os norte-americanos foram bem sucedidos por construírem uma História política distante do absolutismo, por outro, os franceses uma vez que estavam diante da ruptura do rei com o parlamento, depararam com as seguintes conseqüências: a dissolução automática da estrutura política do país e a destruição dos laços de heranças feudais entre seus habitantes.

Enquanto na América, os colonos não haviam deparado com nenhum tipo de corpo político nascido naquelas terras e que precedesse à fundação de uma estrutura política nova, no Velho Mundo ocorreu que o poder que antes estava concentrado nas mãos do rei, com advento da Revolução, tratava-se de um tipo de poder que passou então a residir no povo. Ao compreender que o poder encontra-se no povo, ele foi concebido como uma força natural que por meio da Revolução se viu no direito de arrasar com todas as instituições do *Ancien Regime*. Nesse caso, diferentemente da América do Norte, coube à França ter que viver com o desafio de lidar com a fundação de um novo corpo político em meio a um ambiente historicamente influenciado pelo absolutismo.

Há um outro aspecto a ser considerado no âmbito das diferenças entre as duas Revoluções do século XVIII. Trata-se do aspecto da conquista de direitos civis por parte de ambas as Revoluções. No caso da América do Norte, o novo governo nunca restringiu os direitos civis. Essa situação analisada pelo ponto de vista apresentado por Hannah Arendt, diz que por um lado teria logrado o êxito da Revolução Americana, sendo que por outro seria o motivo por onde a Revolução Francesa teria fracassado. Em outras palavras, o que significou

⁴⁷⁷ARENDR. *Da Revolução*, p. 145.

sucesso para os americanos em termos de conquistas de direitos civis, teria sido fracasso para os franceses ainda na tarefa da fundação.⁴⁷⁸

A “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” desempenhou um papel importante no curso da Revolução Francesa. Esses direitos se constituíram como o próprio fundamento do governo legal. Em se tratando de direitos do homem e do cidadão, existem diferenças no que tange às duas Revoluções do século XVIII. A Declaração de que “todos os homens nascem iguais” no caso da França, é repleta de implicações revolucionárias. Tais implicações se justificavam como necessárias porque a Revolução Francesa se fez no interior de um país que naquela época ainda possuía estruturas feudais em sua organização política e social.⁴⁷⁹ Devido à influência da estrutura feudal, tradicionalmente dizer que “todos os homens nascem iguais” não podia soar bem em uma sociedade dividida por estamentos, onde a nobreza detinha privilégios que o povo não usufruía. O que impedia o povo de ter os privilégios que só existiam de posse da nobreza, era o fato das pessoas não terem nascido em famílias nobres. A condição social de todas aquelas pessoas que viveram no contexto do feudalismo era, conseqüentemente, determinada pelo viés do nascimento. Nesse caso, quem nascesse pobre não poderia ser nobre. Na interpretação de Hannah Arendt, há de se destacar que existe uma diferença de ênfase no que diz respeito à convicção em torno da idéia de que “todos os homens nascem iguais.” Evidencia-se que, enquanto na França, a idéia de que todos os homens nascem iguais se deu em meio a uma herança histórica de influência feudal, nos Estados Unidos, a ênfase dada a esse princípio era outra. Hannah Arendt confirma isso, dizendo:

Há a diferença ainda mais significativa na ênfase relativa ao único aspecto absolutamente novo na enumeração dos direitos civis, que foi a confirmação solene de

⁴⁷⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 107.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 118 - 119.

que esses direitos, a partir de agora, eram direitos de todos os homens sem se levar em conta a pessoa ou o lugar de seu nascimento.⁴⁸⁰

Evidencia-se que na América a declaração dos direitos civis ocorreram em um ambiente que não possuía a influência do feudalismo que por sua vez levava em conta a necessidade de associar os direitos dos homens à condição social herdada por via do nascimento.

Percebe-se que o que os norte-americanos fizeram foi garantir os direitos civis de igualdade entre os homens naquilo que diz respeito à constituição do corpo político, ou seja, para eles “todos os homens devem viver subordinados a um governo constitucional ‘limitado’”⁴⁸¹ num contraponto à herança medieval, a proclamação dos direitos humanos na França “significou literalmente, que todos os homens, pelo simples fato de haverem nascido, tornavam-se detentores de certos direitos.”⁴⁸²

E por último, no campo das diferenças entre as Revoluções Francesa e Americana, o aspecto que reside na maneira como a Constituição foi elaborada no âmbito de cada uma delas, constitui-se como algo relevante para ser levado em conta em nossas análises.

No Velho Mundo apostou-se na elaboração de uma Constituição a partir de uma assembléia central. Mas, no Novo Mundo a situação foi diferente, porque:

O que Madison propôs a respeito da Constituição Americana, isto é, fazer provir sua “autoridade geral [...] inteiramente das autoridades subordinadas,” repercutiu apenas, em escala nacional, o que fora feito pelas próprias colônias ao constituírem seus governos estaduais. Os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que esquematizaram as constituições dos governos estaduais, fizeram sua autoridade promanar das várias jurisdições subordinadas e devidamente organizadas – distritos, municípios, comarcas; conservar intacta a fonte de sua autoridade.⁴⁸³

⁴⁸⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 119.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 119.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 132.

O que temos a respeito do exemplo norte-americano de elaboração da Constituição é que esse processo se realizou por meio de uma metodologia de participação que se processou de baixo para cima. Numa situação contrária, tivemos a elaboração da Constituição Francesa que se apoiou em assembleias centrais. Por essa razão, não tinha como o resultado se apresentar de maneira diferente.

No caso norte americano, os Pais Fundadores tiveram sucesso em suas empreitadas no que tange à elaboração de uma Constituição vinda dos auto-governos das colônias e devido a isso, tiveram a seu favor a fundação de um novo corpo político suficientemente estável. Essa estabilidade provinha da própria Constituição, que se fez como referência “adorada” pelos novos habitantes do Novo Mundo.⁴⁸⁴

A Constituição possui o papel de tornar durável no tempo o enraizamento da fundação do corpo político. Enfatizaremos essa questão na última parte desse nosso trabalho.

3.3- Semelhanças existentes no processo de Fundação do Corpo Político no interior das Revoluções

Se por um lado, vimos que existem muitas diferenças entre o evento revolucionário norte-americano e o francês. Por outro, podemos demonstrar que há semelhanças que nos ajudam a entender como acontece a fundação do corpo político no âmbito das duas Revoluções do século XVIII. Analisadas através do olhar de Hannah Arendt, essas semelhanças apresentam pontos de aproximação entre os dois eventos revolucionários ocorridos nos dois lados do Atlântico.

Diante disso, em termos arendtianos, primeiramente, podemos voltar nossa atenção para o aspecto da herança histórica no que diz respeito àquilo que se apresenta como fator de semelhança entre essas duas grandes Revoluções.

Para Hannah Arendt, tanto a Revolução Francesa quanto a Americana, foram protagonizadas em seus estágios iniciais por homens que se encontravam solidamente convencidos de que antes de tudo teriam que embarcar na tarefa de restaurar uma antiga ordem de coisas que o despotismo dos monarcas absolutos e os abusos dos governos coloniais violaram.⁴⁸⁵ No desdobramento das ações, o que seria uma restauração, transformou-se em uma Revolução. Esse foi o destino herdado da herança histórica que os revolucionários dos dois lados do Atlântico tiveram que enfrentar. Os atores do evento revolucionário tiveram que lidar com a imprevisibilidade e com o indeterminismo da ação.

Um outro aspecto a ser levado em conta no que tange à questão das semelhanças entre as Revoluções Americana e Francesa, é o aspecto da busca pela instauração da liberdade política. Vimos em páginas anteriores que a liberdade política teve conotações práticas de maneiras diferenciadas no tocante às duas Revoluções, ou seja, os caminhos que essas Revoluções trilharam dependeram muito de como a liberdade política se fez presente em cada uma delas. Entretanto, mesmo que a questão da liberdade política tenha levado as duas Revoluções para caminhos divergentes, numa coisa, ainda durante o curso inicial do fenômeno revolucionário, elas se convergem. O ponto de encontro entre ambas nessa questão reside no interesse apaixonado que elas tiveram pela liberdade pública.⁴⁸⁶ Nesse caso, vivenciando ou não a liberdade, o interesse pela sua efetivação no âmbito público, foi algo comum entre as duas Revoluções ocorridas em lados diferentes do Atlântico.

Percebe-se que, em termos arendtianos, independentemente do sucesso ou do fracasso referentes às Revoluções Americana e Francesa, mesmo que circunstâncias e acontecimentos as conduzissem para caminhos diferentes, num aspecto os norte-americanos teriam concordado com Robespierre no que se refere àquilo que era considerado o objetivo maior da

⁴⁸⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 159.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 94.

Revolução: a constituição da liberdade.⁴⁸⁷ Liberdade para se livrar das taxações britânicas, no caso dos colonos americanos, liberdade frente ao poder do absolutismo, no caso dos franceses. De uma forma ou de outra, a fundação dos corpos políticos de ambas as Revoluções seriam motivadas pela fundação da liberdade.

O caráter político da liberdade almejada pelos homens das Revoluções dos dois lados do Atlântico foi se pautando em alguns elementos como a exemplo da opinião. Esse tipo de liberdade que vai se configurando como uma liberdade política, que vai além do desejo de derrubar o rei absolutista e a imposição por meio de taxação, é uma categoria que por ser política implica no uso da opinião. É por esse motivo que Hannah Arendt afirma que “a opinião foi descoberta tanto pela Revolução Francesa quanto pela Revolução Americana.”⁴⁸⁸ A opinião como um elemento inerente à liberdade, era almejada pelos franceses revolucionários que tinham no fator absolutismo a confirmação política da negação da opinião e a adesão à obediência. É característico do comportamento dos tiranos do absolutismo buscar amparo na obediência. Essa atitude não deixa de ser uma forma de consolidação do apoio ao seu despotismo. É por esse motivo, que Arendt declara que “em política, obediência e apoio acabam sendo a mesma coisa.”⁴⁸⁹ Anne Amiel comentando Hannah Arendt, afirma que as duas Revoluções foram responsáveis pela descoberta do papel da opinião, até porque, descobri-la foi necessário, pois nela se baseia qualquer governo. A opinião aparece, devido também à crise aberta pela recusa da obediência, isso porque em política, por não ser uma ‘creche,’ nesse caso, obediência e apoio são a mesma coisa.⁴⁹⁰

No caso da Revolução Americana, a opinião foi muito importante. Sua relevância repousa no fato dela passar a ser assumida no âmbito das experiências das assembleias de deliberação das colônias. No que diz respeito ao padrão da criatividade da Revolução

⁴⁸⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 113.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p.182.

⁴⁹⁰ AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 116.

Americana ela “soube como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República.”⁴⁹¹ É nessa perspectiva que os americanos conseguiram manter um espaço de manifestação desse tipo de opinião. Mesmo que a questão da criação de espaços duradouros de manifestação de opinião na França tenha redundado em fracassos, era essa opinião que se constituía comprovadamente em interesse inicial que foi capaz de perpassar o desenvolvimento do processo de encaminhamento das duas Revoluções.

Um outro aspecto a ser considerado relevante no conjunto das semelhanças que envolveram o desenrolar das Revoluções Francesa e Americana foi a forma de governo pela qual ambas optaram. A fundação de uma República constitui-se em ambos os governos revolucionários a verdadeira meta.⁴⁹² Considerando que essa meta não foi pleiteada pela França antes de 1792, ou seja, nos seus estágios iniciais, optou-se por um governo de monarquia constitucional. Em outros termos, o republicanismo foi a forma de governo almejada pelos homens das Revoluções do Velho e do Novo Mundo, mesmo que essa não tenha sido a opção primeira da França. A monarquia era a forma de governo que compunha a realidade do corpo político da Inglaterra e se tratava de uma monarquia limitada pelo parlamento. No caso da França, o que existia era uma monarquia notadamente absolutista. Evidencia-se a partir daí, que é no âmbito das duas Revoluções que se pretendeu a substituição da forma monárquica de governo pelo republicanismo, mesmo que em momentos diferentes. Portanto, a origem de tornar possível a fundação de corpos políticos republicanos foi uma realidade comum ao universo das duas Revoluções do século XVIII, não deixando de realçar que a primeira opção de forma de governo da França não foi republicana.⁴⁹³ As Revoluções deixaram em evidência o antagonismo entre Monarquia e República, como salienta Hannah Arendt:

⁴⁹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 182.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 113.

No entanto, o ponto a destacar é que ambas as revoluções foram rapidamente levadas a uma insistência no estabelecimento de governos republicanos, essa insistência, justamente com o novo e o violento antagonismo entre monarcas e republicanos, originou-se diretamente das Revoluções.⁴⁹⁴

Foi dessa maneira que os homens das Revoluções Francesa em plena harmonia com os princípios da Revolução Americana depositaram no povo a fonte do poder e da origem das leis.⁴⁹⁵ Nessa perspectiva, o povo assumiria o lugar que antes era ocupado somente pelo rei. Na América do Norte a opção pela República ocorreu desde o início com a Declaração da Independência e na França em agosto-setembro de 1792. Foi devido a esse motivo, que os revolucionários escolheram fundar um corpo político que em seu interior o povo fosse capaz de se constituir como fonte da condução do poder e da origem das leis necessárias ao funcionamento dos negócios públicos. É por essa razão que Arendt nos adverte sobre algumas semelhanças encontradas entre as Revoluções Americana e Francesa naquilo que se refere à origem do poder.

Quanto à origem do poder, Hannah Arendt nos adverte por meio da convicção de que a fonte e a origem do legítimo poder político residente no povo constitui-se como um *dogma* assumido pelas duas Revoluções dos dois lados do Atlântico. Essa concordância entre ambas não se fazia somente no que tange à aparência. Na França do *Ancien Regime – le peuple* não fazia parte do corpo político até então constituído, pois o que existia no Velho Mundo, nesse sentido, é que o pertencimento a “corpos constituídos” somente era possível por via de privilégios, nascimento e ocupação.⁴⁹⁶

Revolucionários norte-americanos e franceses depararam com o desafio de como alcançar a autoridade da lei maior, ou seja, da Constituição da qual todas as leis derivam. É

⁴⁹³ Eric J. Hobsbawm afirma que “a constituição de 1791 rechaçou a democracia excessiva com um sistema de monarquia constitucional baseado num direito devoto dos ‘cidadãos ativos,’ reconhecidamente, bastante amplo.” (HOBSBAWM. *A Revolução Francesa*, p. 31-32).

⁴⁹⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 107.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 125.

esse o problema que movimentou os ânimos dos homens das duas Revoluções na tentativa de buscar uma fonte de autoridade vindo de uma posição de caráter transcendental.⁴⁹⁷ “E com esse problema, que apareceu como necessidade urgente de um absoluto, os homens da Revolução Americana se envolveram da mesma forma que seus colegas da França.”⁴⁹⁸

Para Luca Savarino, tais Revoluções, quando, na tentativa de instaurar um novo início, elas assinalaram o reaparecimento por meio de vestes diferentes do antigo problema do absoluto, ou ainda, na dificuldade encontrada de lidar com a novidade da fundação, não restou outra alternativa para os revolucionários a não ser a de recorrer a antigas fórmulas do passado. Dessa maneira, o antigo problema do absoluto seria convocado para tentar solucionar os impasses e as ambigüidades que o processo de secularização de maneira inevitável colocava para o homem moderno.⁴⁹⁹

Em se tratando da Revolução Francesa, Arendt nos apresenta o comportamento do líder Robespierre frente à questão da necessidade de um respaldo de autoridade superior à realidade imanente. O que ele almejava era se apoiar numa âncora que pudesse dar legitimidade à autoridade do novo corpo político. Nesse sentido, a divindade por se encontrar situada numa dimensão superior, seria a âncora que apoiaria a própria autoridade de Robespierre. Suas ações precisavam, naquele contexto, de legitimação.

Para a nossa autora, trazer à tona a necessidade de introduzir deuses no âmbito do corpo político, tratava-se de uma atitude caracterizada por um tipo de desespero. No caso francês, era como se Robespierre estivesse pretendendo frear o processo revolucionário que até então, já se encontrava como algo incontrolável.⁵⁰⁰ Nessa situação, temos de maneira

⁴⁹⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 144.

⁴⁹⁷ Retomamos mais uma vez ao tema da religião com o objetivo de focar o quanto a busca do absoluto para legitimar o poder e as leis, foi uma tarefa pleiteada pelos atores das duas Revoluções analisadas por Arendt. Não queremos lidar com repetições de conceitos e de análises em torno do tema da religião. Nosso propósito nesse momento, é realçar o quanto a questão do absoluto foi fator de semelhança entre as duas Revoluções que ocorreram no Velho e no Novo Mundo.

⁴⁹⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 148.

⁴⁹⁹ SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 102.

⁵⁰⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 148.

evidente a marca da irreversibilidade da ação revolucionária, ou seja, naquele momento os acontecimentos revolucionários já haviam se desdobrado por meio de acontecimentos inesperados. Nesse contexto, o que se percebe, é que a categoria da natalidade enquanto inerente aos homens de ação da Revolução Francesa, estava fazendo a demonstração de que agir é cair no abismo da liberdade e, que conseqüentemente, tal atitude era capaz de provocar o surgimento de uma nova ordem das eras – *a novus ordo saeculorum*.

Em meio ao desafio apresentado pela ação incontrolável, esse apelo ao transcendente assumido por Robespierre e intitulado por ele de “Legislador Imortal,” parece não ter funcionado conforme suas pretensões. Aos olhos interpretativos de Hannah Arendt, o fracasso dessa empreitada resultou em um grande ato de ridicularidade ou até mesmo numa situação patética para aqueles que compareceram às cerimônias iniciais, como também para as gerações posteriores a esses fatos. Para Arendt, essa atitude do líder revolucionário francês se apresentou como algo compensado ao desprezo anunciado por Lutero e Pascal ao “deus dos filósofos.” Para ela, era é como se esse “deus dos filósofos” tivesse tomado a decisão de revelar-se finalmente por meio de um disfarce de palhaço de picadeiro.⁵⁰¹

Também em termos de Revolução Americana, o espetáculo da busca de um absoluto que respaldasse a legitimação da fonte do poder e de autoridade do novo corpo político não deixou de ser apresentado por alguns de seus personagens. Tratava-se de homens da Revolução Americana que marcaram a sua História com intervenções referentes ao papel do absoluto na questão da legitimação do poder, da origem das leis e da autoridade do novo corpo político. Um desses homens lembrado por Hannah Arendt, é John Adams que de acordo com ela se referiu ao transcendente, isto é, ao Ser Supremo denominando-o de Legislador do Universo. Adams dizia que existem direitos anteriores a todos os governos da Terra que emanam desse Legislador do Universo. Para mostrar a pertinência dessa sua afirmação John Adams baseou-se no argumento de que “era opinião geral das nações antigas que apenas a

divindade podia desempenhar o importante ofício de dar as leis aos homens.” Segundo Arendt, nessa assertiva evidencia-se o equívoco de John Adams, pois parece que ele havia esquecido que nem a Antigüidade romana e nem a grega jamais se perturbaram com isso, ou seja, a tradição legisladora greco-romana não se baseava na inspiração divina para que ela pudesse com isso se legitimar.⁵⁰² Para a autora, a própria noção de que a lei deve implicar em ter um legislador fora e acima das leis não se constituía como uma característica típica da Antigüidade. Pois nesse período da História, depositava-se na figura do tirano o fato dele ser o personagem que impunha as leis ao povo, às quais ele se submetia. Nesses momentos da História, não era cabível a idéia de um Legislador que se colocasse acima dos homens. Dessa busca de um absoluto para fins de legitimação da autoridade e do poder, bem como da origem das leis no corpo político, nem Jefferson, enquanto personagem importante da Revolução Americana, escapou desse tipo de tentação. Tanto que, na solenidade de Declaração de Independência das Treze Colônias, Jefferson se referiu “as leis da Natureza e ao Deus da Natureza.”⁵⁰³

Em meio à busca do absoluto que foi encadeada por homens de ação das Revoluções, Arendt destaca no campo da teoria política as idéias de Montesquieu que se apresentaram como um contraponto a essa questão. Dito de um outro modo, o recurso à esfera do absoluto para legitimar a fonte e a origem do poder, não encontrou respaldo na teoria das idéias políticas de Montesquieu, devido ao fato de que:

⁵⁰¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 148.

⁵⁰² Margaret Canovan comenta que tanto para os gregos, quanto para os romanos, a concepção de lei jamais buscava legitimidade na esfera transcendental e que Montesquieu no contexto da tradição ocidental compreendeu a concepção romana de leis baseada nas relações entre as pessoas. Por isso, ela nos alerta: “Greek and Roman understanding of law were very different, but both of them were concerned with relations between people rather than with some transcendent source of authority. *Nomos* in Greek meant something man-made rather than natural, and referred to the boundaries that hedge in and limit human activities, thereby providing some stability amid the endless flux of human affairs. The Roman *lex*, while quite different, is equally mundane and spatial, having originally meant a relationship, an agreement or alliance between different parties. Within the Western tradition, only Montesquieu had understood and revised this Roman conception by describing laws as ‘rappors.’” (CANOVAN. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, p. 220 - 221).

Isso está intimamente relacionado com o fato de que apenas Montesquieu usou a palavra “lei” no seu sentido estritamente romano definindo-a, logo no primeiro capítulo do *Espirit des loi*, como o *rapport* a relação subsistente entre entidades diferentes. É certo que ele também presume a existência de um “Criador e Mantenedor” do universo, e que ele também fala de um “estado de Natureza” e de “leis naturais,” mas os *rapports* que subsistem entre o Criador e a criação, ou entre os homens no estado de natureza, não são mais do que “regras” ou *rigles* que definem o governo do mundo, e sem as quais o próprio mundo não existiria. Por conseguinte, nem as leis religiosas, nem as leis naturais constituem, para Montesquieu uma “lei maior,” no sentido estrito, elas não passam de relações existentes que preservam os diferentes estados do Ser.⁵⁰⁴

Evidencia-se a partir das abordagens feitas por Montesquieu, que ele não despreza a existência de Deus. Mesmo assim a fé não faz dele um teórico que necessita recorrer à idéia de uma lei maior ou de um absoluto que se apresenta acima dos legisladores. Por essa via de interpretação, Montesquieu mantém a ligação com o fio da tradição da Antigüidade Romana, assumindo o seu entendimento a respeito da lei no sentido de *lex*. Trata-se da conexão íntima que se caracteriza como algo que relaciona duas coisas. Uma vez analisada pelo viés da tradição romana, a lei se estabelece como ponte que faz ligação entre duas coisas e dessa maneira ela se apresenta como relativa por natureza e por causa disso não depende de nenhuma autoridade superior.⁵⁰⁵

Ora, de onde teria vindo a necessidade dos fundadores de tomar a atitude de se amparar em um Ser Supremo ou Superior que pudesse dar respaldo à fonte e à origem do poder, das leis e da autoridade do corpo político? Para Hannah Arendt, as causas dessa necessidade repousam na herança do absolutismo que, por sua vez, herdou a tradição do contexto medieval que se caracterizava como ancorada nos respaldos divinos concedidos ao poder.⁵⁰⁶ No seio do teocentrismo medieval, era inconcebível que houvesse um corpo político caracterizado pela secularização, ou seja, pela separação entre o poder político e o

⁵⁰³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 149.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 152.

religioso.⁵⁰⁷ Cabia à Igreja, naquele contexto, desempenhar o papel de intermediadora entre a lei dos homens e a lei de Deus.

Para justificar essa necessidade de conceder amparo religioso às leis dos homens, Arendt recorre à perda do sentido clássico da palavra lei. A autora adverte que ao longo dos séculos, o sentido romano de lei foi perdendo lugar. Apesar de toda a força da tradição da jurisprudência romana, o que prevaleceu foi o sentido de lei como mandamento. Esse sentido baseia-se nos Mandamentos do Decálogo. Hannah Arendt nos esclarece, dizendo que:

Apenas na medida em que entendemos a lei como um mandamento ao qual os homens devem obediência, independentemente de seu consentimento ou acordos mútuos, é que a lei passa a demandar uma fonte transcendente de autoridade para a sua validade, isto é, uma origem que deve estar acima do poder humano.⁵⁰⁸

Dessa maneira, a lei compreendida como possibilidade de garantir legitimamente o funcionamento do corpo político no caso da Idade Média e do Absolutismo, se prendeu a uma obediência amparada no poder divino. No contexto das Revoluções Modernas, nos parece necessário compreender que imaginar uma atitude dos homens das Revoluções que expressasse uma ausência de apelo a um respaldo transcendental que pudesse legitimar a fonte de poder, da origem das leis e da autoridade, seria talvez desprezar o quanto em termos históricos uma tradição não se esvai assim tão rápido. A força de expressão de uma cultura política mantém influências que refletem por muito tempo. Nesse sentido, o apego a um Ser Superior anunciado por Robespierre, John Adams e Jefferson soa como se eles estivessem sob a sombra da herança do absolutismo dos reis e da influência do teocentrismo medieval.

⁵⁰⁷ De acordo com Luca Savarino, o advento do cristianismo representou uma queda no valor da dignidade da política, pois quando baseada em contatos ultra-terrenos, a política perde o seu significado de autonomia exigido pela vida terrena. Confirmando esse seu entendimento, esse comentador, observa: “Con l’avvento del Cristianesimo, di conseguenza, il valore e la dignità della política decadono irremediabilmente. Una volta posto come obiettivo primário il conseguimento della vita ultraterrena, la política perde ogni significato autonomo e viene ridotta ad attività destinata a provvedere alle necessità della vita terrena e a salvaguardare la possibilità di una riparazione nei confronti delle congruenze dello stato di peccato.” (SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 95 - 96).

⁵⁰⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 152.

Por outro lado, a figura de Montesquieu aparece como alguém que se apresenta com a capacidade de manter viva a chama do fio da tradição antiga clássica. Tradição essa que não devota a um Ser Transcendental a necessidade de legitimar leis pelo caminho do Absoluto, isto é, esse descuido Montesquieu não chegou a cometer.

Diante do fato que levou os homens das duas Revoluções a caírem na provocação de buscar um absoluto que legitimasse as leis que assegurassem o poder do novo corpo político, houve um tipo de acerto. Trata-se para Hannah Arendt de um acerto que se deu do ponto de vista político. Significa nesse caso, que os homens das Revoluções acertaram quando procuraram fundar um novo corpo político acreditando que sua estabilidade e autoridade deveriam partir de seu próprio início, ou seja, do próprio ato de fundação.⁵⁰⁹ De acordo com Luca Savarino, é aí que reside o sucesso da Revolução Americana e de seus “*founding fathers*”, pois eles investiram no estabelecimento de um princípio de autoridade sem recorrer ao auxílio de um elemento de soberania que fosse alicerçado a um princípio de legitimação que transcendesse o campo político. Os revolucionários passaram a recorrer à tradição amparada na fundação, voltando-se então para a profundidade do passado, de um modo especial à tradição do pensamento político romano.⁵¹⁰ A estabilidade do poder do novo corpo político iria justificar a sua legitimidade no recurso ao ato do começo, isto é, o recurso à fundação seria em boa medida, sempre lembrado.

Um outro aspecto que demonstra nitidamente semelhanças entre as Revoluções Francesa e Americana é o aspecto da recuperação dos “antigos direitos” da liberdade e da propriedade. No contexto dos séculos XVII, XVIII e XIX se acentuou a função das leis como responsáveis pela proteção da propriedade. Até então, era a propriedade, muito mais que a lei, que assegura a liberdade.⁵¹¹ Dito de uma outra maneira, havia uma conexão entre propriedade

⁵⁰⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 159.

⁵¹⁰ SAVARINO. *Política ed estética: saggio su Hannah Arendt*, p. 104.

⁵¹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 144.

e liberdade, ao passo que a lei ao proteger a propriedade, encontrava-se também cuidando do asseguramento da liberdade.

Mas em termos da interpretação arendtiana, foi somente no século XX que as pessoas passaram a ficar expostas e sem poder contar com a proteção contra as pressões do Estado e da Sociedade. Na interpretação de Hannah Arendt, foi a partir do século XX, em meio a essa falta de proteção a que as pessoas estavam submetidas que surgiram pessoas que eram livres sem possuírem propriedade. É nesse contexto que as leis passaram então a se tornar necessárias para proteger os indivíduos e suas liberdades individuais. Portanto, as duas Revoluções do século XVIII foram semelhantes na recuperação dos “antigos direitos” da liberdade e da propriedade, porque nos seus contextos, tais direitos ainda eram coincidentes. Isso significou em termos arendtianos, que falar de um desses direitos era o mesmo que se referir ao outro direito. Portanto, recuperar um desses direitos, seria o mesmo que recuperar o outro. Desse tipo de entendimento nenhuma das duas Revoluções conseguiu escapar.⁵¹²

O tema dos direitos constitucionais suscita uma série de análises a serem feitas no âmbito do evento revolucionário. Esse tema nos convida a ficarmos atentos a uma outra parte de nosso trabalho que deve ser voltado para a relação corpo político e Constituição. Trabalharemos essa relação no próximo capítulo.

⁵¹² ARENDT. *Da Revolução*, p. 145.

CAPÍTULO IV

Configuração do Corpo Político e Constituição

Arendt celebrates the spaces of political freedom and equality in which citizens talk and act in concert to create a common world. She commemorates historical instances of the founding of the new political orders; and she insists that political freedom “means the right ‘to be a participator in government,’ or it means nothing.”

By Joan B. Landes⁵¹³

Nos capítulos anteriores, trabalhamos as análises de Hannah Arendt referentes à natalidade como categoria de significação política e a Revolução como fundação que acontece na História criando um novo corpo político.

Após termos feito essas análises, é chegado o momento de trabalharmos essa nossa pesquisa, movidos por alguns questionamentos. Podemos nos guiar pelas seguintes perguntas: Como é o modelo de corpo político assinalado por Hannah Arendt? Como o tema da Constituição se estabelece nas abordagens de Arendt como um momento de enraizamento da fundação do corpo político no tempo?

Trilhando o caminho em busca das respostas a essas perguntas, percebe-se que a nossa pretensão é a de demonstrar a partir da ótica interpretativa de Hannah Arendt como ocorre a sua análise referente ao tema da fundação do corpo político no que diz respeito ao modelo do mesmo. Nesse caso, deparamos com um momento relevante de nossa pesquisa, pois buscar

demonstrar como é a configuração do corpo político em Arendt e como a sua fundação se enraíza no tempo por meio da criação de Constituições é a prova de que estaremos dando um passo importante para a clareza da Tese que estamos desenvolvendo.

A busca de um modelo de corpo político passa pela demonstração da institucionalização da ação em Hannah Arendt. O novo começo ou a natalidade se realiza na História pela ação de fundação de um novo corpo político. No momento em que ocorre a criação de novas realidades institucionais, a exemplo do corpo político, surge a necessidade de se formar uma estrutura organizacional visando a sua configuração. Aqui, a expressão estrutura organizacional significa a forma de institucionalização dos elementos que compõem um corpo político. A ação, uma vez institucionalizada, por meio da fundação de um novo corpo político, necessita da preservação para se manter no tempo. Essa é uma tarefa que encontra solução através da criação de Constituições. Nesse sentido, os elementos relacionados à institucionalização da ação de fundação da estrutura organizacional do corpo político arendtiano e a criação de Constituições se relacionam reciprocamente.

É por esse motivo que desenvolveremos esse capítulo nos guiando por dois objetivos. Em um primeiro momento, explicitaremos que a concepção arendtiana de fundação do corpo político se sustenta apoiando-se em uma estrutura de organização a exemplo dos órgãos populares que brotaram espontaneamente do seio do povo. Em um segundo momento, iremos centrar nossas atenções no tema da Constituição como um momento de enraizamento da fundação do corpo político no tempo.

4.1 A estrutura organizacional do corpo político arendtiano

⁵¹³ LANDES. *Novus Ordo Saeclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France*. Edited by Bonnie Honig. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, p. 195.

Considera-se que em Arendt não há *a priori* uma explicitação acabada⁵¹⁴ de um modelo institucionalizado de um tipo de corpo político. Percebe-se que, devido a alguns elementos que lhes são constitutivos, torna-se possível chegar perto daquilo que a autora concebe como corpo político. Diante disso, é necessário apresentar os elementos abordados pelas análises encaminhadas por Arendt. Assim sendo, poderemos nos aproximar do modelo daquilo que seria o seu entendimento acerca do corpo político em seu pensamento. Para que isso possa ocorrer, nos apoiaremos em elementos que são apontados pelas análises arendtianas e, portanto, considerados pela autora, características importantes para a efetivação da estrutura organizacional do corpo político. A configuração do corpo político na perspectiva arendtiana passa pela articulação dos elementos constituídos, a saber: o poder político nascido do próprio povo, os órgãos populares ou organizações de base, as formas de deliberação e de coordenação.

Em se tratando de um tipo de poder político nascido no meio do povo, o que temos através das análises de nossa autora é que o poder nas Treze Colônias eclodiu por meio da doutrina da soberania do povo que se estabeleceu como algo que emergiu de baixo, ou seja, o seu surgimento se deu no âmbito das municipalidades a ponto de tomar conta do Estado. Coube ao povo assumir o poder de constituir as bases legais do novo corpo político. Essa era a concepção de poder voltada para o domínio público.⁵¹⁵ Tal concepção de poder atuou como

⁵¹⁴ A obra arendtiana não se apresenta de uma maneira elaborada como ocorre em um sistema, a exemplo da produção filosófica organizada por Hegel. Pois, nela não se tem uma sistematização estruturada em partes que em cada uma das tópicas trabalhadas são efetivadas com idéias que se articulam estruturalmente em princípio, meio e fim. As análises encaminhadas por Arendt são repletas de informações variadas, que tornam os assuntos trabalhados por ela cheios de conexões com situações inerentes a períodos diferenciados da História da Filosofia Política. Um exemplo de produção filosófica caracterizada como um sistema é a célebre obra de G. W.F. Hegel intitulada *Fenomenologia do Espírito*. De acordo com Henrique Cláudio de Lima Vaz essa obra, “é sobretudo a descrição de um *caminho* que pode ser levado a cabo por quem chegou ao seu termo e é capaz de rememorar os passos percorridos; o próprio filósofo na hora e no lugar da escritura do texto filosófico, Hegel no seu tempo e história e na Iena de 1806. Esse caminho é um caminho de experiências e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação a outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do *sentido* do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que funda e justifica. Hegel pretende fazer da *Fenomenologia* o pórtico grandioso desse sistema que se apresenta orgulhosamente como Sistema de Ciência.” (VAZ. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. Apresentação da obra *Fenomenologia do Espírito*, p. 13).

⁵¹⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 133.

um amortecedor para diminuir os impactos trazidos pelo domínio da Coroa Britânica, pois foi a soberania do povo que conduziu suas comunas distanciando-se cada vez mais da estrutura política da Inglaterra. É por causa desse amortecimento, que Tocqueville afirma que “a Inglaterra reinou outrora sobre o conjunto das colônias, mas o povo sempre dirigiu os negócios comunais. A soberania do povo na comuna é, pois, não apenas um estado antigo, mas um estado original.”⁵¹⁶

Por muitos anos os colonos da América do Norte viveram ligados à monarquia limitada inglesa, mas ao mesmo tempo eles ensaiavam a fundação dos Estados Unidos, vivendo uma política doméstica no âmbito das municipalidades. Marcelo Gantus Jasmin disse que Tocqueville observou nas comunas⁵¹⁷ da Nova Inglaterra, a experiência de um tipo de autonomia local. Pois nessas comunas, se exercia a experiência do auto-governo. Existia ali um tipo de democracia direta que se estabelecia como a responsável pelas melhores provas apresentadas por meio dos benefícios de uma participação pública que permitia que os seus resultados se tornassem palpáveis.⁵¹⁸ Tocqueville por ocasião de sua visita à América constatou: “Na América não só existem instituições comunais, como ainda um espírito comunal que as sustenta e vivifica.”⁵¹⁹ É nesse sentido que o corpo político fundado em terras americanas foi uma novidade sem precedentes na História. Isso porque para Hannah Arendt “o próprio corpo político já era uma inovação nascida das necessidades e do empenho daqueles europeus que decidiram deixar o Velho Mundo, não apenas para colonizar um novo continente, mas também com o propósito de instituir uma nova ordem mundial.”⁵²⁰

⁵¹⁶ TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 59.

⁵¹⁷ Aléxis de Tocqueville explicita a respeito do que se entendia por comuna na Nova Inglaterra: “A comuna da Nova Inglaterra (**Township**) situa-se a meio caminho entre o **canton** e a comuna da França. Cada uma delas tem em geral dois a três mil habitantes (71); por isso, não é tão grande que todos os seus habitantes não tenham mais ou menos os mesmos interesses, e, por outro lado, é suficientemente povoada para que se tenha sempre a certeza de se acharem no seu seio os elementos de uma boa administração.” (*Ibidem*, p. 54).

⁵¹⁸ JASMIN. Interesse bem compreendido e virtude em Democracia na América. In: BIGNOTTO (Org.). *Pensar a República*, p. 77.

⁵¹⁹ TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 58.

⁵²⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 145.

É devido a essa experiência política singular vivenciada pelos colonos na América do Norte, que o papel do povo na formulação do corpo político se firmou por meio de pactos associativos que caminharam numa perspectiva de poder horizontal, ou seja, era um tipo de poder vindo de baixo. Nesse caso, a força do povo se revelou no âmbito da participação política, isto é, a instauração do poder político residia no seio do próprio povo.

A presença do povo no novo corpo político fundado nas Treze Colônias era tão acentuado que:

O conflito das colônias com o rei e o Parlamento da Inglaterra só acabou com os direitos que as cartas asseguravam aos colonos, e com os privilégios que gozavam por serem ingleses, privou o país de seus governantes, mas não de suas assembléias legislativas, e o povo, ao renunciar sua lealdade ao rei, não se sentiu, de forma alguma, desobrigado do cumprimento de seus próprios pactos, acordos, promessas mútuas e “associações.”⁵²¹

Percebe-se que, com o fim da ligação das Treze Colônias com a coroa britânica, o terreno político trabalhado pelos colonos por meio de um poder assentado em pactos, acordos, promessas e associações permitiu um tipo de amparo institucional, ou seja, com isso evitou-se que houvesse um vazio de poder. Portanto, o que se evidencia com essa situação, é o fato da fundação do corpo político, poder então, garantir a sobrevivência da estrutura política organizacional assumida pelos novos habitantes da América do Norte.

No caso da França, quando os homens da Revolução diziam que todo o poder reside no povo,⁵²² o entendimento deles a respeito do que é o poder, era como se esse poder fosse uma força “natural,” com fonte e origem que vai além do domínio político. Essa força do povo foi demonstrada como uma força sobre-humana que apareceu de forma intensa, devido à

⁵²¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 145.

⁵²² Até mesmo Lênin, no ano de 1905, vendo no povo a verdadeira sede e fonte do poder saudou a sua força admitindo-a como uma força de criatividade revolucionária. Esse povo havia demonstrado espontaneamente, o quanto ele próprio podia estabelecer em termos de uma estrutura de poder inteiramente nova. É daí que surge, a admissão do lema: “Todo poder aos *soviets*.” (ARENDT. *Da Revolução*, p. 205). Lênin, assim como Robespierre, sabia do potencial revolucionário que estava presente no povo. Embora esses líderes tenham vivido em contextos históricos diferenciados, o conhecimento que todos eles tinham a respeito do povo – enquanto sede

violência com que as multidões, assim como um furacão, deixaram arrasadas todas as instituições do *Ancien Regime*. O que se percebe, é que a força do povo na eclosão da Revolução Francesa trouxe à tona o “estado de natureza.” Trata-se de um poder em que a sua força é denominada por Hannah Arendt, como uma força pré-política.⁵²³

Uma multidão quando dominada pelas necessidades do corpo que são impostas pela pobreza, e, conseqüentemente, ansiosa por libertação, ao sair pelas ruas e destruir instituições, demonstra que se encontra ainda fora da prática política. Presos a essas necessidades, a prática da liberdade política - que em termos arendtianos somente ocorre na participação por meio da opinião e da ação conjunta - torna-se impossível de se realizar. Por esse motivo não se pode considerar como política uma multidão em estado de natureza. É por isso que Arendt denominou esse estágio das multidões que se encontravam enfurecidas e ansiosas por libertação, como multidões tomadas por uma força pré-política.

Nota-se que é por meio da participação política por via de pactos ou associações ou até mesmo através da violência, que a força do povo eclodiu nas ruas. Quando isso ocorreu, as multidões estavam demonstrando que antes desse acontecimento elas estavam com suas forças adormecidas. No momento em que o povo francês saiu às ruas com o objetivo de destruir o Antigo Regime, ele colocou à prova a exaltação de seu estado de natureza. Nesse momento, se evidenciava que se estava diante de algo contrário à manifestação política, era apresentado um tipo de manifestação pré-política. Em contraposição a essa manifestação pré-política dos franceses, estavam os Estados Unidos, amparados no fato de terem obtido sucesso em sua Revolução, porque:

Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo, ao passo que o assim

e fonte do poder – serviu como referência para que eles pudessem guiar suas ações como líderes políticos que eram.

⁵²³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 145 - 146.

chamado poder dos reis, monarcas e aristocratas, porque não provinha da mutualidade, mas, quando muito, se apoiava apenas no consentimento, era espúrio e usurpador. Eles próprios sabiam perfeitamente por que tinham tido êxito onde todas as outras nações iriam fracassar; foi, nas palavras de John Adams, o poder da “confiança depositada uns nos outros e no povo em geral que permitiu aos Estados Unidos superar, com sucesso, uma revolução.”⁵²⁴

O que se evidencia é que o sucesso da Revolução Americana, se alicerçou no espírito da participação política, situação nova e diferenciada do poder de monarcas e aristocratas que se assentavam em consentimentos que a autora considera como espúrios e usurpadores. A Revolução Americana apostou numa alteridade política que se fez presente por meio de pactos, promessas e compromissos mútuos que foram encaminhados no âmbito do novo corpo político.

Mostrar a participação do povo⁵²⁵ no âmbito do corpo político pleiteado pelas duas Revoluções do século XVIII, constitui como um dos aspectos necessários para se compreender o processo de ação que ocorre no interior do corpo político arendtiano. Trata-se de conceber um corpo político baseado em discussões e deliberações nascidas no meio do povo. O resultado disso, é a gestação de um tipo de poder político pautado na horizontalidade que se apresenta diferentemente da verticalidade dos poderes assentados em consentimentos. Pelo viés da interpretação apresentada por Hannah Arendt, essas organizações políticas aparecem na forma de conselhos ou em outras formas espontâneas de organização.

Na França, esse tipo de organização política, apareceu antes da tomada do poder por Robespierre. Antes de assumir o poder, o líder Robespierre considerou essas organizações

⁵²⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 146.

⁵²⁵ A participação do povo no corpo político revela um novo conceito de poder em Arendt. Sobre isso, comenta Renato M. Perissinotto: “Arendt propõe retornar a uma outra tradição do pensamento político, qual seja, a greco-romana, que fundamenta o conceito de poder no consentimento e não na violência. Essa tradição alternativa pode ser encontrada na Cidade-Estado ateniense e na Roma antiga, pois tanto o conceito de ‘isonomia,’ no primeiro caso, como o conceito de *civitas*, no segundo, trabalham com uma idéia de poder e de lei cuja essência não se assenta na relação de mando-obediência e não identifica o poder como o domínio (Id.:34). Apesar de utilizara o termo ‘obediência’ - mas sempre obediência às leis em vez de aos homens – o que eles de fato queriam dizer era ‘apoio às leis para as quais cidadãos haviam dado o seu consentimento’ (p. 34). Desse modo ‘poder,’ em Arendt, refere-se sempre a uma relação de consentimento em que as instituições sustentam-se no ‘apoio do povo.’ (PERISSINOTTO. *Hannah Arendt, Poder e a Crítica da “Tradição,”* In: Revista Lua Nova, Número 61: p. 117, 2004).

políticas nascidas do povo como verdadeiros “pilares da democracia.” Para justificar essa denominação, Robespierre dizia que esses “pilares da democracia” eram assim chamados, porque no seu interior haveria de ter homens para substituir os seus líderes e também por eles se constituírem como “fundamentos da liberdade.” Interferir no funcionamento dessas instituições, era o mesmo que “atacar a liberdade,” dizia o líder jacobino. Robespierre chegou a acentuar que o maior crime a ser cometido contra a Revolução, seria o de perseguir essas sociedades. No entanto, lamentavelmente, o que ocorreu foi que Robespierre, ao assumir o poder, inverteu essa sua posição, ou seja, de defensor dos “pilares da democracia” passou a ser um opositor deles.⁵²⁶

Temos nas análises de Hannah Arendt uma insistência por parte dela em levantar pontos que registram o caráter da estrutura organizacional do corpo político, tal como ela o concebe. Percebe-se que o aspecto da organização de base é o primeiro elemento que possibilita uma estrutura organizacional que ocorre no seio do corpo político almejado por Arendt. Realidade esta que se situa no fato dele se constituir como uma instituição que obedece primeiramente às instâncias de organização elementar, ou seja, por meio do povo, respeitando os diversos espaços nos quais ele se situa no dia-a-dia.

Envolvidos numa estrutura organizacional basicamente popular, os novos habitantes da América do Norte, desde o início da colonização, distintamente de outros empreendimentos coloniais se congregava em “corpos políticos civis.” Esse tipo de organização não era concebido como governo, no sentido estrito da palavra, pois neles não havia a divisão entre governantes e governados, ou seja, a sua estrutura não implicava na dominação de um pelos outros. Os norte-americanos desfrutaram dessa estrutura de organização política por mais de 150 anos e mesmo assim permaneceram nesse período como súditos do governo britânico.⁵²⁷ Essa situação à primeira vista nos parece paradoxal. O que

⁵²⁶ ARENDT. *Da Revolução* p. 192.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 134.

ocorreu, é que esse período significou momentos de política de interesses domésticos que envolviam o dia-a-dia dos colonos acompanhados de uma dominação externa que por sua vez não conseguiu influenciar o aspecto da presença da organização política espontânea no âmbito da estrutura organizacional do corpo político. Não é por acaso que Tocqueville afirma que “é a comuna a única associação que se mostra tão perfeitamente natural que, em toda parte onde há homens reunidos, forma-se uma comuna espontaneamente.”⁵²⁸

Devido à dominação externa, o corpo político norte-americano que teve sua gênese efetivada antes da Declaração de Independência, com esse seu caráter pré-revolucionário se constituiu como “associações políticas” que gozava de poder e de autoridade para poder reclamar direitos, sendo que, por causa da dominação externa, ele não podia reivindicar soberania. Arendt acentua em suas análises que esses organismos serviram de base, ou seja, constituíram-se como uma referência para o princípio federativo a ser aplicado em grandes territórios. Devido ao tipo de estrutura interna desses organismos políticos que nós podemos encontrar elementos que contribuíram com o sentido de confederação.⁵²⁹ Por causa deles, já nos primórdios da História colonial, o termo união, que é um princípio básico de qualquer federação, já se afirmava como um conceito apropriado pelos fundadores da República norte-americana.⁵³⁰

Evidencia-se que o princípio federativo obteve suas raízes em corpos políticos autônomos de movimentações políticas independentes no seio das colônias da América do Norte. É por isso, que para formar os Estados Unidos da América, foi necessário recorrer ao

⁵²⁸ TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 53.

⁵²⁹ A advertência de Hannah Arendt a respeito de um Estado de vocação federalista baseado em uma estrutura composta por conselhos em seu interior, é comentada por Anne-Marie Roviello da seguinte maneira: “Elle dit par exemple dans les dernières lignes de *Politique et révolution*: ‘Um État constitué de cette façon à partir de Conseils (...) aurait admirablement vocation pour réaliser des fédérations de types divers, en particulier parce que la base même de son pouvoir s’établirait sur un plan horizontal et non vertical. Mais si vous me demandez à présent quelles peuvent en être les chances de réalisation, je dois vous répondre qu’elles sont extrêmement faibles, pour autant même qu’elles existent; mais, peut-être, après tout, avec la prochaine révolution...’ (ROVIELLO. *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*, p. 93).

⁵³⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 134 – 135.

termo união, para então garantir a federação, nascida da autonomia de corpos políticos diferenciados que brotaram do chão das colônias, ainda no período pré-revolucionário.

Experiência de autonomia foi a Comuna de Paris que desempenhou um papel decisivo no curso da Revolução Francesa. Ao lado da experiência da Comuna de Paris, a França vivenciou a experiência de um grande número de clubes e sociedades de caráter espontâneo. Essas novidades formadas espontaneamente foram denominadas de *Sociétés populaires*.⁵³¹

O que se percebe, é que as organizações populares de caráter espontâneo foram uma realidade presente nas duas Revoluções do século XVIII. Pois, no contexto da Revolução Francesa, houve a emergência de uma nova forma de governo que se assemelhasse ao sistema distrital de Jefferson. Situação que nos faz crer que em ambas as Revoluções, a experiência da emergência dos órgãos populares, trouxe à tona a possibilidade de se criar uma estrutura política nova. A esse respeito, salienta Hannah Arendt:

Não há dúvida de que a Comuna de Paris, nas seções, e as sociedades populares que se espalharam por toda a França durante a Revolução constituíram os poderosos grupos de pressão dos pobres, a “broca de diamante” da necessidade premente “a que nada podia resistir” (*lord Acton*); mas elas também continham os germes, as primeiras frágeis manifestações de um novo tipo de organização política, de um sistema que faria com que as pessoas fossem “participantes do governo,” como queria Jefferson.⁵³²

Verifica-se o quanto as organizações populares, a exemplo das sociedades populares da França e dos distritos de Jefferson, foram relevantes para a criação do corpo político na perspectiva arendtiana. A partir dessa advertência feita por Hannah Arendt, é indispensável conceber um tipo de corpo político que não traga consigo o elemento organização de base, ou seja, um tipo de organização baseada nos anseios do povo no sentido de tê-lo como participante do governo. No caso da realidade francesa, essa forma de organização tomou conta de toda a França. Nas palavras de Arendt: “foi esse sistema de conselho comunal, e não

⁵³¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 191.

as assembleias de eleitores, que se disseminou por toda a França, sob a forma de Sociedades Revolucionárias.”⁵³³

Em termos da realidade norte-americana, Jefferson realçou o sistema distrital, como espaço privilegiado por onde pode ocorrer a participação do povo. Esse tipo de organização era relativo às “repúblicas elementares,” e era por meio delas, que se poderia garantir a própria existência da República.⁵³⁴ O que temos a partir desse tipo de organização, é a concepção de um corpo político no qual a coisa pública é realmente levada em conta por meio da efetiva participação do povo.

Se a França com suas sociedades revolucionárias e a América do Norte com seu sistema de auto-governo, não tivessem sido uma realidade palpável, nem que fosse por pouco tempo, a almejada fundação do corpo político em ambas as Revoluções, não teria despontado como um fenômeno político inteiramente novo. Dito de uma outra maneira, foram os órgãos espontâneos que brotaram do seio do próprio povo nos dois lados do Atlântico, que possibilitaram uma concepção inteiramente nova de corpo político, ou seja, suas criações foram inesperadas, devido ao caráter espontâneo da força política residente no povo. Esses organismos de base oriundos do contexto histórico das Treze Colônias da América do Norte e da França do século XVIII acabaram por influenciar Revoluções dos séculos XIX e XX. A esse respeito, salienta Hannah Arendt:

Tanto o plano de Jefferson como as *Sociétés Revolutionnaires* francesas prenunciaram, com uma posição fantástica, aqueles conselhos – *soviets e Räte* – que haveriam de aparecer em todas as genuínas Revoluções, ao longo dos séculos XIX e XX. Eles sempre surgiam como organismos espontâneos do povo, não apenas fora do âmbito de todos os partidos políticos, como também de forma totalmente inesperada.⁵³⁵

⁵³² ARENDT. *Da Revolução*, p. 195.

⁵³³ *Ibidem*, p. 197.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 199.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 199.

O surgimento desses organismos políticos populares revela a imprevisibilidade da ação humana, bem como a capacidade que o homem tem de iniciar algo novo na História. O surgimento espontâneo e inesperado desses órgãos demonstra a força da natalidade como categoria de potencialidade política inerente à nossa condição humana. Esse ineditismo presente por meio do surgimento dos diversos tipos de órgãos populares nos é apresentado na afirmação de Julia Kristeva no sentido de que a simpatia de Arendt segue indo em direção às Revoluções do século XVIII. Para essa comentadora de Hannah Arendt tais Revoluções são a expressão da renovação, da alegria e da felicidade públicas. É a partir daí que a autora valoriza de maneira vivaz os sistemas de conselhos que podem ser considerados como “utopia do povo.” Todas as Revoluções trabalhadas por Arendt tratam do aparecimento espontâneo de órgãos populares. A nossa autora por preferir essa “utopia do povo,” segue sempre criticando as utopias terceiro-mundistas da “nova esquerda” e sem tomar partido nem do “capitalismo” nem do comunismo.⁵³⁶

Referindo-se a Jefferson, Arendt diz que ele esperava que o Estado da Virgínia, por ter sido pioneiro na elaboração de uma Constituição nas terras do Novo Mundo, fosse também o primeiro Estado a adotar a subdivisão dos municípios em distritos em sua Constituição.⁵³⁷ Isso seria para que esse relevante espaço público fosse então incorporado e legitimado na Carta Magna. O resultado é que teríamos com isso uma experiência de corpo político de base distrital no Estado da Virgínia e por sua vez, respaldado na legalidade.

Por causa dessa experiência, temos a prova do quanto era elementar a concepção de corpo político na perspectiva de Jefferson, pois para ele o elemento da organização de base em uma instituição era de fundamental importância. Não é sem motivo que para ele, o primeiro dos elementos da estrutura organizacional desse novo corpo político, seria antes de tudo o da organização de base. Através disso, Jefferson pleiteava que a Constituição pudesse

⁵³⁶ KRISTEVA. *O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, p. 154.

ser um instrumento com a finalidade de garantir o espaço de participação política a ser movimentado pelo povo.

Com um tipo de dinâmica política assentada na participação popular, Jefferson via a possibilidade de se ter um controle do povo sobre as questões inerentes ao domínio público. Acreditava ele que até mesmo a utilização de recursos que apontam contra o mau uso do poder público pelos indivíduos se encontravam dentro do próprio domínio público. Para ele, é no seio do domínio público, no que se refere a tudo que acontece em suas fronteiras e é visível ao que lá se encontram, que o controle do mau uso do poder público pode ser efetuado.⁵³⁸

Por causa disso, Arendt nos lembra que nesse contexto onde se situam as investidas de Jefferson, o voto secreto não era uma *práxis* utilizada como nos dias de hoje, mas mesmo assim, ele via na participação dos cidadãos restrita somente no ato de votar, como um perigo mortal para a vida da República. Essa desconfiança de Jefferson encontra justificativa na necessidade que ele tinha em reivindicar a criação de um corpo político que se revelasse como uma instituição de participação política trilhando uma prática que pudesse ir muito além de uma eleição. O propósito era de um tipo de corpo político constituído por uma estrutura organizacional caracterizada como uma instituição de participação política mais ampla que pudesse ir muito além da capacidade de uma urna receptora de uma votação.⁵³⁹

Nesse sentido, cada indivíduo necessitava de maiores oportunidades para que sua voz pudesse ser ouvida para além dos dias de eleição. Vislumbra-se o quanto seria necessário criar um respaldo de legitimação dessas ações políticas. Pois uma Constituição que concede poder aos cidadãos somente através da urna de votação é um instrumento institucional que não lhes oferece a oportunidade de agirem como cidadãos dentro do espaço público.⁵⁴⁰

⁵³⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 200.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 201.

⁵³⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 202.

A necessidade da incorporação dos espaços públicos, a exemplo dos conselhos, na constituição do corpo político originado no contexto das Revoluções se pautava na concepção de Arendt ⁵⁴¹ de que a Revolução não tinha como objetivo simplesmente acabar com um tipo de Estado. A Revolução do ponto de vista da compreensão arendtiana ao invés de abolir o Estado: “buscava o estabelecimento de um novo Estado e de uma nova forma de governo.”⁵⁴² Portanto, o surgimento dos conselhos representou a possibilidade de que um novo corpo político poderia ser fundado. Tratava-se da possibilidade do estabelecimento de um Estado-Conselho, algo nunca visto antes na História política ocidental.⁵⁴³

Para uma melhor compreensão do que seria um corpo político fundamentado em um sistema de conselhos, é bom lembrar que Arendt nos adverte a respeito de outras realidades existentes além das experiências das organizações populares que existiram na França e na América do Norte. Para a nossa autora, essas outras realidades, são assim demonstradas:

... o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas ocorrida na Rússia desenvolveu repentinamente liderança política própria, estranha a todos os partidos e grupos revolucionários, e os operários das fábricas se organizaram em conselhos, os *soviets*, com o objetivo de formar um auto-governo representativo; a Revolução de Fevereiro de 1917, na Rússia, em que “apesar das diferentes tendências políticas existentes entre os trabalhadores russos, a organização propriamente dita, isto é, o *Soviete*, jamais foi sequer posta em discussão” os anos de 1918 e 1919, na Alemanha, quando, após a derrota do exército, os soldados e os trabalhadores em franca rebelião, se constituíram em *Arbeiter-und Soldatenräte*, exigindo em Berlim, que esse *Rätesystem* se tornasse a pedra fundamental da nova constituição alemã, e fundando, em companhia dos boêmios dos cafés e bares de Munique, na primavera de 1919, a

⁵⁴¹ A respeito da espontaneidade dos órgãos populares relata Paolo Flores D’Arcais: “Hannah Arendt se mueve por una constatación de hecho. En múltiples ocasiones (muy diversas en cuanto a contigencia histórica), los ciudadanos tienden espontáneamente a dar vida a formas de participación política que reclaman el ideal de Jefferson de las ‘repúblicas elementares’. Las ‘sesiones’ parisinas en algunos momentos de la Revolución francesa, la Comuna de 1871, los soviets en 1905 y en febrero del 17 (y después en el 21 con la insurrección de Kronstadt) los *Räte* en Austria y Alemania en la crisis que sigue al primer conflicto mundial, finalmente la difusión, con increíble rapidez y en todos los pliegues del tejido social, de los consejos durante la revolución húngara de 1956. Todo ello, según Arendt, y es éste un punto de particular relevancia, en ausencia de alguna memoria histórica, puesto que precisamente la actividad de los partidos que se pretenden revolucionarios, que organizan revoluciones por profesión, y que representan la forma extrema y nefasta de la profesionalización del actuar político, de vez en cuando, pero sistemáticamente, despedazan, ocultan y destruyen aquella tradición y memoria. De aquí la consecuencia: se trata de una tendencia espontánea, insustituible,recurrente porque está propiamente contenida de alguna manera en las modernas condiciones de existencia.” (D’ARCAIS, Flores Paolo. *Hannah Arendt: Existência y libertad*, p. 96).

⁵⁴² ARENDT. *Da revolução*, p. 209.

⁵⁴³ ARENDT. *Crises da República*, p. 201.

Räterepublik bávara, de curta duração; a última data, finalmente, é o outono de 1956, quando que se constituiu e se organizou por meio do próprio curso da revolução.⁵⁴⁴

Nota-se que os conselhos são frutos de um clima que se revela aliadamente aos acontecimentos das Revoluções. Eles se constituem como organismos que revelam a capacidade inerente à condição humana no que tange ao aspecto de tornar realizável a política em termos de organização de base. Esses organismos demonstram a efetivação da força do povo enquanto principal sustentáculo da organização nascida no seio do próprio povo. Entendendo aqui, base como a movimentação política vinda de baixo, ou seja, no emergir da participação política de caráter horizontal.

Diante disso, parece que não seria possível conceber uma configuração do corpo político, sem a participação do povo, que em boa medida, é visto nesse caso, como uma elite formada no interior do espaço público. Essa idéia da existência de uma elite popular se sustenta em Arendt, quando ela diz que os homens que participavam dos conselhos “representavam também uma elite, talvez mesmo a única elite nascida do povo que o mundo moderno jamais vira.”⁵⁴⁵

Como um exemplo de elite nascida do povo, Arendt se refere à Revolução Húngara,⁵⁴⁶ que segundo ela, desde os primórdios, reproduziu o sistema de conselhos em Budapeste de onde se espalhou por todo o país “com incrível rapidez.”⁵⁴⁷ Os conselhos surgidos no seio da

⁵⁴⁴ ARENDT. *Crises da República*, p. 199.

⁵⁴⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 222.

⁵⁴⁶ De acordo com Leonardo Avritzer: “O elemento central da análise arendtiana sobre a Hungria é a maneira pela qual o agir coletivo se destaca do *continuum* da história. Um conjunto de estudantes realiza uma manifestação e, no dia seguinte, vai até a rádio de Budapeste pedir a divulgação de um manifesto de 16 pontos. A polícia política presente no prédio tenta dispersá-lo, mas há uma reação de uma massa indistinta de indivíduos que, ao ser atacada pela polícia política, reage e toma as suas armas. Os trabalhadores nas fábricas ficam sabendo do episódio e se juntam a essa massa de indivíduos. O exército ao ser chamado, nega-se a intervir e, com isso, a revolução está em movimento. Para Hannah Arendt, “[...] não foram os programas ou o manifesto que jogaram qualquer papel. O que desecadeou a revolução foi o puro momento do agir em comum da população como um todo cuja demanda era tão óbvia que dispensa uma formulação mais específica” (ARENDT, 1966: 496). Ou seja, o elemento central do que Arendt identifica como ação durante a revolução Húngara é o agir em concerto, por um certo momento. O fato de que todos os episódios duraram doze dias é para ela absolutamente irrelevante diante do fato, de importância superior, que é a demonstração pública de que o autoritarismo pode ser derrotado pela ação concertada da população.” (AVRITZER. *Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt*. In: *Lua Nova*, número 68: p. 161-162).

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 209.

revolução Húngara é a demonstração arendtiana da possibilidade da efetivação de um novo corpo político que naquele momento apresentava sinais de que emergia com a finalidade de se contrapor insistentemente ao estado nacional de dominação das massas.⁵⁴⁸ Por isso, esses conselhos que surgiram durante a Revolução Húngara são apresentados por Hannah Arendt como fator de esperança para a instauração de uma novidade em termos de estruturas políticas. Em citação extraída de um artigo que Arendt publicou por ocasião da segunda edição de *As Origens do Totalitarismo*, em 1958, ela diz:

A revolução húngara ensinou-me uma lição. Se levarmos em consideração o surpreendente ressurgimento do sistema de conselhos durante a revolução húngara, então é como se estivéssemos diante de duas novas formas de governo em nosso próprio tempo, as quais, só podem ser compreendidas no contraponto da falência do corpo político do Estado nacional. O governo da dominação total é o que certamente corresponde da melhor forma às tendências inerentes de uma sociedade de massas em relação a qualquer outra coisa que conhecíamos. Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, já desde um longo tempo, o resultado dos desejos do povo, e não o das massas, e é quase possível que ele contenha os próprios remédios contra a sociedade de massas e contra a formação do homem de massa, que vimos procurando em vão em outro lugar. (...) Não estou de modo algum segura ou certa em minha esperança, mas estou convencida de que tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente é apresentar todas as esperanças inerentes a ele.⁵⁴⁹

Esses conselhos, por se tratar de uma experiência que surgiu em vários lugares, são vários tipos de órgãos populares que se caracterizam como fenômenos importantes a ponto de

⁵⁴⁸ Hannah Arendt demonstra que o processo revolucionário húngaro se contrapôs à massificação utilizando-se de uma organização baseada em conselhos. Em *The Human Condition*, a autora nos lembra que na Revolução Húngara a expressão *le peuple* incluía também os operários. Naquele contexto foi considerado povo o sistema político baseado em conselhos. A esse respeito, diz a autora: “The political significance of the labor movement is now the same as that of any other pressure group; the time is past when, as for nearly a hundred years, it could represent the people as a whole – if we understand by *le peuple* the actual political body, distinguished as such from the population as well as from society. (In the Hungarian revolution the workers were in no way distinguished from the rest of the people; what from 1848 to 1918 had been almost a monopoly of the working class – the notion of a parliamentary system based on councils instead parties – had now become the unanimous demand of the whole people.)” [ARENDT. *The Human Condition*, p. 219]. Sobre a origem da expressão *le peuple*, Arendt em nota de rodapé de número 55, diz: “Originally, the term *le peuple*, which became current at the end of the eighteenth century, designated simply those who had no property. As we mentioned before, such a class of completely destitute people was not known prior to the modern age. {*Ibidem*, p. 219}.”

⁵⁴⁹ Trata-se de uma citação cuja origem encontra-se em um artigo que Hannah Arendt publicou no momento da segunda edição de *As Origens do Totalitarismo*, em 1958. Essa citação é também utilizada por DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA. (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

merecerem atenção de análises vindas da filosofia política e das ciências sociais. Diante disso, parece ser essa a intenção assumida por Hannah Arendt, pois ela lamenta que esses organismos foram vistos com um certo desprezo por estadistas, historiadores e teóricos da política. No caso dos historiadores, Arendt diz que eles os consideravam nada mais do que órgãos essencialmente temporários e vistos somente no âmbito da luta pela libertação. No momento em que os historiadores acreditavam que os órgãos populares de manifestação espontânea não passavam de uma luta revolucionária temporária com o objetivo de libertação, os historiadores estavam assinando o atestado da não percepção por parte deles de que o sistema de conselho se tratava de uma realidade inteiramente nova. É pertinente a importância de considerarmos que não basta apenas voltarmos nossa atenção somente para o elemento organização de base, pois é necessário nos voltarmos para o elemento da deliberação, ou seja, das formas de encaminhamento da ação conjunta no espaço público.

Abordemos como o corpo político, na perspectiva arendtiana, se estrutura na organização de sua ação naquilo que se refere ao elemento deliberação.

O funcionamento de um corpo político na perspectiva arendtiana depende do encaminhamento dos seus projetos por meio de formas de deliberação. Considerando que o corpo político admitido por Hannah Arendt só se torna possível se o mesmo contar com a existência de espaços públicos em seu interior, a atenção ao elemento deliberação, constitui-se como uma atitude que se apresenta de uma maneira relevante para a clareza de nossos propósitos.

Sem a existência do sistema de conselhos, o corpo político tal como Hannah Arendt o concebe, teria dificuldades de se apresentar como uma realidade política inteiramente nova. Podemos dizer que esses órgãos populares seriam como a ponta do *iceberg* para poder dar ao corpo político a conotação da novidade como algo que nunca fora visto antes na História

– p. 55 - 78. É um trecho citado a partir do livro de Richard Bernstein: *Hannah Arendt and the jewish question*, Cambridge: POLity Press, 1996, p. 133.

política do Ocidente. A respeito da importância dos conselhos, enquanto ação política de caráter deliberativo no mundo moderno, salienta Leonardo Avritzer:

Os conselhos cumpriram o papel fundamental no mundo moderno de propiciar uma deliberação que não esteja completamente vinculada a interesses pré-determinados. Eles cumpriram o papel de abertura nas formas de mediação entre o indivíduo e a política institucionalizada. Com isso, cria-se a possibilidade de uma forma distinta de ação passível de institucionalização e capaz de atualizar os elementos fundacionais da primeira modernidade.

A participação do povo no corpo político é vista por Arendt como uma realidade voltada para a intervenção deste no âmbito do domínio público.⁵⁵⁰ Esse tipo de participação baseia-se no sentido de conceber o povo como agente dos encaminhamentos dos negócios referentes à esfera pública. É daí que emerge a necessidade de que a organização do corpo político a partir do elemento de sua organização, que parte do povo venha a se articular utilizando-se de formas de deliberação. O que podemos perceber, é que não existe domínio do público pelo povo sem que haja articulação entre os elementos organização e deliberação. O controle do espaço público pelo povo que se organiza por meio dele, só é possível quando a sua intervenção é feita por vias do elemento deliberação. Nessa perspectiva, o que se tem é o fato de que quando as decisões são tomadas, leva-se em conta a participação de todos os atores envolvidos na constituição do espaço público. Por esse caminho, no seio dos conselhos, as pessoas que deles participavam, conseqüentemente, utilizavam-se do uso da fala ao debaterem e suas vozes passavam a ser ouvidas em público. O resultado dessa participação do povo nos conselhos se revela por meio da sua intervenção no curso político do país.⁵⁵¹ Nesse

⁵⁵⁰ O significado do termo público, para Hannah Arendt, também denota mundo. Aqui o mundo é compreendido como aquilo que é comum a todos nós. Mundo, nesse sentido, não é a Terra ou a natureza enquanto espaço limitado para a manifestação dos seres humanos e condição para a vida orgânica. (ARENDR. *A Condição Humana*, p. 50). Por essa razão, o mundo é o mundo da esfera pública, que se produz enquanto mundo comum, baseado na articulação entre as pessoas por meio das ações e das palavras livres. Nesse mundo onde pode acontecer o develamento do mundo das aparências através da articulação entre palavras e atos, não há ocultamento de opiniões. Nesse território de manifestações humanas o confronto de pontos de vista é bastante salutar. Essa articulação também se estende por meio da pluralidade. A raiz dessas manifestações encontra-se na natalidade.

⁵⁵¹ ARENDR. *Da Revolução*, p. 200.

caso, o povo passa a ser agente do destino de um país, mas não somente como governado, mas também como governante. Anne-Marie Roviello afirma que Arendt “apresenta o sistema dos conselhos como o único sistema político realizável que representa autenticamente o princípio da participação de cada um na ação e nas decisões políticas.”⁵⁵²

Arendt considera, a partir daí, que o sistema de conselhos, enquanto espaços públicos, e, conseqüentemente, como células de um corpo político, revela-se como a solução para que países como aqueles de grande extensão territorial possam por meio da união, poder tratar dos seus destinos políticos.⁵⁵³ Essa solução apresentada por Arendt se justifica quando se parte do princípio de que o sistema de conselhos tornaria viável a discussão dos problemas nacionais a partir de níveis locais. Pois, a centralização do poder político impede que a manifestação das discussões e das ações se dê em todas as regiões de um país, principalmente quando se trata de um país de grande extensão territorial. No caso de um corpo político que leve em conta a descentralização da ação política por meio do sistema de conselhos, a ação conjunta dos seus membros parte de deliberações que dizem respeito a todas as realidades de cada região de um país.

A fragmentação do poder no âmbito da Revolução Húngara é tratada por Paolo Flores D'Arcais, no sentido de que em um sistema de conselhos o que ocorre é que esse tipo de estrutura de organicidade política, leva-se em consideração a concepção garantidora de um *balance des pouvoirs*. Dessa forma, dividir o poder possui o significado de difundí-lo seguindo com isso a lógica dos contrapesos. Trata-se de um poder disseminado e disperso. É um poder em cuja divisão existe a tendência de que as coisas funcionem garantindo a cada cidadão o respeito a cada centro de poder. Surge daí um tipo de poder que se apresenta de maneira fragmentada em instituições numerosas.⁵⁵⁴

⁵⁵² ROVIELLO. *Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt*, p. 92 - 93.

⁵⁵³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 200.

⁵⁵⁴ D'ARCAIS. *Hannah Arendt: Existência y libertad*, p. 96.

O resultado, é que quando ajuntadas, as deliberações das partes distintas de um território, atenderão a demanda política de um país inteiro. Em um corpo político que conta com uma estrutura organizacional na qual a participação do povo é uma possibilidade concreta, os problemas inerentes à vida de um país vem à tona e são, portanto, analisados de maneira ampla. É por isso que Hannah Arendt nos adverte que situação contrária a essa realidade é aquela do envolvimento do povo que se encerra com o depósito do voto na urna em dias de eleição. O limite do simples ato de depositar o voto em uma urna, se justifica porque: “as cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvidas, muito pequenas, pois só tem lugar para um.”⁵⁵⁵ Aqui temos uma situação que contradiz o sentido da política, pois a mesma só se realiza em conjunto pelo viés da pluralidade.⁵⁵⁶

O que se evidencia a partir de análises encaminhadas por Hannah Arendt, é que o corpo político concebido por ela é assinalado pela capacidade do envolvimento político do povo por meio de elementos que garantem a ação deliberativa. Nesse sentido, é notável o fato do povo se constituir como pilar do corpo político. Ao considerarmos o povo como um suporte principal de uma estrutura política, podemos dizer que o corpo político sem povo, em termos arendtianos, não cria nada de novo.

O elemento deliberação no espaço público, se efetiva apoiando-se também por meio do uso da opinião que culmina com a ação conjunta. Ao tratar do tema da opinião, Arendt faz

⁵⁵⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 200.

⁵⁵⁶ Arendt valoriza também as atitudes solitárias quando voltadas para a atividade de pensamento. O estar a sós consigo mesmo é um momento privilegiado para que um indivíduo consiga estabelecer o ato de estar em companhia dele mesmo. Com esse comportamento nos colocamos na busca do sentido das coisas que envolvem o nosso mundo das aparências. Diferentemente da ação política, o pensamento é uma atividade solitária que ocorre quando buscamos a nossa própria companhia. Um dos principais pontos de partida assumidos por Arendt para fundamentar a importância da atividade solitária do pensamento, encontra-se na tradição socrática. A investida filosófica admitida por Hannah Arendt no que se refere ao modelo socrático, isto é, ao dois-em-um, parte de sentenças afirmativas orientadas pelo próprio Sócrates. Assim explicita Arendt: “As duas sentenças afirmativas de Sócrates são as seguintes: A primeira, ‘é melhor sofrer o mal do que o cometer.’ Ao que Cálicles, o interlocutor no diálogo, responde o que todo grego teria respondido: ‘Sofrer o mal não é digno de um homem, mas de um escravo, para quem é melhor morrer do que viver, para quem não é capaz de socorrer nem a si mesmo nem àqueles que para eles são importantes.’ A Segunda afirmação é: ‘eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse ou produzisse ruído desarmônico, e [*preferiria*] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”

a seguinte distinção: Diferentemente do chamado domínio da opinião pública, a autora se refere à liberdade de opinião. Assinalar essa diferença é um fator importante para um entendimento do papel da opinião no âmbito da fundação do novo corpo político. A opinião pública é aquela que, movida por uma paixão comum, mantém-se pelo viés da manutenção da unanimidade. Em termos arendtianos, “a opinião pública, por causa da unanimidade, provoca uma oposição unânime e, por conseguinte, sufoca as verdadeiras opiniões que surgem em qualquer lugar.”⁵⁵⁷ Nesse caso, as opiniões das minorias em meio ao domínio da opinião pública não são respeitadas. O que se efetiva nessa situação é um atentado contra a pluralidade, ou seja, impede-se a manifestação daquilo que é diferente, prevalecendo a partir desse desrespeito às diversas formas de opinião a manipulação de todos ou a vontade dominadora da maioria

Se por um lado a opinião pública é algo que sufoca e impede a pluralidade dos pontos de vista a serem expressos por meio da opinião, por outro, a liberdade de opinião⁵⁵⁸ é aquela que garante a defesa da multiplicidade de pontos de vista encaminhados por uma variedade de pessoas.

Evidencia-se que a chamada liberdade de opinião interessa a Arendt por se tratar de uma das principais características inerentes ao corpo político. Isso porque no seio da movimentação política, fenômenos como a opinião e os interesses aparecem naturalmente. Por ser uma realidade que envolve a manifestação de diferenças, o movimento político comporta dentro de si os fenômenos da opinião e do interesse. Sobre isso, diz a autora:

(ARENDR. *A vida do espírito*, p. 136). Tratamos desse assunto na dissertação de mestrado OLIVEIRA, *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*, p. 94).

⁵⁵⁷ ARENDR. *Da Revolução*, p. 180.

⁵⁵⁸ Nota-se que a manifestação da opinião só é possível quando ela acontece no campo das idéias livres ou quando estas se revelam individualmente. É por essa razão, que a opinião necessita da pluralidade. Daí, se percebe que existe uma articulação entre fala e pluralidade. Isso porque, para Hannah Arendt, a pluralidade humana, enquanto condição básica do discurso, possui o duplo aspecto relativo à igualdade e à diferença. Os homens necessitam trilhar o caminho do entendimento, para que a convivência humana torne-se possível de se concretizar. Para que os homens se façam entender, eles necessitam da igualdade da condição humana. Esse entendimento como seres humanos é devido a ligação que os homens estabelecem com os seus ancestrais e

Interesse e opinião são fenômenos políticos completamente diversos. Politicamente, os interesses só são relevantes como interesses de grupos, e para a depuração desses interesses de grupos parece ser suficiente que eles se façam representar de tal forma que seu caráter parcial seja preservado em quaisquer condições, mesmo na circunstância em que o interesse de um grupo possa eventualmente ser o interesse da minoria. As opiniões, ao contrário, nunca dizem respeito a grupos, mas exclusivamente a indivíduos, que “manifestam livre e desapaixonadamente os seus pontos de vista,” e nenhuma multidão, seja ela representativa apenas de uma parte da sociedade, seja de sua totalidade, jamais será capaz de formar opiniões.⁵⁵⁹

A partir dessas considerações, nota-se que para Hannah Arendt o exercício da manifestação livre da fala garante a expressão das diversas opiniões que se encontram presentes em pontos de vista diferenciados. A autora também enfatiza que a importância da opinião individual contrasta com os interesses apaixonados dos grupos. Opinião é antes de tudo expressão dos indivíduos sem que o domínio da opinião pública centrada em interesses possa então anulá-la. É somente estando livre das paixões comuns, que cada um dos membros do corpo político tornam-se capazes de manifestar suas opiniões.

Enquanto os grupos pautam suas aspirações em interesses, as opiniões se apresentam por meio da liberdade de expressão amparada em pontos de vista diferenciados. Portanto, o corpo político na perspectiva arendtiana é compreendido como uma instituição que seja capaz de garantir em seu interior a existência de espaços públicos onde a opinião de todos os participantes possa então se manifestar.

A participação nos espaços públicos se efetiva por meio dos conselhos ou órgãos semelhantes a eles. Tais organismos espontâneos se estabelecem como o primeiro estágio ou momento em que ocorre o envolvimento de um cidadão no âmbito daquilo que em Hannah Arendt diz que se configura como corpo político. Em função dessa situação, as formas de deliberação encaminhadas pelos indivíduos envolvidos nos diferentes espaços públicos, são

também pelo fato de ao mesmo tempo eles fazerem planos para o futuro e conseguirem prever as necessidades das gerações vindouras. Tal comportamento não é o mesmo das outras espécies que habitam o nosso planeta.

⁵⁵⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 181.

muito importantes, porque elas se constituem como um dos elementos responsáveis pela estrutura organizacional do corpo político arendtiano.

É trilhando esse caminho, que Arendt se refere a um corpo político aberto à participação de todos os cidadãos residentes em um determinado país. Uma vez nele envolvidos, os membros do corpo político se apresentam como que vocacionados à deliberação. A autora nos adverte que de modo algum todo indivíduo que reside em um determinado país, precisa ser membro de conselhos, ou algo parecido, e, conseqüentemente, ser membro participativo de forma ativa em um corpo político. É uma advertência que para Hannah Arendt se justifica, porque nem todas as pessoas são tomadas pelo desejo e pelo interesse relativos aos assuntos de caráter público. O resultado disso é a possibilidade do encaminhamento de um processo que se intitule como auto-seletivo e que possua a função de agrupar uma verdadeira elite política de um país. Visto por esse ângulo, o corpo político almejado por Arendt, é marcado pela oportunidade de participação política, pois a cada pessoa é dada a oportunidade de se envolver como ator político no espaço público de opinião e de ação conjuntas. Entretanto, a nossa autora também adverte, que aqueles que não despertarem interesses pela participação efetiva no seio do corpo político através de organização de base como a dos conselhos, terão simplesmente que se conformar e se satisfazerem com o rumo tomado pelos negócios públicos, que certamente caminharão sem que seus passos tenham sido discutidos por eles.⁵⁶⁰

Nota-se que a concepção de corpo político assumida por Hannah Arendt se contrapõe a outras formas de estruturação política. Pois, um tipo de corpo político, que se apresenta como capaz de abranger o maior número possível de pessoas para a participação dos negócios da esfera pública, veio a se contrapor às tiranias e às diversas formas de governos baseados na força das minorias autoritárias ou até mesmo das maiorias dominadoras. Para a segurança do corpo político que se baseia no sistema distrital, como aquele assinalado por Jefferson, não

tinha como objetivo fortalecer o poder da maioria, pois esse tipo de poder se contrapunha às ditaduras das maiorias que poderiam manipular as massas e com isso forçar a adesão a opiniões comuns. Pelo contrário, cabia aos distritos, dentro dos limites de sua competência, fortalecer o poder de cada um dos participantes. Era necessário fragmentar a “maioria” em assembleias, para que cada um pudesse fazer a sua voz ser ouvida.⁵⁶¹

Dessa maneira, cada cidadão se sentiria envolvido na função de garantir a sua contribuição naquilo que se refere ao funcionamento do corpo político. Nessa perspectiva, ninguém que aceitasse participar dos organismos de deliberação, ficaria fora do corpo político. É por causa desse envolvimento na deliberação de assuntos públicos que o modelo de corpo político concebido sob o ponto de vista de Hannah Arendt não se pauta em nenhum órgão de representação e de facções ideológicas a exemplo dos partidos políticos. O que Arendt ressalta, é o direito e a garantia de cada cidadão em ser participante dos espaços públicos, a ponto de possibilitar a configuração de um corpo político que se movimenta a partir dos discursos e ações conjuntas encaminhadas por cada um deles. O que se verifica é que a ação dos membros do corpo político se dirige a eles mesmos, ou seja, cada cidadão é autor das deliberações que pelas quais a eles próprios elas se destinam. Em função dessa autoria do povo nas deliberações, a dinâmica política do corpo político arendtiano, se auto-sustenta, por meio da ação de indivíduos que são seus elaboradores e ao mesmo tempo seus destinatários.

Evidencia-se que o modelo de corpo político arendtiano possui a sua efetivação no âmbito das experiências dos conselhos, isto é, os conselhos se efetivam como instituições que possuem em seu interior aspectos que permitem a realização da ação. A autora se refere a um tipo de corpo político oriundo do contexto da modernidade de onde emergiu no século XVIII a experiência revolucionária em suas vertentes Francesa e Norte-Americana. É em meio a

⁵⁶⁰ ARENDT. *Crises da República*, p. 201.

⁵⁶¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 203.

tudo isso que o aparecimento dos conselhos é assinalado como órgãos tanto de ordenamento, quanto de ação. Diferentemente de partidos e assembléias centralizadoras, os conselhos eram órgãos de ação direta. Sobre isso, esclarece Hannah Arendt:

É bem verdade que os membros dos conselhos não se contentavam em travar debates e manterem-se “esclarecidos” a respeito das medidas tomadas por partidos e assembléias; eles, conscientes e explicitamente, almejavam a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país, e, enquanto existiram, não há dúvida de que “todo indivíduo encontrou neles sua própria esfera de ação e pôde constatar, como que com seus próprios olhos, sua contribuição pessoal aos acontecimentos do dia.”⁵⁶²

O que destaca a experiência dos conselhos enquanto novidade na História Política do Ocidente é a possibilidade que eles oferecem em garantir aos indivíduos que deles participam, a atuação direta no encaminhamento dos negócios públicos. A partir daí, o que se tem em vista é que a experiência dos conselhos nos fornece o surgimento de um novo corpo político que se configura trazendo em seu seio a participação direta dos cidadãos. Podemos destacar essa novidade apoiada na participação política direta dos cidadãos nos negócios públicos, porque o sistema pautado em instituições como o parlamento e os partidos políticos não possibilitam essa ação direta dos cidadãos na esfera dos assuntos públicos.⁵⁶³

⁵⁶² ARENDT. *Da Revolução*, p. 210.

⁵⁶³ Para Hannah Arendt, o parlamento surgiu como um meio que foi encontrado para que os sectarismos das facções pudessem estabelecer um espaço propício ao seu desenvolvimento. Era preciso também encontrar um meio para que as massas populares pudessem se organizar fora do parlamento e utilizar o terror como um instrumento para pressionar a Assembléia por meio de métodos que deveriam vir de fora para dentro dela. Na França, o meio encontrado para dominar o curso da Assembléia, foi o de infiltrar no interior da vida das sociedades populares com o objetivo de controlá-las. O resultado esperado era o de proclamar que apenas uma facção parlamentar, nesse caso, a dos jacobinos, se estabeleceria como verdadeiramente revolucionária. Por essa razão, os jacobinos se viam no direito de desconsiderar as outras sociedades populares, pois somente aqueles que eles infiltravam mereciam crédito de confiança política. Arendt vê nessa atitude o nascedouro de uma ditadura unipartidária, nascida de um sistema pluripartidário. Essa situação revela o que queria o líder Robespierre. O seu objetivo era congrega todo o povo francês em uma máquina partidária gigantesca, com base na máxima de que “a grande sociedade popular é o povo francês.” Para tanto, caberia ao clube jacobino espalhar-se por toda a França na forma de células partidárias. Tais organismos, ao contrário das sociedades populares não se reuniam com o objetivo de trocar opiniões e discutir sobre o cotidiano político, muito menos para adquirir o aprendizado e a informação mútua sobre os negócios públicos, pois o objetivo delas era espionar umas às outras e denunciar indiferentemente a todos. (ARENDT. *Da Revolução*, p. 197). Essa realidade é comparada por Arendt, com o que aconteceu com os rumos tomados pela Revolução Russa. No contexto da Revolução Russa de 1917, o partido Bolchevista procurou esvaziar e desvirtuar os princípios e as estruturas políticas do sistema *soviético* revolucionário. Essa semelhança do que ocorreu na Rússia em relação aos fatos ocorridos na França, revelam a face do moderno sistema partidário quando no conflito com os órgãos populares. O que vemos são dois sistemas

Contrariamente à prática desses partidos políticos, as sociedades e outros tipos semelhantes de órgãos populares, não se apresentavam como instituições sectárias. É curioso para Hannah Arendt, que de todos os pontos dos conflitos que foram abertos entre as sociedades e o governo, o mais marcante e de natureza decisiva veio a ser o caráter não sectário das sociedades populares. Os partidos, ao contrário das sociedades, não nascem no seio do povo, suas origens brotaram em meio ao fanatismo e às ambições desenvolvidas no interior da Assembléia. A partir do momento em que já não havia mais concordância entre as facções parlamentares, tornou-se uma questão de morte ou de sobrevivência, forçando para que a partir daí, cada uma dessas facções se empenhassem para poder dominar todas as outras.⁵⁶⁴

André Duarte comenta que as análises de Arendt demonstram que a História das verdadeiras Revoluções políticas, tomadas desde o século XVIII até os dias atuais, se estabelecem como a História do jogo recorrente que se situa entre o surgimento e a obstrução da participação e da organização política da população. Duarte diz que esse jogo recorrente pode existir devido ao fato de a Revolução ter sido sufocada, seja por ela ter perdido os seus rumos através do uso do terror e da violência, ou seja, porque o evento caracterizou ou represou o desejo de participação política lançando mão do sistema representativo de forma centrada no aparato burocrático dos partidos políticos. Duarte insiste em dizer que é nessa História secreta da modernidade que reside sempre a manifestação do conflito entre o Estado-nação que se faz por meio de uma organização em torno dos interesses particulares representados pelos partidos e o princípio da participação presente nas formas de exercício de

de natureza diferente, embora o conflito entre esses dois sistemas tenha aparecido no mesmo contexto. Tanto os partidos de esquerda, quanto os de direita, foram hostis ao sistema de conselhos. O advento do Estado-Nação elevou os partidos e esmagou os sistemas de auto-governo. É por essa razão que o parlamento encontra a sua razão de ser por via do sistema partidário. Situação que implica na abdicação do poder político do povo em favor de seus representantes. Nesse sentido, por mais que um partido venha a obter sucesso em sua aliança com as massas, ele esbarrará sempre em uma facção. O sistema parlamentar propicia esse tipo de sectarismo. Dessa maneira, o partido acaba tendo que se comportar como um órgão que possui um contato com o povo de forma vertical, ou seja, de cima ou de fora do âmbito popular. (ARENDR. *Da Revolução*, p. 198).

⁵⁶⁴ ARENDR. *Da Revolução*, p. 197.

política direta nas diversas instâncias de caráter federativo.⁵⁶⁵ O que Hannah Arendt quer demonstrar, de acordo com esses comentários de André Duarte é que o conflito entre a idéia de Estado-nação que se ampara em partidos políticos e o princípio da participação política direta presente em sistemas como o dos conselhos, revela a tensão que existe entre a participação política e a representação política. Essa tensão, típica da época moderna, nos traz à tona a própria dignidade do espaço público.⁵⁶⁶

Nota-se que uma das características que demonstra a novidade do corpo político arendtiano encontra-se contida nas formas de encaminhamento da ação política, pois no seu interior, ou seja, o modelo anunciado por Hannah Arendt vai de encontro a um tipo de redefinição das estruturas de deliberação do poder político. Nesse sentido, partidos e parlamentos por serem órgãos que lidam essencialmente com interesses de facções ideológicas teriam a dificuldade de incluir em seus quadros decisórios pontos fundamentais que fossem inerentes ao cotidiano da vida em sociedade no âmbito do ambiente das cidades ou de um país inteiro. Arendt parece nos apontar que um corpo político aberto à participação de todos aqueles que se dispõem a aventurar-se pelo caminho do envolvimento em atos e palavras, por si só já carrega em sua estrutura a possibilidade de todos os envolvidos se afirmarem constantemente como seres politicamente livres e adaptados ao exercício da *práxis* deliberativa. Envolvidos dessa maneira, esses participantes dessa nova *ágora* não se prendem ao engradramento de facções como aquelas que são próprias das burocracias partidárias.

⁵⁶⁵ Após fazer essas considerações, André Duarte remonta a Arendt: “Tanto o plano de Jefferson [de estabelecer ‘repúblicas elementares’ distritais e municipais] como as *sociétés révolutionnaires* francesas anteciparam com estranha e total precisão aqueles conselhos, os soviets e os Räte, que viriam a aparecer em cada verdadeira revolução durante todo o século XIX e XX. Sempre que apareciam, espalhavam-se como órgãos espontâneos do povo, não apenas fora de todos os partidos revolucionários, mas completamente inesperados para eles e para os seus chefes. Tal como as propostas de Jefferson, eles foram completamente desconsiderados pelos estadistas, historiadores, teóricos políticos e, com maior importância ainda, pela própria tradição revolucionária. (...) eles falharam em compreender em que medida o sistema de conselhos os punha diante de uma forma de governo inteiramente nova, diante de um novo espaço público de liberdade que fora constituído e organizado no decorrer da própria revolução.” (André Duarte fez essa citação com base em: Hannah Arendt, *Sobre A Revolução*, Lisboa, Moraes, 1971, p. 245 - 246, tradução modificada).

⁵⁶⁶ DUARTE. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*, p. 75.

Essa situação é visível nas abordagens de Arendt, tanto que para ela, o fato notável acerca dos conselhos⁵⁶⁷ era o de que com evidência que eles além de ultrapassarem todas as linhas partidárias, permitiam que membros de diversos partidos tomassem assento junto a eles. Essa situação ocorria sem permitir que a filiação partidária dessas pessoas influenciasse o andamento da política encaminhada por esses conselhos. É por esse motivo, que os conselhos, se estabeleceram como únicos órgãos políticos que permitiam que pessoas que não possuíam filiações partidárias deles pudessem participar. Pode-se, partindo dessa abertura dos conselhos à participação popular encontrar as razões que levaram esse órgão de expressão da política moderna entrar em conflito com parlamentos e assembleias, uma vez que é importante considerar que tais instituições são frutos do sistema partidário.⁵⁶⁸

A prática do elemento deliberação é sustentada no corpo político por meio dos conselhos, devido a vivência da liberdade política. No interior do corpo político arendtiano, existe articulação entre conhecimento e ação, pois se há espaço para o exercício constante da opinião, a ação uma vez articulada a ela, se ilumina pelo conhecimento, porque este só é

⁵⁶⁷ Referindo-se ao papel dos conselhos no seio da Revolução Húngara, comenta Leonardo Avritzer: “Há um segundo elemento de importância seminal de suas reflexões sobre a Hungria que é a valorização positiva do papel dos conselhos. Hannah Arendt resgata uma discussão que pertence à tradição marxiana, mas como interpretação radicalmente distinta. Para ela, ‘os conselhos operários são a mesma organização com mais de cem anos de vida, que surgiu sempre que se permitiu ao povo por alguns dias, por algumas semanas, ou meses desempenhar as suas atividades políticas, sem um governo (ou programa partidário) imposto por cima’ (Arendt, 1966: 497). A colocação arendtiana difere da marxiana em um aspecto mais evidente que é a negação de qualquer elemento no entendimento dos conselhos (Sitton, 1992). Mas ela difere da interpretação marxiana em um segundo aspecto ainda mais relevante: para Arendt os conselhos não eram conselhos operários e sim conselhos revolucionários ou de bairro. Na sua análise sobre os conselhos húngaros, ela diferenciou os conselhos revolucionários dos conselhos de trabalhadores. A sua atenção esteve voltada para as funções políticas dos primeiros. Para ela, os conselhos revolucionários eram uma resposta à tirania política e, ao mesmo tempo uma alternativa a um sistema representativo baseado em facções: ‘[...] assim se a origem histórica do sistema de partidos se assenta no parlamento e nas facções, [por outro lado] os conselhos emergem exclusivamente das ações e das demandas espontâneas do povo e não fazem parte dele ideologias pré-concebidas ou qualquer teoria sobre a melhor forma de governo’ (Arendt, 1966: 499). Ou seja, Hannah Arendt apresenta, na sua análise sobre os conselhos húngaros, uma alternativa tanto ao problema da representação quanto à concepção marxiana de conselhos operários. O que ela busca com a sua concepção é desvincular política de elementos estratégicos de disputa do poder e vinculá-la ao ato de ação coletiva. Para ela, os conselhos assumiam um papel vago no modo moderno de pensar a ação para além da facção. Esse papel significa pensar a política como uma categoria que vai além dos partidos e que gere elementos comuns de ação.” (AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 162 – 163).

⁵⁶⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 210.

possível existir devido a existência da opinião. Para Hannah Arendt, “onde quer que haja divórcio entre o conhecimento e a ação, deixa de existir espaço para a liberdade.”⁵⁶⁹

No interior dos conselhos, a liberdade se manifestava em atos e palavras. Dessa forma, um corpo político que comportasse em sua estrutura organizacional o sistema de conselhos, possibilitaria que o espírito novo da Revolução não se extinguísse. O corpo político, firmado através de bases por meio de organismos de participação popular de ação política direta, seria a instituição apropriada para manter viva a chama da Revolução, que em um momento, devido a uma série de ações imprevisíveis, começou a mudar o rumo da História.

Vimos até aqui que os elementos de organização de base e de deliberação são essenciais para a efetivação do corpo político assumido por Hannah Arendt. A partir daí, é importante salientar que, na estrutura organizacional do corpo político, esses dois elementos clamam por um outro elemento. Trata-se do elemento coordenação, uma vez que, organizados em suas bases e deliberando em conjunto, os cidadãos carecem de coordenação. Sem o elemento coordenação, teríamos um corpo político caracterizado como uma instituição por onde as coisas correriam soltas. Para que possamos entender como o corpo político na perspectiva arendtiana se configura, abordar a respeito do elemento coordenação do poder em seu interior, constitui-se como uma medida importante para a efetivação do propósito central de nossa pesquisa.

Para uma explicitação de como ocorre o processo de coordenação do corpo político, Hannah Arendt recorre a Jefferson. Para esse homem de destaque na Revolução Americana, um tipo de organização política baseada em distritos era o que ele apostava para se encontrar uma configuração do corpo político. Acreditava Jefferson que em todo o país, teria uma rede desses órgãos, que conseqüentemente, cada cidadão a partir dessa realidade, poderia dar a sua contribuição a um corpo político de caráter horizontal. Diante disso, emerge a pergunta:

⁵⁶⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 211.

Como cada um dos membros desses conselhos poderia assegurar a sua participação na estrutura governamental da União? Perguntando de uma outra maneira: Como a ação desses conselhos poderia refletir no âmbito da estrutura mais alta do governo? Segundo Hannah Arendt, a resposta de Jefferson foi:

As repúblicas elementares dos distritos, as repúblicas dos municípios, as repúblicas estaduais e a república da União formarão uma gradação de autoridades, cada uma delas respaldada na lei, detendo todas o seu quinhão de poder delegado e constituindo verdadeiramente um sistema de freios e contrapesos, fundamental para o governo⁵⁷⁰

Verifica-se com base nessa observação de Jefferson, que o corpo político se configura assumindo como uma de suas características o elemento coordenação, que pode ser traduzida por uma gradação de autoridades. Essa gradação se inicia por meio de uma perspectiva de poder e de autoridade que se apresenta inicialmente de maneira horizontal, ou seja, vinda de baixo, assentada no povo.

Admitindo-se por esse ponto de vista, a estrutura organizacional do corpo político possui o seu despertar na subdivisão dos municípios, ou seja, ela começa a acontecer no âmbito dos distritos. Após passarem por inúmeras discussões e deliberações os pontos da ação conjunta trabalhados no seio dos distritos, seriam legalmente levados pelos delegados para o conselho do município, que respeitando as decisões dos distritos enviariam delegados para o conselho dos Estados. Cada Estado seria constituído por uma rede de conselhos municipais. Finalmente, os conselhos dos Estados, encaminhariam as propostas trazidas pelos conselhos municipais para a estrutura do conselho da União.

Dessa maneira, as propostas de ação encaminhadas nos conselhos distritais, teriam seu eco prático no âmbito da estrutura governamental da União. Devido a esse tipo de encaminhamento, a estrutura governamental da União, não teria como desprezar os apelos da base. Nessa estrutura, os elementos da organização iniciada na base dos municípios no que se

refere à deliberação e à coordenação caminhariam de forma articulada. É como se um elemento se prendesse ao outro, garantindo assim, a efetivação de um corpo político que verdadeiramente levasse em conta que a fala e a ação de cada cidadão pudessem ser respeitadas.

Marcelo Gantus Jasmin disse que Tocqueville presenciou na América do Norte algo semelhante a esse tipo de configuração de estrutura política. O historiador francês observou um tipo de “patriotismo municipal,” também considerado por ele como um tipo de “liberdade política local.” Tudo isso se compunha de uma energia criadora que anima os indivíduos na tomada de resoluções conjuntas acerca dos seus problemas comuns. O que sustentava esse patriotismo e essa liberdade de nível local era a prática cotidiana da cidadania, que pode ser considerada como o verdadeiro antídoto contra o espírito “teórico” ou “literário” da soberania popular.⁵⁷¹

É de Hannah Arendt a advertência de que Jefferson teria sido omissos na questão da definição de como seriam as funções específicas das Repúblicas elementares. Se por um lado essa questão não ficou esclarecida, por outro, a autora afirma que Jefferson encontrava-se convencido de que as divisões em distritos somente teriam sido iniciadas para coletar a voz do povo até a estrutura governamental da União e, com o tempo, ficaria evidenciado que para atender a outros propósitos, elas seriam os melhores instrumentos.⁵⁷²

No caso dos conselhos na Rússia e na Hungria, Hannah Arendt também se refere ao aspecto de como era coordenado o poder que existia em cada um deles. Para ela, na Rússia, os conselhos ou os *Soviets* se espalharam por toda parte. Eram organismos que se caracterizavam como que independentes uns dos outros. Eles se apresentavam como conselhos compostos por trabalhadores, soldados e por camponeses. Na Hungria, os conselhos eram mais variados, pois

⁵⁷⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 203.

⁵⁷¹ JASMIN. Interesse bem compreendido e virtude em Democracia na América. In: BIGNOTTO (Org.). *Pensar a República*, p. 77.

⁵⁷² ARENDT. *Da Revolução*, p. 201.

havia os conselhos de bairro e outros. Os conselhos húngaros estavam presentes em todos os distritos residenciais, denominados conselhos revolucionários, e cabia a eles encaminhar as lutas de rua. Além de os conselhos da Hungria envolverem todos os moradores, naquele país, formaram conselhos de escritores e artistas que se reuniam nos bares e nos cafés de Budapeste. Havia também conselhos de jovens e estudantes nas Universidades húngaras, conselhos de operários no espaço das fábricas, conselhos no exército e no serviço público civil. Porém, os diversos tipos de conselhos, não paravam por aí. Em função dessa presença marcante dos conselhos por diversos lugares, Arendt diz que esses órgãos, uma vez que se encontravam espalhados por diversos ambientes, se aproximaram muito de uma instituição política.⁵⁷³ Daí, percebe-se o quanto esse tipo de organização política era abrangente, ou seja, tratava-se de um sistema que procurava ocupar todos os espaços e tipos de profissionais de um país. Referindo-se ao elemento da coordenação do poder entre os conselhos, Arendt adverte:

O aspecto mais surpreendente desses desenvolvimentos espontâneos é que, em ambos os exemplos, esses órgãos independentes e altamente diferenciados levaram não mais que umas poucas semanas, no caso da Rússia, ou alguns dias, no caso da Hungria, para iniciar um processo de coordenação e integração, através da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, no âmbito dos quais podiam ser finalmente escolhidos os delegados para uma assembléia representativa de todo o país.⁵⁷⁴

O que se explicita é que o elemento relativo à coordenação do poder, no caso dos conselhos da Rússia e da Hungria, é que foi criada uma articulação entre esses órgãos populares presentes em todos os lugares, de maneira que a escolha de delegados regionais ou provinciais, tornaram possível uma articulação das necessidades levantadas por meio das discussões. Nessas instâncias superiores, os delegados se pautavam nos problemas levantados em suas localidades de origem e assim atuavam na grande assembléia representativa de todo o

⁵⁷³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 213.

país. É dessa forma que se efetivava o processo de ação desses organismos espontâneos do povo.

Evidencia-se o quanto a existência do corpo político na perspectiva arendtiana seria impensável caso não houvesse a articulação entre os elementos da ação encaminhada por esses organismos populares. O que se percebe, é que o caráter horizontal da ação política em um corpo político, seja vindo da experiência americana, ou seja, vindo da experiência européia, se constitui amparando-se em uma rede de órgãos populares a exemplo dos inúmeros tipos de conselhos. Ora, esse caráter horizontal da ação é evidenciado no fato do órgão superior admitir respeitar as decisões originais vindas dos órgãos menores. Nesse sentido, o poder de constituir originado do povo, nunca seria abandonado pelos órgãos superiores.

Em meio às análises sobre o aspecto de como se articula o elemento coordenação do poder em um corpo político fundamentado em organismos como os conselhos, pode surgir a pergunta: como ocorre a separação dos poderes nesse novo tipo de estruturação de governo? Comentando a esse respeito diz a autora: “ciosos de sua capacidade de agir e de formar opinião, seriam compelidos a descobrir, tanto a divisibilidade do poder, como a sua consequência mais importante, a indispensável separação de poderes no governo.”⁵⁷⁴ Por serem esses órgãos populares um espaço da opinião e da ação conjunta, o que se percebe é que se trata de um tipo de manifestação capaz de convocar para dentro de si a separação de poderes. Para que a opinião tenha mais desenvoltura para se manifestar, o apelo à necessidade para que exista um poder judiciário escolhido pelos participantes na base do Estado-conselho é uma questão que se assinala. Seria o judiciário, pelo que nos parece à primeira vista, um poder absoldido por um tipo de ação nascida dos anseios discutidos no interior dos conselhos.

⁵⁷⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 213.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 213.

A autora não abordou com detalhes a respeito de como seria na teoria e na prática a divisão entre os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Mas, ela nos deixa claro que nenhum desses poderes teria as suas funções estabelecidas fora do alcance do poder de atuação dos órgãos populares estabelecidas em níveis locais. Dessa maneira Hannah Arendt nos esclarece que o Estado-conselho - que possui a sua base de sustentação da ação política em organismos a exemplo dos conselhos - leva também em conta a necessidade de considerar a separação de poderes do novo corpo político.

Os participantes de conselhos ou algo de estrutura semelhante, se constituíam como indivíduos que se apresentavam como uma espécie de elite política do povo. O ponto de partida para a ação dessa elite política encontrava-se no fato dessas organizações escolherem seus representantes para o conselho imediatamente superior. Esses representantes escolhidos eram selecionados por seus pares, sem pressões tanto de cima como de baixo. A posição desses membros participantes escolhidos era respaldada tão somente pela confiança de seus iguais. Não era uma igualdade natural e sim política, diferentemente de a terem possuído por direito de nascença. O que caracterizava essa igualdade era o fato dela ser o sinal do comprometimento com a empresa conjunta na qual todos se encontravam engajados. No momento em que uma pessoa era eleita, e, conseqüentemente, enviada a um conselho superior imediato, essa pessoa, enquanto representante encontrava-se novamente entre os seus pares. Essa pessoa escolhida apresentava-se diante de outras pessoas que tal como ela, deveria falar em nome daqueles que a elegeram no âmbito das organizações elementares. Tratava-se de um sistema, em que todos os escolhidos para o conselho superior haviam recebido um voto especial de confiança.⁵⁷⁶

Diante disso, percebe-se que, nessa gradação de autoridade, o fio que conduzia cada etapa desse processo de ação, se caracterizava como o garantidor de tudo aquilo que se

⁵⁷⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 222.

decidia no seio do corpo político. O resultado desse processo é a consolidação de um corpo político caracterizado por um movimento expresso em atos e palavras.

Em relação à proximidade do corpo político arendtiano com formas de estruturação dos corpos políticos divididos em estamentos, temos o fato de que a própria Hannah Arendt diz não ter tido dúvidas que esse tipo de corpo político, uma vez desenvolvido, assumiria de novo a forma de pirâmide.⁵⁷⁷

Comentando a esse respeito, André Duarte afirma que em termos arendtianos em um sistema de conselhos plenamente desenvolvido, conjecturou-se a possibilidade do aparecimento de uma estrutura política de caráter piramidal com a capacidade de conciliar simultaneamente igualdade e autoridade de uma maneira em que nenhuma outra forma de governo moderno tenha conseguido até hoje. Ao mesmo tempo, Hannah Arendt pensou que seriam os conselhos a melhor forma de fragmentar e politizar as grandes massas tão comuns no povoamento das sociedades contemporâneas. Pois, o que Arendt queria com isso era impedir que as massas fossem arregimentadas e organizadas pelos partidos políticos de caráter demagógicos inseridos em movimentos totalitários de massa.⁵⁷⁸

Hannah Arendt nos apresenta um tipo de autoridade nascida do uso da fala por meio da expressão da opinião de cada um dos componentes do corpo político. Verifica-se que é no seio dos conselhos que ficaria claro qual dos seus membros seria o melhor indicado para apresentar os pontos de vista daquele conselho inferior a um conselho mais alto seguinte. Pois, é no conselho superior que os pontos de vista dos participantes do conselho inferior serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista. Esses momentos se revelam como de revisão de opiniões e de demonstração de erros.⁵⁷⁹ Registra-se um espaço que se constrói

⁵⁷⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 222.

⁵⁷⁸ DUARTE. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA. *Transpondo o Abismo*, p. 77.

⁵⁷⁹ ARENDT. *Crises da República*, p. 200.

por meio daquilo que se revela através do discurso e prossegue também acontecendo juntamente com o desenvolvimento da ação conjunta.

O novo corpo político então baseado em articulações ocorridas entre os elementos que o compõe, passa a traçar um papel estrutural diferente daquilo que nos é comumente apresentado em termos de conceito de Estado. Pois, com o advento da formação do Estado, esse tipo de corpo político nunca assumiu em sua estrutura organizacional a presença de espaços públicos de manifestação da ação popular.

Temos originalmente nas análises levantadas por Hannah Arendt, a apresentação da possibilidade da criação de um tipo de corpo político configurado em um Estado-conselho. Esse tipo de corpo político, seria composto por diversas espécies de federações. Nota-se que nesse tipo de corpo político as decisões, uma vez tomadas à luz da ação encaminhada a partir dessas federações, teria como resultado a gestação de um tipo de poder constituído de maneira horizontal, ao contrário dos Estados que são estruturados verticalmente.⁵⁸⁰

Essa forma de estruturação do corpo político seria a formulação arendtiana da possibilidade da instauração do novo no âmbito do funcionamento da política contemporânea. Arendt nos apresenta à luz de suas análises um caminho original para a instauração de um Estado-conselho, que mesmo com pouca probabilidade de ser realizado, nunca deixaria de ser um motivo para poder contribuir com o despertar do espírito revolucionário. Nas palavras de nossa autora:

Nessa direção eu vejo possibilidade de se formar um novo conceito de Estado. Um estado-conselho desse tipo, para o qual o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações; em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar qual a probabilidade dele ser realizado, então devo dizer: muito pouca, se tanto. Todavia, apesar de tudo, *talvez*, no despertar da próxima revolução.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ ARENDT. *Crises da República*, p. 201.

O que Arendt ressalta é a demonstração de uma estrutura organizacional de um corpo político inteiramente novo. Aqui temos o empenho de nossa autora em procurar explicitar a possibilidade de uma nova estrutura política atuando como uma lança no âmbito dos negócios públicos, ou seja, Arendt não esconde o seu desejo de ver a instauração do novo como uma lança que segue o seu rumo apontando para o futuro. É por essa razão que podemos então garantir que Arendt contribuiu com o processo que envolve a História da Filosofia Política por meio de abordagens que tratam da efetivação de um novo modelo de corpo político.

Para que esse modelo de corpo político se perpetue, ou seja, se enraíze no tempo é necessário a criação do instrumento Constituição. O estabelecimento de um instrumento capaz de legitimar, normatizar e tornar o corpo político durável é uma necessidade que surge quando o assunto em pauta é a tópica da fundação. Demonstremos nas linhas que se seguem como ocorre a relação entre fundação e Constituição.

4. 2 - Fundação e Constituição

O novo corpo político, assentado em leis, se caracterizou como uma estrutura política, de um governo constitucional onde o poder era limitado por essas leis e ao mesmo tempo se pautava naquilo que deveria ser elaborado pelos homens: as próprias leis. Essa era a possibilidade que o clima revolucionário da modernidade em curso apresentava ao povo, isto é, esse contexto era assinalado pela concepção de que o povo possui o poder constituinte das leis. É devido a isso que Arendt assinala a necessidade recorrente tanto na França, quanto na América, de se estabelecer assembleias constituintes e de convenções especiais com a tarefa única de esboçar uma Constituição. No caso norte-americano, essa tarefa consistia na necessidade daqueles que se encontravam envolvidos no processo de elaboração das leis em levar o esboço para a casa e voltando com ele para o povo, deveriam debater item por item

⁵⁸¹ ARENDT. *Crises da República*, p. 201.

relativos ao conteúdo dos seus artigos. Esse trabalho de debates era feito nas sedes das municipalidades e posteriormente nos congressos estaduais. Nesse caso, era o povo que dotava o governo de uma Constituição e não o inverso.⁵⁸² Esse tipo de comportamento levou Marcelo Gantus Jasmin a afirmar que, para Tocqueville, “o espírito republicano e cívico encontrado nas comunas da Nova Inglaterra pareceu-lhe preencher o conteúdo indispensável à realização da vida política democrática moderna.”⁵⁸³

Para Hannah Arendt, essa necessidade de limitação do poder político por meio do povo, tinha o objetivo de impedir a manifestação do domínio voraz que o homem possui em relação ao poder. Pois, é devido à natureza humana que possui a tendência de transformar homens “em vorazes animais de presa” que se torna necessário colocar freio em seus instintos políticos. O governo limitado por leis, apresenta-se como a solução capaz de dar fim a esse problema. Essa reflexão sobre a fragilidade da natureza humana frente ao poder, acabou por influenciar as mentes dos fundadores do novo corpo político, pois encontrava-se enraizado neles a necessidade de criar mecanismos capazes de limitar a natureza humana naquilo que se refere ao poder político. É dessa fragilidade humana frente ao poder, que nasce a necessidade de se voltar para a diferença que existe entre uma Constituição que é um ato de governo, e uma Constituição que por meio dela o povo constitui um governo.⁵⁸⁴

Diferentemente dos comportamentos revelados por governos tirânicos que apresentavam Constituições para o povo, o que a concepção de corpo político oriundo das Revoluções propunha era um tipo de horizontalização das suas Constituições. No novo corpo político as leis deveriam ser emanadas do seio do próprio povo. Portanto, de leis oriundas do seio do próprio povo que se evidencia a força do poder popular em se efetivar como algo capaz de influenciar e limitar a ação dos governantes.

⁵⁸² ARENDT. *Da Revolução*, p. 116.

⁵⁸³ JASMIN. Interesse bem compreendido e virtude em democracia na América. In: BIGNOTTO (Org.). *Pensar a República*, p. 77.

⁵⁸⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 117.

No caso dos Estados Unidos da América, o que preocupou os fundadores da República, foi a possibilidade de garantir a existência de um novo corpo político que pudesse evitar a instalação de um vazio de poder após a Declaração da Independência. E esse vazio de poder não chegou a existir, porque a América do Norte passou por uma febre de elaboração de Constituições alicerçadas em discussões e esclarecimentos vindos do povo.⁵⁸⁵ A criação de Constituições seria a maneira encontrada para impedir que houvesse esse vazio de poder. A Constituição aparece como o instrumento responsável em garantir as conquistas obtidas pelo novo corpo político a exemplo da liberdade política.

Para garantir a fundação da liberdade política no âmbito do corpo político, Hannah Arendt volta-se para a advertência feita por Jefferson no momento em que ele ficou assustado por se encontrar diante da catástrofe originada pelos rumos tomados pela Revolução Francesa. Baseados nos resultados desviantes do ideal de liberdade assinalado pela Revolução Francesa na sua gênese, Jefferson viu a necessidade de se criar um instrumento necessário para apoiar a existência dessa liberdade. Naquele contexto, Jefferson se colocou atento aos resultados apresentados pela Revolução Francesa, na qual a violência da luta por libertação havia provocado uma onda de frustração nascida de todas as tentativas de se criar um espaço seguro por onde a liberdade pudesse se manifestar de maneira permanente. Portanto, Jefferson propôs que a Constituição Norte Americana fosse então, a provedora dos instrumentos capazes de garantir a necessária manutenção da liberdade. Os habitantes do Novo Mundo edificaram uma liberdade política que ansiava por preservação. Queria Jefferson que a Constituição respeitasse o direito de revisão em períodos estabelecidos pelas sucessivas gerações. Pois, para ele, cada geração tinha o direito de escolher para si própria, a forma de governo que ela julgasse mais apta para a promoção de sua própria felicidade.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 119.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 187.

Evidencia-se que a preocupação de Jefferson, é a de que a Constituição⁵⁸⁷ se afirmaria como o meio plausível de se garantir a manutenção dos princípios característicos da liberdade política, enquanto um elemento inerente ao corpo político assinalado pela experiência revolucionária do século XVIII.

Como vimos anteriormente, a experiência das Revoluções trouxe um tipo de corpo político que se constrói por meio do poder assumido pelo povo através de seus feitos e palavras no âmbito dos espaços públicos, a exemplo dos conselhos. Em meio a essa construção política de fonte popular, a criação de Constituições aparece como uma conseqüência desse tipo de movimentação. O povo cria leis para sustentar a legitimidade de suas ações políticas. É devido a essa necessidade do povo que as Constituições criadas por ele passam também a contar com o respaldo desse mesmo povo para que elas passem a existir de maneira permanente e, conseqüentemente, possam sofrer intervenções dos seus criadores ao longo dos tempos.

É por esse motivo que Jefferson, sustentado por seu espírito de ator político e com a responsabilidade de manter as conquistas obtidas no seio do novo corpo político, salienta a necessidade de garantir ao povo o direito de formulação e de intervenção na Carta Magna. Tais intervenções deveriam ocorrer por meio de revisões com o objetivo de evitar que no futuro pudesse haver o impedimento de interferências de formas não-republicanas de governos. O que se percebe é que Jefferson sinaliza a sua crença de que a Constituição seria a salvaguarda do novo governo estabelecido e também do espaço da liberdade.⁵⁸⁸ Uma vez estabelecido o novo corpo político, ele não poderia ser concebido sem a presença da liberdade política em seu interior.

⁵⁸⁷ A pluralidade e a relevância da Constituição Norte-Americana é expressa por Bernard Bailyn da seguinte maneira: “A constituição norte-americana é a expressão final e o clímax da ideologia da Revolução Norte-Americana. Como tal, tornou-se, nos dois séculos de sua existência, objeto dos mais elaborados e detalhados exames e comentários que têm sido dedicados a qualquer documento exceto a Bíblia. Ninguém dominou todos os competentes escritos sobre a Constituição; ninguém jamais dominará.” (BAILY. *As Origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 287).

⁵⁸⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 188.

Segundo Arendt, Jefferson dava tanta importância ao que ele chamava de pequenas Repúblicas, que o mesmo dizia que a essência daquilo que se tornaria a força maior da grande República se encontrava nessas pequenas Repúblicas.⁵⁸⁹ Essa visão de Jefferson lembrada pela nossa autora nos faz compreender que a essência do corpo político não deveria residir no espaço do Parlamento, no poder executivo do governo da União e nem somente no poder Judiciário.

Nessa perspectiva, a força do corpo político reside nas pequenas subdivisões,⁵⁹⁰ de modo que todas as pessoas possam participar opinando, discutindo e agindo em conjunto. Isso não quer dizer que nessa estrutura organizacional de governo, não haja diferenças entre as suas funções e que também não haja hierarquias. O que Jefferson gostaria que fosse preservado pela Constituição era o poder de participação contínua do povo no dia-a-dia do corpo político. Visto por esse ângulo, no caso da França, os conselhos ou as sociedades populares nunca poderiam ser excluídos do processo de fundação da estrutura do corpo político.

Trilhando esse caminho, assinalado por Jefferson, evidencia-se que a Constituição se estabelece como o instrumento responsável em garantir a manutenção de elementos criados na fundação de um novo corpo político. É por isso que Hannah Arendt afirma que uma das questões que se discutiam no interior das sociedades populares da França é aquela que admitia a Constituição como instrumento concebido como imortal e que, conseqüentemente, deveria então assegurar a todos os franceses o direito de formar essas sociedades populares.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 202.

⁵⁹⁰ A esse respeito Bernard Bailyn lembra a postura de Hamilton como alguém que expôs o medo de que a lei e a ordem fossem inexecutáveis perante as grandes e distantes fronteiras da América do Norte caso vingasse a idéia das minúsculas Repúblicas. Por isso, Para Bailyn, Hamilton dizia que: “O povo das fronteiras será igualmente bem representado no governo central, será igualmente bem informado sobre a eficiência de seus representantes em servir seus interesses e, além disso, seus interesses serão diligentemente protegidos pelos governos estaduais, ao menos ‘da rivalidade de poder’” (BAILY. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 324).

⁵⁹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 194.

Percebe-se que tanto na França, quanto na América do Norte, a preocupação em fundar Constituições se pautava no anseio de assegurar os espaços de manifestação da liberdade que para Hannah Arendt é a razão de ser da política.⁵⁹²

Nesse caso, assegurar que as sociedades populares possam ser legitimadas pela Constituição, é o mesmo que afirmar que em termos arendtianos, não se concebe uma Constituição que não seja um instrumento que possibilite o asseguramento de espaços públicos no interior do corpo político. Isso porque, para a segurança dos membros das sociedades populares francesas, uma vez conquistado o direito de congregar-se em espaços de liberdade política, esse direito passaria a ser preservado por um instrumento, ou seja, pela Constituição. A destruição do direito à liberdade política não seria uma atitude inerente à concepção arendtiana de Constituição. A esse respeito, afirma Hannah Arendt: “Se o direito de nos congregarmos em sociedade fosse abolido ou mesmo modificado, a liberdade não passaria de uma palavra vã, a igualdade seria apenas uma quimera, e a república teria perdido o seu mais sólido baluarte.”⁵⁹³ Aqui, a Constituição é concebida como um instrumental sólido e como um baluarte da liberdade política. Tal liberdade deve ser vivenciada no interior de espaços públicos que se constituem, a exemplo dos conselhos, como marcas elementares do novo corpo político a ser preservado.⁵⁹⁴

Observa-se que, é inegável a associação que deve existir entre corpo político e Constituição. A segunda é fruto do primeiro e a principal razão de sua preservação. Em outras palavras, a Constituição admitida por esse ponto de vista, se revela como o amparo legal de

⁵⁹² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192.

⁵⁹³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 194.

⁵⁹⁴ Preservar a liberdade política e os espaços públicos nascidos na modernidade tal como Arendt nos apresenta constitui-se como uma novidade. Essa novidade encontra-se na rearticulação no sentido político da liberdade e do espaço público em termos de política contemporânea. A esse respeito salienta Albrecht Wellmer: “If we call the realization of that ‘value’ I spoke about a moment ago – I mean ‘public freedom’ in Arendt’s sense ‘participatory democracy,’ it becomes clear that Arendt’s idea of public freedom has indeed been around for quite a while in the political imagination of modern societies. What is original in Arendt is not the Idea itself, but the way she has re-articulated it against the dominant traditions of modern political – and anti-political – thought. If I am not mistaken in my reading of Arendt, her ideas still pose a challenge to contemporary political thought.” (WELLMER. Hannah Arendt on Revolution. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 221 - 222).

um corpo político. O papel da Constituição, em meio aos princípios que nortearam as Revoluções Francesa e Americana, não era o de sustentar uma mera reforma ou complementação das Constituições já existentes. O que se percebe é que esse papel deveria se revelar como um instrumento capaz de possibilitar a existência e a manutenção da liberdade e a constituição de um espaço onde a liberdade pudesse aparecer.⁵⁹⁵ É por isso que ela recebeu o nome de *Constitutio Libertatis* – a Constituição da Liberdade.⁵⁹⁶ Ela poderia também ser chamada de Constituição do corpo político fundamentado ou alicerçado em órgãos populares de manifestações políticas espontâneas.

Sonhar com a liberdade pública no Velho Mundo e saborear a felicidade pública no Novo Mundo, foi o que se revelou como causas relevantes que provocaram as Revoluções e que conseqüentemente, abalaram os dois lados do Atlântico. No que diz respeito ao caso norte-americano, o levante armado nas colônias e a Declaração de Independência efetivaram-se espontaneamente ao aparecimento de projetos de Constituição em todas as Treze Colônias.

Hannah Arendt nos lembra essa situação fazendo um recurso à expressão de John Adams, que, segundo a nossa autora, ele teria dito que o aparecimento desse projeto de Constituição em todas as colônias americanas era como se “treze relógios tivessem soado ao mesmo tempo.”⁵⁹⁷ O que vemos, é que a América do Norte estava vivendo, naquele momento, um tipo de investida na formulação de Constituições que deveriam, portanto, preservar os

⁵⁹⁵ WELLMER. Hannah Arendt on Revolution. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 203.

⁵⁹⁶ Para Albrecht Wellmer a *Constitutio Libertatis* pode ser considerada a institucionalização da liberdade inerente à Revolução, ela representa a condição de preservação das instituições republicanas. Por isso diz: “To start with I would argue that Arendt’s conception of evolution must be understood in terms of its internal relationship to the concept of ‘institution’ – in the double sense of institution as a (collective) *act* and institution as the *result* of this act (i. e. a system of institutions). Not only is the institution (the institutionalization) of public freedom (the ‘*constitutio libertatis*’) the terminus ad quem of revolutions in Arendt’s sense, but, at the same time, for Arendt the institutions of freedom are inherently related to revolution as their terminus a quo. This means that, *one the one hand*, the inherent goal of what Arendt calls revolution is an institution – an institutionalization – of freedom, which can only emerge from the common *willing* of people who begin to act in concert and thereby *transform* their common world and create a space of public freedom *On the other hand*, the internal correlation of ‘revolution’ and ‘institution’ also means, that a performative and inventive element belongs to the very reservation of republican institutions, so that – as one might say – the spirit of revolution becomes something like a condition of the permanence of republican institutions.” (WELLMER. Hannah Arendt on Revolution. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 217 - 218).

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 113.

motivos que fizeram que seus habitantes saboreassem a felicidade pública. Aspectos dessa felicidade pública como as experiências de auto-governo precisavam de um referencial legítimo onde eles pudessem encontrar as razões que possibilitaram a sua perpetuação no tempo.

Dessa maneira, o estabelecimento de Constituições se efetivou como um importante sustentáculo para o novo corpo político que emergiu com o advento da Declaração de Independência. Para tanto, o surgimento de Constituições nesse contexto, foi feito respaldado como um instrumento legitimado pelo povo, isto é, a necessidade de legitimação se amparou nos levantes assumidos pela população. É por isso, que na América do Norte, a Constituição aparece como um instrumental capaz de não permitir um vazio referente ao respaldo do poder, pois antes do seu surgimento, esse papel era assumido pela metrópole inglesa. Aqui se percebe que a Constituição surge trazendo consigo o caráter de uma soberania nascida do seio do povo. O estabelecimento de Constituições é um ato efetivador que é capaz de assegurar a soberania de um país e de garantir a sua independência. Isso é um fato que para Hannah Arendt não significa que o estabelecimento de Constituições tenha que ser acompanhado ou até mesmo resultar em uma Revolução. Por isso, Arendt observa que:

De fato, a concepção de governo constitucional não é absolutamente revolucionária em conteúdo ou origem; significa, nada mais nada menos, do que o governo limitado pela lei, e que a salvaguarda das liberdades civis, através de garantias constitucionais definidas pelas diversas declarações de direitos incorporadas às novas constituições, e muitas vezes consideradas como sua parte mais importante, nunca pretendeu traduzir os novos poderes revolucionários do povo, mas, ao contrário, foi tida como necessária para limitar o poder do governo, mesmo no corpo político recentemente fundado.⁵⁹⁸

Estando Arendt ciente do papel limitador das Constituições, o que interessa para ela, na aproximação entre Revolução e Constituição, é o fato da segunda poder ocorrer simultaneamente à primeira no que diz respeito à fundação da liberdade política e quando

⁵⁹⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 114.

associadas à criação de um novo corpo político. Nesse caso, a liberdade instituída com o advento do evento revolucionário deveria lançar mão da substituição da tirania, que foi uma característica do *Ancien Regime*, pela instauração de uma estrutura nova de corpo político. O importante para Arendt, é que a liberdade instituída encontre no estabelecimento da Constituição o espaço que possa garantir a sua preservação. Portanto, se a finalidade de uma Revolução, é para Hannah Arendt, a instituição da liberdade política, uma Constituição que não absolve a legitimação dos espaços⁵⁹⁹ de liberdade política em seu contexto, não pode ser considerada como uma Constituição caracteristicamente revolucionária.

Mas, considerando que uma Constituição é naturalmente um instrumento que possui a tarefa de limitar o poder, seja esse poder tanto do povo, como do governante, torna-se uma tarefa difícil articular o seu conteúdo e a sua forma com aquilo que diz respeito à fundação de um corpo político caracterizado pela adoção de liberdades civis e de declaração de direitos. Pois, uma declaração de direitos, como observou Jefferson, se apresentava como aquilo que o povo tinha em termos de direito para reivindicar contra qualquer governo da Terra, coletiva ou individualmente, e que nenhum governo justo deveria recusar ou mesmo deixar sem solução.⁶⁰⁰

Nota-se a partir dessa declaração de Jefferson, é que nela reside a concepção arendtiana de Constituição, como um instrumento assegurador da liberdade. Visto por esse ângulo, pode-se dizer que a Constituição da liberdade é aquela que se caracteriza como um instrumento capaz de garantir o comportamento do povo voltado para a prática da

⁵⁹⁹ Uma vez que os espaços públicos se constituem como ambientes necessários à manifestação da liberdade política, a preservação desses ambientes de discussão e ações conjuntas é uma das pretensões do pensamento político de Hannah Arendt. A preservação desses espaços públicos – que em nosso momento histórico, poderiam ser chamados de *ágoras* da modernidade em curso – nos é apresentada como sendo de fundamental importância para que o corpo político assinalado pela perspectiva arendtiana não se perca. Porquê qualquer corpo político, que não seja dotado desses espaços, não se configura como o corpo político no sentido assinalado por Hannah Arendt. Isso quer dizer, que essa preservação permite o resgate da liberdade política. Trata-se de um tipo de corpo político que é em boa medida, semelhante àquela vivenciada pelos gregos da antiga *polis*. O espaço público em tempos modernos necessita também de demonstrar em seu seio a manifestação da liberdade. É por isso que a nossa autora associa a existência da liberdade à existência do espaço público.

⁶⁰⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 114.

reivindicação contra qualquer governo instituído em qualquer época. Nesse sentido, a reivindicação se faz de forma coletiva ou individualmente, sem que coubesse a esse governo a recusa ou o abandono da busca da solução. É por isso que para Albrecht Wellmer, por via da interpretação arendtiana, a liberdade política concebida dessa maneira, significa muito mais que uma garantia constitucionalmente que se faz em direitos básicos dos cidadãos. Pois estes são, como observa Arendt, uma *precondição* da liberdade, mas não da liberdade política em si.⁶⁰¹

A partir daí, o que temos assinalado, é o estabelecimento de um paradigma de Constituição que se efetiva como a garantia da participação do povo nos negócios de governo. Trata-se pois, de um tipo de corpo político que se apresenta como algo respaldado em virtude da lei. Dessa maneira, a lei continua mantendo o seu caráter de limitar o poder daqueles que se aventuram na tarefa de extinguir o processo de geração do poder nascido no seio do povo.

Toda forma de poder, possui princípios que a norteia. Isso quer dizer que, quando nos referimos a governos constitucionais, nos voltamos para poderes que em virtude da lei encontram-se sujeitos a limitações. Segundo a interpretação arendtiana, um governo constitucional, era no contexto do século XVIII, quando se referia a uma “monarquia limitada”, de fato, um governo de caráter limitado, isto é, trata-se de um governo que se confronta com os limites assinalados em virtude da lei.

Evidencia-se que a concepção de governo e dos instrumentos que o limita, é para Hannah Arendt, uma alusão que a caracteriza como uma pensadora que se apresenta como alguém que de maneira alguma faz adesão ao anarquismo. Não se percebe em Arendt qualquer filiação dela às concepções políticas tirânicas ou anárquicas. Sua vida e sua obra são um arcabouço que denuncia a essas formas de manipulações políticas.

⁶⁰¹ WELLMER. Hannah Arendt on Revolution. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 214.

Percebe-se que para Arendt, existe a possibilidade da combinação entre governo constitucional e garantias de direitos civis. A existência de um governo, mesmo que seja ele um governo que se situe no seio de um corpo político caracterizado pela participação política do povo que se faz por meio de conselhos, trata-se de um governo que precisa ser dotado de mecanismos que possam limitá-lo. Nesse caso, é importante admitir que os direitos conquistados pelo povo, bem como, o direito de participação nas assembléias deliberativas que ocorrem no âmbito de espaços públicos, estejam de fato circunscritos em uma Constituição. Para Arendt, os direitos civis,⁶⁰² assim como o bem estar individual acabam por serem circunscritos na esfera do governo limitado.⁶⁰³

Uma vez que se evidencia que existe uma associação entre o fator limitação de poder e a Constituição, ocorre que o estabelecimento de Constituições revela-se como um fato que deixa perplexos os governantes tiranos. Pois, os tiranos vêm nas Constituições o freio para as suas ações que não possuem limites.⁶⁰⁴ Quando o assunto é o de impedir a participação da população nos negócios públicos, uma Constituição que garanta esse tipo de participação, é conseqüentemente, refutada por qualquer tirano.⁶⁰⁵

⁶⁰² É importante para os nossos propósitos destacar que, para Arendt, mais que direitos civis a serem conquistados e incluídos no conteúdo de uma Constituição, esta deveria garantir, antes de tudo, a preservação da liberdade política e do espaço público que a comporta. Não fosse a necessidade de se recorrer à instauração da liberdade política, as Revoluções do século XVIII, não teriam sido um marco histórico caracterizado como uma experiência inteiramente nova. Dito de um outro modo, para Hannah Arendt, uma vez que a liberdade política, consiste antes de tudo na “participação nas coisas públicas ou admissão ao mundo político,” a Revolução não a teria estipulado como meta a ser atingida, caso essa meta significasse meramente buscar alcançar a garantia dos direitos civis.

⁶⁰³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 115.

⁶⁰⁴ Os limites estabelecidos entre a função do legislador e a do tirano são tratados por Newton Bignotto da seguinte maneira: “Ora, o que a tirania tem de especial é o fato de que nela não há distância entre o desejo do governante e seu poder. Por isso, o tirano é levado a acreditar que age como um deus. O grande legislador também se aproxima dos deuses no momento em que fornece as bases para a vida política, mas longe de querer guardar para si este poder, transfere-o para as leis. Isso é possível, no entanto, porque o que ele lega para a cidade é fruto de um convívio com a razão e com o saber, e não com o desejo. Assim, o tirano percebe corretamente que sua condição tem algo de divino, mas no lugar da sabedoria há apenas o seu inverso. Como Eros é insaciável, não há como transferir o produto de sua busca para a cidade; ao contrário, o tirano deve aniquilar o desejo de todos, para que o seu possa ser satisfeito. Na ausência do outro, na destruição da distância que separa poder e querer, o mundo da política se desfaz, para dar lugar ao caos e à violência. (BIGNOTTO. *O Tirano e a Cidade*, p. 130 - 13).

⁶⁰⁵ Os tiranos refutam os tipos de Constituições que garantem os direitos civis e de participação política do povo, porque tais direitos esbarram na prática desses tiranos que consiste o direito do outro, satisfazendo assim as suas irregularidades. A esse respeito observa Locke: “assim como a usurpação consiste em exercer um poder a que

Em se tratando da relação entre poder e liberdade, Hannah Arendt diz que os tiranos tratam dessa relação da mesma forma que os criminosos. Para a nossa autora, o que os criminosos e os tiranos possuem em comum e que os isolam do resto da comunidade, é o fato de ambos acreditarem no uso dos instrumentos de violência como substitutos do poder. A utilização de instrumentos como um modo de substituição de poder é, segundo a nossa autora uma tática que funciona somente para os objetivos almejados pelos criminosos em curto prazo. Tais criminosos, após completarem seus crimes, podem e têm que tomar suas partes na comunidade.

Por outro lado, o tirano sempre aparece como um lobo vestido de cordeiro ou como alguém que só pode resistir na medida em que ursupa a posição justa da liderança, situação que o torna dependente de auxiliares para que ele possa avançar na efetivação dos projetos oriundos de sua própria vontade. Devido a essa atitude do tirano, o que podemos ver é que a violência limita o poder. Embora o poder e a liberdade que se dão no âmbito da pluralidade humana são considerados por Arendt como sinônimos. Tanto um quanto outro significam que são associados a uma liberdade política que é sempre um tipo de liberdade limitada.⁶⁰⁶

Hannah Arendt insiste em apontar dificuldades existentes no âmbito da relação entre Revolução e processo constitucional. Para a nossa autora, existem razões ou motivos que tornam difícil o reconhecimento do elemento genuinamente revolucionário naquilo que tange ao processo constitucional. Uma dessas razões apontadas por Arendt, encontra-se na experiência das Revoluções dos séculos XIX e XX. Essas experiências revolucionárias não

um outro tem direito, a tirania consiste em exercer o poder além do direito legítimo, o que a ninguém poderia ter permitido. É isto que ocorre cada vez que alguém faz uso do poder que detém, não para o bem daqueles sobre os quais ele exerce, mas para a sua vantagem pessoal e particular; quando o governante, mesmo autorizado, governa segundo a sua vontade, e não segundo as leis, e suas ordens e ações não são dirigidas à preservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular.” (LOCKE. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites, e os fins verdadeiros do governo civil*, p. 206).

⁶⁰⁶ ARENDT. *The Life of the Mind*, p. 201.

conseguiram atingir em suas práticas, a instituição da liberdade.⁶⁰⁷ Essa posição de Hannah Arendt deixa-nos em ponto de compreender que muitas Revoluções, como foi o caso da Revolução Russa de 1917, nem sequer conseguiram introduzir em seus conteúdos as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis que, para a nossa autora, não são o mesmo que liberdade política. Daí se dizer que elas não deram origem a *Constitutio Libertatis*, ou seja, passaram longe da idéia de admitir uma constituição da liberdade. Entretanto, no caso da Revolução Americana, mesmo que a sua Constituição não tenha garantido a inclusão em seu conteúdo dos espaços públicos asseguradores da liberdade política, ela não deixou de se estabelecer como um instrumento portador de garantia de direitos e de liberdades civis.

Tais garantias fazem parte daquilo que a autora considera como características de um governo limitado. Contudo, em relação a outras Revoluções que tiveram como resultado a opção pela tirania ao invés de aderirem ao governo limitado, a experiência americana é sem dúvida notadamente marcante, naquilo que diz respeito à conquista de direitos constitucionais e de liberdades civis. Mas, o que se conquistou em termos desses direitos e dessas liberdades civis, revela-se como uma distância muito grande em relação à verdadeira liberdade política a exemplo do que se viveu nas comunas da América do Norte, nas sociedades revolucionárias francesas, nos *soviets*, nos conselhos da Hungria e na *ágora* grega. O que essas Revoluções anunciavam na qualidade de mantenedoras do governo revolucionário não passou de um tipo de desprezo com os direitos civis que deveriam ser assegurados por suas Constituições.⁶⁰⁸ Diante disso, notamos que a relação entre Revolução e o estabelecimento de Constituições como aquelas que incorporam a liberdade política no sentido arendtiano nem sempre se apresenta como uma realidade harmoniosa.

⁶⁰⁷ Sobre isso, salienta Hannah Arendt: “Finalmente, é perfeitamente correto, e, na verdade, um fato melancólico, que a maioria das assim chamadas revoluções, longe de darem origem à *Constitutio Libertatis*, não foram sequer capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis, os benefícios do ‘governo limitado’, e não há dúvida de que, em nossas relações com as outras nações, devemos ter em mente que a distância entre a tirania e o governo constitucional limitado é, no mínimo, tão grande como a distância entre governo limitado e liberdade.” (ARENDR. *Da Revolução*, p. 174).

⁶⁰⁸ ARENDR. *Da Revolução*, p. 115.

Para que haja um entendimento a respeito do sentido de uma Constituição que se apresente de maneira associada ao evento revolucionário do século XVIII, é necessário que fiquemos atentos à diferença existente entre uma Constituição que se estabelece como fruto de um ato de governo e a Constituição através da qual o povo constitui um governo. Consta-se diante disso, é que se trata de uma diferença bastante óbvia.⁶⁰⁹

Para uma análise, a respeito das diferenças que existem entre uma Constituição feita pelo povo e uma outra conduzida pela ação vertical de governantes, precisamos remontar às abordagens que Hannah Arendt faz para explicitar o significado verbal da palavra Constituição. Na interpretação de nossa autora, a palavra Constituição tem o seu significado pautado no ato de constituir. É o caso das leis ou normas de governos que são “constituídas,” seja na forma corporificada em documentos escritos, ou a exemplo do modelo britânico de Constituição, que é uma realidade implícita nas instituições, bem como nos costumes e nos fatos que o precederam.⁶¹⁰

A nossa autora recorre a Thomas Paine quando ele diz que “uma constituição não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo.” Dessa maneira, a Constituição na perspectiva de Hannah Arendt, deve ser compreendida como o resultado de um processo construído a partir do esforço deliberado do povo em fundar um novo corpo político. E, por essa via, a Constituição não se traduz como o resultado de um ato de governo, ela é obviamente a Constituição através da qual o povo constitui um governo.

Para Hannah Arendt, se havia algo em comum entre os atores das Constituições dos séculos XIX e XX com seus antepassados americanos do século XVIII, era em relação à desconfiança na voracidade de poder inerente ao homem. Nesse sentido, o estabelecimento de Constituições se faz necessário para refrear a sede de poder que se encontra em cada homem, pois esses são sempre propensos a se transformarem “em vorazes animais de presa.” Os

⁶⁰⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 117.

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 116.

fundadores das Repúblicas, tanto do século XVIII, como do século XIX, tinham enraizado em suas mentes a concepção de que o homem necessita ser refreado em sua ânsia voraz pelo poder.⁶¹¹ Essa situação nos faz lembrar a teoria política de Hobbes,⁶¹² uma vez que a prática republicana procura lidar com mecanismos capazes de frear a voracidade humana no que se refere à sua adesão ao poder. Mas é a concepção de poder nascido e controlado pelo povo que não faz parte da teoria hobbesiana de soberania.

De acordo com Renato Janine Ribeiro, considerando que a questão republicana encontra-se nas formas de auto-governo, na autonomia e na responsabilidade daqueles que decretam a lei e ao mesmo tempo ampliam a sua obediência a ela, Hobbes não se enquadra nessa concepção de forma de governo. Isso porque o autor de o *Leviatã* no capítulo XIV dessa mesma obra ao cindir *jus* e *lex*, ou seja, direito e obrigação, colocou enormes dificuldades para um pensamento e uma prática republicanos. A construção do Estado Hobbesiano tende à efetivação da monarquia, porque nele o essencial se pauta no exercício de quem manda e de quem obedece de uma maneira bem recortada. A doutrina hobbesiana estabelece que quem obedece *constitui* aquele que manda como seu representante, obedecendo, por assim dizer, a si próprio. Mas no dia-a-dia da mecânica do sistema, os encaminhamentos não procedem dessa maneira. Pois, trata-se de uma mecânica de poder que nega ininterruptamente essa semi-identificação entre o governante e os súditos.⁶¹³

Renato Janine nos adverte que se a lei é uma simples expressão da vontade injustificada do soberano, não tem como ele estar sujeito a ela. Por isso Hobbes pode admitir a democracia, porém nem menciona a República. Haja visto que o regime popular possa ser

⁶¹¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 117.

⁶¹² Sobre a importância que Arendt dá à figura de Thomas Hobbes, adverte Nadia Souki: “Thomas Hobbes é um filósofo citado por Hannah Arendt diversas vezes ao longo de sua obra. Em suas reflexões sobre a era moderna, em *A Condição Humana*, a referência a Thomas Hobbes é recorrente. Entre os filósofos modernos, Arendt confere, de forma especial, ao filósofo inglês do século dezessete o papel de fundador com essas palavras: ‘a filosofia política da era moderna, cujo maior representante é ainda Hobbes.’” [SOUKI. Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA. (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 131].

bem mais aceito em sua teoria do que aquele no qual quem manda precisa ser sempre contido.⁶¹⁴ Esse é um fator que justifica a necessidade da Constituição ser o referencial legítimo de limite para controlar esse tipo de comportamento instintivo do animal homem.

Observa-se que Hannah Arendt quer ressaltar que o estabelecimento de uma Constituição, a exemplo da experiência norte-americana, não se fundamenta somente no seu conteúdo de salvaguarda de direitos civis, mas no estabelecimento de um poder inteiramente novo. O que se revela, não é simplesmente o fato de se estabelecer uma Constituição asseguradora de direitos, mas sim um instrumento associado ao fenômeno da novidade revolucionária.

Os fundadores da República Norte-Americana na expressão de uma linguagem clara e inequívoca, não estavam preocupados com o constitucionalismo, quando este é compreendido no seu sentido de governo legal de natureza limitada, pois o que os preocupava, era como fundar um novo corpo político. Viver submetidos a um tipo de constitucionalismo, era uma realidade que já fazia parte da vida dos habitantes das Treze Colônias, porque, como colonos vindos da Inglaterra, eles já tinham vivido sob a influência de uma monarquia limitada.⁶¹⁵

Uma vez que constatamos em Arendt a alusão de que havia por parte dos fundadores da República Americana, uma preocupação com a Constituição entendida como instrumento do novo corpo político que se dirige para além do constitucionalismo, percebe-se, por essa razão, que a ênfase à questão de uma Constituição voltada para a novidade é muito maior. O que temos a partir daí, é que nesse sentido, a ênfase apresentada por Arendt, é focada mais naquilo que se refere à Constituição do novo poder do que na salvaguarda dos direitos civis.

⁶¹³ RIBEIRO. Democracia versus República: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO. *Pensar a República*, p. 21 - 22.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁶¹⁵ Sobre isso, observa Bernard Bailyn: “Ninguém conhecia história? Patrick Henry perguntou. Será que ninguém se recordava que na Grã-Bretanha o povo e a Coroa tinham lutado por um século sobre as incertezas do direitos *implícitos* até que a questão fora finalmente resolvida na aceitação de uma declaração de direitos *explícita* – e que essa fora precisamente a primeira coisa que o povo norte-americano havia pensado quando se deparou com a necessidade de se proteger contra o poder do Parlamento?” (BAILYN. *As origens ideológicas da Revolução Americana*, p. 311 - 312).

Considerando que os habitantes do Novo Mundo já estavam praticando direitos civis conquistados por eles, admite-se que tais direitos se constituíam como “um assento sobre o qual tinham, com certeza, mais conhecimento do que qualquer república anterior.”⁶¹⁶

A elaboração de uma Constituição que fosse considerada uma novidade no sentido de associar-se ao novo corpo político em gestação, se apresentava como um desafio atribuído aos pais fundadores da República Norte-Americana. Isso significa que a questão de como deve ser a efetivação de uma Constituição que se apresenta como uma novidade, justamente por ser objeto de legitimação legal do novo corpo político, dentre as várias questões que aparecem no momento da fundação, trata-se de uma questão que surge de uma maneira no mínimo relevante. Por causa dessa relevância, o estudo da Constituição associada ao estabelecimento do novo corpo político tornou-se um dos objetos de pesquisa a ser investigado pela ciência política.

Podemos então dizer que, para Hannah Arendt, a tarefa de criação de poder assumida pelos fundadores ou homens da Revolução, fez com que esses atores lançassem mão de todo o arsenal de que eles dispunham e que eram chamados por eles mesmos de “ciência política.” Para esses fundadores, a ciência política consistia em descobrir “as formas e as combinações do poder na república.”⁶¹⁷

Na busca da fomentação de uma “ciência política” na forma apresentada pelos fundadores da República norte-americana, abriu-se a partir dela uma fenda para a exposição de um tipo de teoria das idéias políticas que gira em torno da fundação do novo corpo político que se estabeleceu em terras do Novo Mundo. Para a efetivação dessa busca, esses homens, conscientes de sua própria ignorância – pois toda fundação expõe os seus atores diante de situações nunca antes vivenciadas, e por isso precisam agir perante o desconhecido – tiveram que se voltar para a História recorrendo a modelos do passado, fossem esses modelos reais ou

⁶¹⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 120.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 120.

fictícios, de Constituições. O que eles estavam buscando eram fundamentos que disponibilizassem elementos que pudessem sustentar o projeto de Constituição que legitimasse um novo tipo de poder. Na insistência para encontrar esses fundamentos, os pais fundadores passaram a exercer um grande fascínio pela teoria das idéias políticas de Montesquieu relativas à questão da divisão entre poderes.⁶¹⁸

Para Arendt, esse fascínio encontra-se alicerçado no papel exercido por Montesquieu no âmbito da Revolução Americana. Segundo a nossa autora, esse papel foi semelhante àquele que as idéias políticas de Rousseau tiveram no âmbito da Revolução Francesa. Dito de uma outra maneira, considerando que Rousseau influenciou marcadamente com suas idéias a Revolução Francesa, o mesmo aconteceu com Montesquieu no que tange à Revolução Americana. Tudo isso porque o tema principal da monumental obra desenvolvida por Montesquieu era o da “constituição da liberdade política.” Essa obra fez de Montesquieu um autor estudado e citado durante a década que antecedeu à Revolução Norte-Americana.⁶¹⁹ Isso quer dizer que na ânsia de buscar fundamentos filosófico-políticos para sustentar a criação de uma Constituição da Liberdade – a *Constitutio Libertatis* – a obra de Montesquieu, apresentase naquele contexto como uma fonte irrecusável aos olhos dos fundadores dos Estados Unidos da América.⁶²⁰

⁶¹⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 120.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁶²⁰ Arendt encontra em Montesquieu um suporte teórico capaz de lidar com a articulação entre poder e liberdade, duas palavras que segundo a nossa autora eram praticamente sinônimas no universo dos homens que fundaram a República Norte-Americana. A esse respeito, diz a nossa autora: “The emphasis here is clearly on power in the sense of the I- can; for Montesquieu, as for the ancients, it was obvious that an agent could no longer be called free when he lacked the capacity to do what he wanted to do, whether this was due to exterior or interior circumstances. Moreover, the Laws which, according to Montesquieu, transform free and lawless individuals into citizens are not God’s Ten Commandments or the voice of conscience or reason’s *lumen rationale* enlightening all men alike, but man-made *rapports*, ‘relations,’ which, since they concern the changeable affairs or mortal men - as distinguished from God’s eternity or the immortality of the cosmos-must be ‘subject to all the accidents that can happen and vary in proportion as the will of man changes.’ For Montesquieu, as for pré-Christian antiquity and for the man who at the end of the century founded the American Republic, the words ‘power’ and ‘liberty’ were almost synonymous. Freedom of movement, the power of moving about unchecked by disease or master, was originally the most elementary of all liberties, their very prerequisite.” (ARENDT. *The life of the Mind. Volume Two: Willing*. p. 199 - 200).

Para Hannah Arendt, o recurso a Montesquieu que foi assumido pelos Pais Fundadores repousa precisamente no fato, de ele ter sido o único que naquele processo de desenvolvimento da Revolução Americana, sustentava teoricamente que o poder e a liberdade possuem relação um com o outro. Em função desse recurso, é importante salientar que, para Montesquieu, a liberdade política não estava pautada no querer, mas sim no poder. A consequência dessa situação é que o universo político devia ser construído e edificado de uma forma que fosse possível a combinação entre o poder e a liberdade. Verifica-se a partir daí que Montesquieu confirmou aquilo que os pais fundadores, por meio da experiência vivenciada no interior das Treze Colônias, já sabiam que estavam certos, isto é, eles tinham a convicção de que a liberdade era “um poder natural de fazer ou não fazer tudo o que temos em mente.” Por isso, Arendt nos lembra que, quando lemos: “Os representantes assim escolhidos terão o **poder e a liberdade** de decidir.” O que se percebe, tendo essa assertiva arendtiana como base, é o quanto era natural, para aquelas pessoas, usarem essas duas palavras quase como sinônimas.⁶²¹

Dessa maneira, se a Constituição possui a sua razão de ser vinculada à existência do poder, considerando que ela deva existir enquanto instrumento para limitá-lo, a liberdade associada à geração desse poder constituinte pelo povo, também encontra nessa mesma Constituição os princípios para limitá-lo. Temos aqui a concepção de que a liberdade não é fazer o que nos apraz. Não é possível admitir em Hannah Arendt a existência de um corpo político, que não leve em conta uma Constituição que não seja acompanhada de uma liberdade vivenciada no âmbito dos espaços públicos. Resta ao corpo político arendtiano conviver com a tensão entre os limites inerentes a uma Constituição e a liberdade política.

O estabelecimento de Constituições é uma questão relevante para os assuntos inerentes ao equilíbrio entre poderes distintos. Problemas como a separação e o equilíbrio entre poderes são para Hannah Arendt, um assunto antigo e que portanto precede à teoria filosófico-política

⁶²¹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 120.

de Montesquieu. A autora nos adverte que a idéia do equilíbrio e da separação de poderes não condiz com a visão mecanicista e newtoniana do mundo.⁶²²

É importante salientar que o século XVIII, enquanto um momento no qual se processaram as principais Revoluções analisadas por Hannah Arendt, constituiu-se como um contexto privilegiado para que a influência das idéias mecanicistas e newtonianas implicassem até mesmo na concepção de corpo político daquela época.

O advento da modernidade não se constitui somente por meio de novidades surgidas em termos de teorias políticas. A modernidade em curso foi se processando em meio ao avanço das ciências dotadas de caráter experimental. Trata-se de um contexto onde o método de Newton, Galileu, Francis Bacon e Copérnico, baseado no empirismo científico, ganhou força com o advento do Renascimento. É um método que subjaz às ciências naturais e que influenciou muitos pensadores daquela época. Não podemos deixar de levar em consideração a influência desse mecanicismo até mesmo no campo das idéias políticas.

Mesmo que de maneira implícita, os discursos a respeito das formas mistas de governo, remontam a Aristóteles⁶²³ ou a Políbio. O segundo teria sido de acordo com a interpretação arendtiana, talvez o primeiro a ter consciência de que existem algumas vantagens que são inerentes às fiscalizações e aos equilíbrios mútuos. Mesmo assim, Arendt ressalta que a fundação da República na América foi enormemente influenciada pela teoria de Montesquieu naquilo que se refere à divisão de poderes.

⁶²² ARENDT. *Da Revolução*, p. 120.

⁶²³ Sobre a concepção aristotélica relativa à classificação dos regimes, comenta Francis Wolff: “Aristóteles começa com efeito por definir o que é um ‘regime’ (ou uma ‘constituição’, *politeia*): é a ‘organização de diversas magistraturas e sobretudo daquela que é soberana entre todas... o governo da cidade’ (1278 b 9 - 11). Um regime é portanto determinado pelas relações dos diversos órgãos políticos de decisão – os diferentes poderes – e pelas suas relações com o poder político central, o governo. Todo regime político supõe portanto um entrosamento entre todos os poderes (quem faz o quê?, quem decide a respeito de quê?, quem obedece a quê?), mas é, em última instância, a resposta à pergunta ‘quem governa?’ que parece bastar para definir um regime. É por isso que Aristóteles pode afirmar: ‘A constituição é o governo.’ Desta definição, ele poderá tirar no capítulo seguinte um primeiro critério de classificação dos regimes de acordo com a resposta à pergunta ‘quem governa,’ isto é, de acordo com a extensão do soberano: ‘Uma vez que governo e constituição significam a mesma coisa, e um governo é aquilo que é soberano nas cidades, é necessário que seja soberano quer um só indivíduo, quer um grande número de pessoas’” (1279 a 26 - 8). [WOLFF. *Aristóteles e a Política*, p. 105 - 106].

Salientando que Montesquieu poderia não ter ficado cômico das teorias sobre formas mistas de governos assinalados por Aristóteles e Políbio, Arendt nos chama a atenção para a descoberta desse personagem do Iluminismo de que em termos de poderes separados, somente “o poder controla o poder.” O autor do *L’Esprit des Lois* segue acrescentando que esse controle do poder pelo próprio poder não deve destruí-lo e nem torná-lo impotente.⁶²⁴

Desse modo, a questão do poder exercido no seio do corpo político, ampara-se na força da lei para que o equilíbrio e a separação entre os poderes de natureza distinta, tornem-se uma realidade visível. É por essa via de entendimento que a Constituição é concebida no âmbito do corpo político como garantidora do equilíbrio e da separação entre os poderes. Cabe a ela preservar esse patrimônio político de um poder constituído sem a presença da violência.

Dessa forma, vê-se que Arendt concebe o poder diferentemente do entendimento que a tirania tem a seu respeito. O poder para a nossa autora nasce a partir do momento em que ocorre a união entre as pessoas e também a partir do instante em que essas mesmas pessoas iniciam juntas as suas ações. Mais que a capacidade humana de agir, o poder se constrói por meio do agir em comum acordo. É por isso que, uma vez concebido dessa maneira, o poder nunca é considerado propriedade de um único indivíduo. Pode-se afirmar que o poder é sinônimo de grupo unido.⁶²⁵ Compreendido assim, o poder é construído sem a presença da violência. Pois onde as palavras e as ações conjuntas se estabelecem em um espaço de manifestação de liberdade, o resultado é o surgimento de um tipo de poder a ser preservado por uma Constituição nascida do povo.

Se por um lado a Constituição tem a tarefa de preservar o poder, por outro, é natural que o poder seja destruído pela violência.⁶²⁶ É assim que ocorre com as tiranias, uma vez que

⁶²⁴ ARENDT. *Da Revolução*, p. 121.

⁶²⁵ ARENDT. *Crises da República*, p. 123 - 129.

⁶²⁶ Como já salientamos em páginas anteriores, Hannah Arendt faz parte de um contexto por onde o pensamento uma vez influenciado pela fenomenologia teve reflexos na tentativa de pensadores nele envolvidos procurarem

esse tipo de governo se caracteriza pela violência de um único governante que destrói o poder da maioria. Arendt afirma que em termos de poderes tirânicos, Montesquieu diz que o poder é destruído a partir de dentro. O que temos é um tipo de um poder que se utiliza da força da violência, porque ele é assinalado pela força multiplicada de um governante que monopoliza o poder de muitos. Nessa perspectiva, em um confronto entre lei e poder, dificilmente a vitória final será da lei. Devido a essa presunção, acredita-se que as leis impostas sobre o poder, podem pelo menos resultar na diminuição de sua potência. Por essa via, é possível caminhar na perspectiva de Montesquieu⁶²⁷ de que somente o poder controla o poder, e com isso é possível impedir a monopolização desse poder por parte do governo.⁶²⁸ Em Arendt o controle do poder fica a cargo do próprio povo.⁶²⁹

O monopólio de poder que caracteriza as tiranias é uma forma de violência, pois quando ele não nasce do povo o resultado é tê-lo caminhando lado a lado com a violência.

lidar na análise de conceitos, partindo sempre do resgate etimológico. Os termos poder e violência se constituem como análise feita por Arendt no que se refere à separação de conceitos. A esse respeito salienta Paul Ricour: “J’ai dit: la *distinction* entre pouvoir et violence. Et tout de suite on est confronté à cette surprenante vigilance sémantique d’une pensée qui se donne pour tâche – et souvent pour première tâche – de *séparer* les concepts, de batailler contre les confusions tant dans le discours que dans l’action.” (RICOEUR. *Autour du Politique*, p. 20).

⁶²⁷ Habermas reforça esses princípios de Montesquieu que segundo ele são assinalados por Arendt. Para Habermas, de acordo com o entendimento arendtiano que se diz que o poder do espaço público é o poder controlador de si mesmo, uma vez que ele somente pode ser considerado poder se o mesmo brotar a partir de palavras e ações conjuntas. A esse respeito, Habermas comenta: “Daí resulta a hipótese central que H. Arendt repete infatigavelmente: nenhuma liderança política pode substituir impunemente o poder pela violência; e só pode obter o poder através de um espaço público (*Deffentlichkeit*) não-deformado.” (HABERMAS, Jürgen. *O conceito de Poder em Hannah Arendt*, p. 105). A visão arendtiana de poder lembrada por Habermas se contrapõe à concepção de poder monopolizador assumido pelas tiranias

⁶²⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 121.

⁶²⁹ Sobre críticas de Habermas a Arendt relacionadas ao conceito de poder, adverte Amiel: “Num artigo dedicado ao ‘conceito comunicacional de poder em Arendt’, Habermas, reconhecendo a sua dívida para com ele, diferencia o seu conceito de poder do de Weber, nomeadamente. O fenômeno do poder seria aí ‘a formação de uma vontade comum’, respondendo à <<capacidade de se conciliar [...] com uma comunicação não vinculadora’; o poder besear-se-ia em convicções, e o consenso medir-si-ia ‘com a exigência de uma validade racional imanente ao discurso’. À partida, demasiadamente comprometida na teoria aristotélica da *praxis*, procedendo não de uma investigação mas de uma construção filosófica, Arendt pagaria um preço muito elevado: a rejeição da política e as suas realidades socioeconômicas, a incapacidade de captar a violência institucional. Prisioneira do antigo conceito de conhecimento, Arendt não poderia apreender o processo de acordo sobre questões práticas como um discurso racional, e, duvidando da existência de um critério crítico para a diferenciação entre convicção ilusória ou não, seria obrigada a mudar-se para a figura do contrato. Num artigo muito elegante, M. Canovan salienta que Habermas ‘substitui a palavra pela ação, o consenso pelo desacordo, e a unidade pela pluralidade [...] o ponto mais fundamental é que Arendt não partilha a convicção crucial de Habermas na possibilidade de um consenso racional sobre questões políticas [...] ela não acreditava que no fim do caminho houvesse alguma coisa que se parecesse com uma convergência universal para a verdade, ou com uma *Aufhebung* das opiniões pessoais em vontade geral.’” (AMIEL. *Hannah Arendt: política e acontecimento*, p. 131 - 132).

Pois, os tiranos se utilizam das formas de violência para conseguir a obediência daqueles que são dominados por eles. Nesse caso, acima da lei encontramos a força, mas nunca o poder. Referindo-se a essa questão, Arendt nos diz: “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder.”⁶³⁰

O que Arendt quer demonstrar é a relevância que o estabelecimento de Constituições possui para legitimar um poder nascido de maneira contrária à violência. Essa legitimidade se estabelece como uma justificação, que ao contrário da violência, não desaparece no futuro, pois seu fim existe no futuro.⁶³¹ Trilhando esse caminho, os formuladores dos princípios que vão compor uma Constituição baseiam-se nela considerando-a como uma resposta aos anseios do futuro do corpo político.

Referindo-se à República fundada nos Estados Unidos da América, Arendt diz que no Novo Mundo o poder e o direito dos Estados constituíram-se como fontes de poder que favoreceram a consolidação de um projeto republicano como um todo. O tipo de poder de caráter descentralizado dos Estados se contrapôs à força do poder centralizado. Por isso, afirma a autora:

O caso é que a força pode e, na verdade, deve ser centralizada para ser eficaz, mas o poder não pode e não deve. Se as várias fontes das quais ele se origina são secadas, toda a estrutura se torna impotente. E os direitos dos estados neste país estão entre as fontes mais autênticas de poder, não somente para a promoção dos interesses e diversidades regionais, mas para a República como um todo.⁶³²

É partir daí que o povo se estabelece como constituinte do poder. O resultado disso, é o surgimento de um poder capaz de provocar a elaboração de Constituições numa perspectiva horizontal, ou seja, por meio do povo. Aqui o controle do poder pelo próprio poder ganha uma

⁶³⁰ ARENDT. *Crises da República*, p. 130.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 129.

⁶³² ARENDT. Reflexões sobre Little Rock. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 278.

faceta de controle dos negócios públicos que tem como agente impulsionador o próprio povo. A idéia de corpo político, pautada no preceito de que os seus participantes são os elaboradores de suas leis, é regida pelo princípio de que limites ao governo e ao povo haverá, mas nunca será limitado o direito de participação da população nos negócios públicos. Compreendido dessa maneira, só não participa da vida política quem não quiser, considerando também que em um corpo político concebido por Hannah Arendt não se obriga ninguém a participar dos debates e das decisões a respeito da coisa pública.

O que aconteceu na América do Norte, foi que o povo das Treze Colônias estabeleceu adequadamente um centro de poder e fundou uma Constituição estruturada de uma maneira inteiramente nova. A fundação dos Estados Unidos da América com um novo corpo político que assegurasse a união das ex-colônias e evitasse que o poder constituído de forma confederada se extinguisse, foi fruto exclusivo da Revolução. É por isso que os fundadores tiveram que contar com a chamada *Constitutio Libertatis*, uma vez que a meta da Revolução era garantir o fundamento da liberdade.⁶³³

Arendt adverte que a Revolução Americana ao ser conduzida para a elaboração de uma Constituição, assim a fez com base em um terreno político que ela considerou como uma boa sorte inegável e singular.⁶³⁴

Essa boa sorte de caráter inegável e singular, residia na experiência política que os colonos herdaram da Inglaterra e pelo que eles construíram de experiências que brotaram nas Terras do Novo Mundo. Os colonos conheciam a experiência política de governo monárquico limitado, pois eram subjugados à monarquia constitucional inglesa. Os habitantes das Treze Colônias desconheciam a difícil situação da miséria popular, além de terem se acostumado a conviver com a experiência de auto-governo. É nesse terreno de fertilidade política notadamente singular, que a Constituição dos Estados Unidos encontrou guarida, pois o

⁶³³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 123.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 125.

respeito à lei já fazia parte do seu cotidiano. Os habitantes do Novo Mundo não conheciam nenhum *potestas legibus soluta*, ou seja, nenhum poder isento de leis. Foi nesse contexto que ficou visível para os norte-americanos que a base do poder reside no povo e que a fonte da lei devia ser a Constituição.⁶³⁵

Considerando que a Constituição é fruto da participação política do povo, percebe-se logo que a lei é também o resultado das aspirações do povo. Por essa razão, o povo passa a tê-la como referência para suas ações políticas. Sobre isso, diz a autora:

... um documento escrito, uma coisa objetiva durável, a qual, certamente, podia ser abordada de diferentes ângulos e estar sujeita a muitas interpretações diferentes, e que podia ser mudada ou reformulada segundo as circunstâncias, mas que, no entanto, jamais seria um estado de espírito subjetivo, como a vontade. Manteve-se sempre como uma entidade terrena tangível, mais durável do que eleições ou pesquisas de opinião pública. Mesmo quando, em data relativamente recente, e provavelmente sob a influência da teoria constitucional continental, a supremacia da Constituição foi defendida “exclusivamente por fundamentar-se na vontade popular,” chegou-se à conclusão de que, após ter sido tomada a decisão, a constituição permanecia obrigatória para todo o corpo político a que ela dera origem; e mesmo que houvesse pessoas que argumentassem que, num governo livre, o povo deveria reter o poder para, “em qualquer época, por qualquer motivo, ou simplesmente ao seu bel prazer, alterar ou anular o modo ou a essência de qualquer governo anterior, e adotar um outro em seu lugar”, essas pessoas seriam figuras isoladas na Assembléia.⁶³⁶

É devido a essas considerações que a Constituição, no caso da fundação da República dos Estados Unidos da América, passou a ser o referencial que possibilitava o encontro com as origens manifestadas no ato fundador. Rememorar o instante inaugural do corpo político é abrir-se para a necessidade de nos mantermos sempre cômicos da importância que é o ato de fundação. Dessa maneira, os sentimentos vividos e as questões levantadas em meio ao ato que dá início ou funda o corpo político, podem ser lembrados. A maneira encontrada para garantir a rememoração do ato fundador do corpo político foi o estabelecimento de Constituições. Nesse sentido, o conjunto de leis expressas na Constituição absolveram os diversos direitos conquistados pelo povo, e que por meio dela, seriam então conservados.

⁶³⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 125.

A relevância que a Constituição passou a ter para os revolucionários americanos, levou-a a ser um instrumento de adoração. Isso porque, somos levados a acreditar que em boa medida, o sucesso dos fundadores americanos encontra-se ancorado no fato da Revolução simplesmente ter obtido êxito onde todas as demais fracassaram. Esse fracasso, baseia-se no fato em que se registrou que as demais Revoluções não conseguiram fundar um novo corpo político, que fosse suficientemente estável a ponto de poder resistir ao violento assédio imposto pelos séculos futuros. No processo de fundação da nação norte-americana, coube à Constituição impedir que esse tipo de fracasso ocorresse com ela. O seu sucesso amparou-se no fato dela ter sido “adorada,” mesmo antes que ela começasse a produzir efeitos.⁶³⁷ Arendt se refere aos pontos marcantes das instituições americanas, dizendo:

Em tais momentos da história, quando o registro dos acontecimentos se torna demasiado assustador, a maioria das pessoas foge para a confiança renovadora da vida cotidiana com as suas demandas urgentes e constantes. E essa tentação hoje em dia é ainda mais forte, porque qualquer visão da história de longo alcance, outro roteiro de fuga favorito, também não é muito encorajadora: as instituições americanas de liberdade, fundadas há duzentos anos, têm sobrevivido mais tempo do que quaisquer glórias similares na história. Esses pontos luminosos do registro histórico do homem tornaram-se com razão os modelos paradigmáticos de nossa tradição de pensamento político; mas não devemos esquecer que, em termos cronológicos, eles sempre foram exceções. Como tais permanecem de forma esplêndida na memória para iluminar o pensamento e a ação dos homens em tempos sombrios.⁶³⁸

Em termos de Revolução Americana, a Constituição pôde garantir a legitimidade da autoridade do corpo político contida no próprio ato da fundação. O seu papel foi o de manter uma autoridade assentada em leis que foram produzidas pela ação política do povo. O que se propôs foi o compromisso de garantir a legitimidade de uma Constituição caracterizada por um propósito do limite do poder e não na vontade de um soberano ou na crença a ser depositada na figura de um Legislador Imortal. O que se tem a partir desse propósito, é o

⁶³⁶ ARENDT. *Da Revolução*, p. 126.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁶³⁸ ARENDT. Tiro pela culatra. In: Jerome Kohn (edição e introdução americana). *Responsabilidade e Julgamento*, p. 330.

estabelecimento de Constituições de Liberdade apresentando-se em condições que permitam a garantia da preservação do corpo político em sua versão arendtiana.

Sustenta-se que todas as vezes que houver discussões em torno de questões inerentes ao conteúdo de uma Constituição, o ato de fundação será então lembrado. Por esse ângulo de compreensão pode-se dizer que a Constituição é a salvaguarda do ato inaugural do corpo político. Mesmo que o estabelecimento de uma Constituição surja após a criação de um corpo político, caberá a esse instrumento preservar os motivos ou as razões que deram origem a essa nova estrutura de organização política.

Proceder-se na invocação do início, é lembrar-se da importância do ato fundador. Essa atitude nos remete ao valor da durabilidade. É este o caso do papel a ser desempenhado pelas Constituições. Pois, para Hannah Arendt, a preservação⁶³⁹ do corpo político depende do esforço em manter a lembrança constante do ato da fundação. É partir daí que podemos afirmar que, em termos da análise apresentada por Hannah Arendt, a fundação encontra na Constituição a possibilidade da sua preservação.

⁶³⁹ Preservar o gesto fundador para conservar os efeitos do princípio é o que diz Newton Bignotto: “No momento em que o legislador ou o príncipe ‘decidem’ criar uma nova forma política, são tragados pela necessidade de agir. Essa ‘necessidade de agir’ mostra-nos simplesmente que todo ocupante do poder tende a lutar por sua conservação, a conservar os efeitos de sua conquista e, assim, fazer durar no tempo os efeitos do ‘primeiro gesto.’ Esse confronto do ator político com a conservação é, acima de tudo, o confronto do ator com o tempo e suas mazelas. (BIGNOTTO. *Maquiavel Republicano*, p. 135).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um momento no qual a renovação das possibilidades políticas é mais urgente do que nunca, a obra de Hannah Arendt parece ter muito a dizer sobre como reconstituir o político na modernidade tardia.

Por Leonardo Avritzer.⁶⁴⁰

Iniciamos as nossas atividades de pesquisa com o propósito de examinar o problema da fundação do corpo político no âmbito do pensamento de Hannah Arendt. Nessa investida optamos por dividir o nosso trabalho em quatro capítulos. Utilizamos dessa divisão com a finalidade de abordar os principais elementos necessários à compreensão da questão da fundação do corpo político por meio da tríade: Natalidade, Revolução e Constituição.

Nossa aposta caminhou no sentido de investigar o tema da fundação do corpo político no contexto das análises históricas das Revoluções Americana e Francesa que Hannah Arendt aborda em *Da Revolução*.

Em nossa *démarche* argumentativa no que diz respeito à natalidade, vimos nos primeiros momentos dessa nossa pesquisa, que ela é uma categoria em cuja raiz se sustenta a ação humana e o discurso. Ao longo de nossa pesquisa, foi ficando cada vez mais claro o quanto a categoria da natalidade é apresentada por Hannah Arendt como a capacidade inerente à condição humana que possui a tarefa de possibilitar a fundação de novas realidades políticas. A natalidade apresentada por Arendt como raiz da ação e do discurso humanos, é também a raiz da fundação. Não se pode conceber a fundação do corpo político sem se voltar para a questão da natalidade, isto é, evidencia-se que ao agir criando novos corpos políticos,

os homens nascem politicamente. O nascimento político pode acontecer constantemente na vida do homem, por isso, percebemos que o homem nasce continuamente. Portanto, em um corpo político, o nascimento não se estrutura por meio de ações limitadas. É devido à infinitude da movimentação dos projetos políticos encaminhados pelos homens, que o corpo político se apresenta como uma instituição caracterizada pela presença da categoria da natalidade. Tal categoria, apresenta-se como condição primeira na qual reside a potencialidade política que diferencia os homens dos animais. É por causa dessa categoria que, ao contrário dos animais, o homem não nasce somente para a vida biológica, pois o nascer biológico é inerente a todos os seres animados do planeta, enquanto o nascer político é uma condição somente dos homens.

Insistimos no primeiro capítulo que em termos arendtianos, o homem não nasce político, mas em condições de potencialidades políticas, pois ele se torna político no *inter homines esse* que forma uma teia de relações. É em meio a essa teia de relações, que o falar e o agir em conjunto assinala a responsabilidade do homem pelo mundo em que ele habita. Mundo, no qual, o homem permite que por meio da categoria da natalidade aconteça a superação da dimensão biológica da mesma. Dessa maneira, esclarecemos que quando se diz que o homem é um ser potencialmente político, não se trata de afirmar que ao nascer, o homem já se revela como um animal político. O fato de nascermos seres humanos demonstra o caráter ontológico e antropológico da natalidade, bem como a potencialidade política que existe nessa categoria, a ponto dela poder se efetivar através da ação de fundação.

Arendt quando se refere ao nascimento político do homem demonstra a sua postura de abordagens que se traduz em uma antropologia filosófica. Mas a sua análise de natureza filosófico-antropológica se estende à atuação do homem enquanto *homo politikos*. Para a autora, a realização do homem depende de que ele viva a dignidade da política. Nesse sentido,

⁶⁴⁰ AVRITZER. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, número 68: p. 166.

o homem ao criar um corpo político, passa a garantir a efetivação da dignidade da política. Isso quer dizer que, enquanto nos colocamos como homens que se lançam no mundo político, efetivamos por meio da ação, esse segundo nascimento. Daí, o segundo nascimento do homem ser a efetivação da sua ação política que ocorre quando o mesmo concretiza a sua capacidade de criar novos corpos políticos. Nesse sentido, não temos como conceber a categoria da natalidade desarticulada da ação humana no interior do corpo político.

O corpo político radicado na natalidade, ao se realizar, ocorre no tempo por meio do ato da fundação, que é apresentado por Hannah Arendt através do fenômeno das Revoluções. Nesse caso, o que se vê, é que o tema da fundação garante a efetivação da potencialidade política da natalidade no âmbito dos acontecimentos históricos. Dito de um outro modo, a natalidade na sua dimensão ontológica, somente se revela no mundo quando completada pela efetivação da ação de fundação que ocorre na História.

Por essa razão, nesse percurso pudemos perceber o quanto o fenômeno das Revoluções revela-se como a expressão da associação existente entre a categoria da natalidade e a questão da fundação, ou seja, ao explorar o tema da natalidade, demonstramos o quanto é oportuna a articulação entre essa categoria e o sentido da Revolução em Arendt. Abordar o sentido da Revolução após termos trabalhado a categoria da natalidade, nos permitiu perceber o quanto essa categoria se revela no decorrer do processo do aparecimento das Revoluções. Portanto, essa associação contribuiu para abrir o caminho para uma análise do que é o corpo político anunciado por Hannah Arendt. Visto que para a nossa autora a análise das Revoluções se concebe a partir da idéia de que para ela a fundação se desenvolve através dessa novidade instaurada no contexto do século XVIII.

A própria falta de precedência instaurada com o advento das Revoluções, já traz consigo o aspecto de uma novidade anunciada com requintes de relevância. Ao demonstrar que as Revoluções são a expressão da novidade instaurada no mundo, Hannah Arendt estava

nos apresentando a manifestação concreta da natalidade como condição humana que por meio do começo permite que o homem se lance no abismo da responsabilidade para com o mundo em que ele habita.⁶⁴¹

A revelação semântica da palavra Revolução pode ser considerada como o abandono do entendimento de uma simples revolta para um movimento giratório de caráter irrevogável e irreversível assumido pelo povo nas ruas de Paris ou na condenação efetiva ao domínio de taxaço imposto aos habitantes das Treze Colônias pelos ingleses. A própria semântica que envolve o significado moderno de Revolução revela algo mais complexo que as revoltas, pois algo antes comparado ao movimento das estrelas inatingível pelo homem agora é feito por ele, mas sem o seu controle no que tange aos desdobramentos da ação. O que vimos é que o sentido da Revolução nos traz a evidência de um movimento sem controle por parte dos seus iniciadores e que por si próprio mostra como o caráter da irreversibilidade da ação radicada na natalidade se apresenta no mundo como fundação.

No momento em que tratamos o sentido da Revolução associando-a à liberdade política, passamos a explicitar o quanto a contribuição que o pensamento filosófico contemporâneo a partir desse tratamento pôde oferecer uma perspectiva de uma visão política contrária aos modelos impostos pela experiência totalitária vivenciada por essa pensadora dos problemas que afligem o mundo contemporâneo. Arendt ao conceber a associação entre experiência revolucionária e a busca de seus atores por liberdade política nos convoca à instauração de um corpo político que comporte em sua estrutura organizacional espaços de liberdade por onde ela possa espontaneamente se manifestar. O aparecimento da liberdade política em experiências trazidas por órgãos populares no curso do processo revolucionário

⁶⁴¹ Pelo nascimento nos responsabilizamos pelo mundo que se torna um espaço habitável através da interação do homem com os seus pares. A esse respeito comenta Adriano Correia: “O que Arendt assume é justamente que o mundo só se torna um lugar habitável e a convivência suportável e desejável se assumirmos por amor ou gratidão a responsabilidade por ele e se por amizade e respeito interagimos com nossos pares. Sem isto, o mundo converte-se em um deserto.” (CORREIA. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: _____ (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*, p. 229).

demonstra que o sentido da Revolução é o de lançar ao mundo o testemunho político de uma ação que se dá na esfera pública, ao contrário da liberdade da interioridade admitida pelos filósofos medievais ou a partir do momento em que Platão e Aristóteles priorizaram a vida contemplativa em detrimento a *vita activa*.⁶⁴²

Vimos ao longo de nossas abordagens que o sentido da Revolução se revela também no âmbito da questão social. As análises arendtianas referentes à questão social se traduzem como um aspecto relevante da novidade revolucionária porque traz consigo uma visão sem precedentes no que se refere ao fato dos pobres descobrirem que a sua condição de vida ia além do que se acreditava como fruto do destino. Mas, se por um lado a questão social se mostrou como uma força propulsora de libertação, por outro, ela não demonstrou avanço no que se refere à instauração da liberdade política no seio do novo corpo político que foi criado como resultado da ação irreversível outrora iniciada pelos Pais Fundadores. A contribuição do pensamento de Hannah Arendt no que tange ao aspecto da questão social em sua relação com o fenômeno das Revoluções nos lega uma relevante análise conceitual a respeito do que é libertação e liberdade. Tais análises revelam a limitação da liberdade, pois presos ao campo das necessidades o homem encontra dificuldades de transitar na liberdade política. O habitante da cidade ou qualquer cidadão residente no *Habitat* terrestre necessita se responsabilizar com o seu ambiente. Mas, para que isso aconteça, é condição *sine qua non* liberta-se das amarras que caracterizam o estado de pobreza. Somente libertos dessa situação é que o homem irá vivenciar plenamente a sua liberdade política envolvido com a dinâmica do espaço público. A libertação é necessária para que o caminho da liberdade esteja aberto para a realização política do homem. Temos em Arendt a demonstração de que a pobreza afeta a condição humana e impede o estabelecimento da sua dignidade política.

Um outro aspecto relevante para Arendt que se associa à novidade do evento revolucionário encontra-se na questão da secularização. Entendido por ela como a separação

⁶⁴² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 45.

da política da religião, a nossa autora destaca que a secularização traz consigo o desmerecimento da força do apelo transcendental no que diz respeito à ação fundadora do corpo político. Ora, pensar o corpo político despreendido das amarras das estruturas do poder eclesiástico não se caracteriza como um comportamento hegemônico antes da explosão revolucionária. O Antigo Regime se nutria da aliança entre Igreja romana e nobreza. O poder do Estado inglês inaugurou com Henrique VIII o casamento do Estado com a Igreja nacional anglicana. A secularização abriu terreno para a liberdade religiosa fundada na América pelos colonos ávidos de se libertar das restrições aos diversos cultos surgidos com as ramificações do catolicismo romano e do anglicanismo. Em Arendt a contribuição mais relevante no que se refere ao fenômeno da secularização é que ele põe fim à crença de que a fundação necessita do amparo das forças transcendentes para poder se realizar. Mesmo assim a nossa autora não deixa de esclarecer que os fundadores uma vez iniciados na tarefa da criação de novas realidades políticas caíram na hesitação de se voltarem em busca de justificativas para algumas das iniciativas inerentes ao momento da fundação.

Vimos no decorrer de nossas análises o quanto a tópica da fundação é cara à nossa tradição do pensamento político. Buscamos demonstrar no terceiro capítulo de nosso trabalho como Arendt em suas análises recorre ao papel que as lendas fundadoras tiveram em termos de referência para as ações dos Pais Fundadores. Trilhando esse caminho, ressaltamos a influência que a Antigüidade clássica teve na História do pensamento e da *práxis* da política ocidental, segundo as análises encaminhadas por Hannah Arendt. Demonstramos que a nossa autora insiste na necessidade do recurso dos fundadores, às tradições hebraica, grega e romana, abrindo espaço para as tradições do republicanismo clássico renascentista e iluminista expondo um ponto paradigmático para as suas ações no âmbito do corpo político. Arendt não despreza o valor que é inerente à tradição. Por esse motivo, ela se apóia no fio condutor das experiências do passado que em momentos de hiatos no tempo apresentam o novo sem deixar

de valorizar ações já empreendidas. Para essa nossa autora, a História não é cíclica, o tempo não é contínuo, são as rupturas que anunciam a novidade da ação fundadora. O homem ao fundar novas realidades políticas apresenta ao mundo a novidade que lhe é inerente pelo fato dele um dia ter vindo a esse mundo. Acontece que este segundo nascimento do homem não simplesmente o lança no abismo da liberdade da sua vocação de iniciador. O lançar-se para a novidade é também o lançar-se para o apoio a tradições passadas que dizem respeito ao momento extraordinário do ato fundador. Nossa tarefa consistiu em explicitar que o recurso à Antigüidade utilizado pelos homens das Revoluções do século XVIII constitui-se como fator relevante para sustentar o conteúdo teórico das instituições políticas que eles fundaram. A leitura dos antigos demonstra que a fundação está presente nos primórdios da História de nossa Filosofia Política.

Na tarefa de explicitar como Hannah Arendt concebe o corpo político, nos apoiamos nas análises encaminhadas por ela no que diz respeito às semelhanças e às diferenças entre as Revoluções Americana e Francesa.

No quarto e último momento inserimos em nossa pesquisa análises de Arendt referentes à configuração do corpo político em seu pensamento e o papel das Constituições como momento de fixação da ação de fundação no tempo. Enfatizamos nessa parte de nossa Tese a aposta de Arendt nos sistemas de conselhos ou em outras formas de manifestação política espontânea, Arendt nos lega um corpo político inserido em problemas locais, sendo portanto, elementares nas formas de organização e de deliberação. Tomando como base esse legado das investigações arendtianas, o difícil é pensar como aplicá-lo nos dias de hoje, sobretudo porque o Estado se tornou uma realidade distante do dia-a-dia das pessoas.

As análises desenvolvidas por Arendt nos levam a acreditar que não estamos mais acostumados a conceber a participação política como um comportamento que deveria ser tão relevante como o ato de freqüentar uma cerimônia religiosa, um ambiente destinado ao lazer

ou até mesmo o ato de ingerir alimentos para manter nosso sistema biológico funcionando normalmente. Na sua ânsia de refutar partidos e parlamentos desconsiderando-os como verdadeiros espaços de exercício da dignidade da política, Arendt ao aderir-se a um corpo político do tipo Estado-conselho nos deixa a impressão de que política é algo do cotidiano das pessoas, pois somente assim é possível criar uma alternativa diferente de Estado do modelo do qual estamos acostumados a conceber na atualidade.

Verificamos a partir dessas considerações que a novidade da produção filosófico-política arendtiana está também no ato dela reconhecer nos órgãos espontâneos que surgiram do povo e tratados por ela nas análises a respeito do evento revolucionário, a expressão da natalidade política sem precedência na História da Filosofia Política Moderna e Contemporânea. A novidade apresentada por essa pensadora do século XX nos deixa cientes de que mesmo que os corpos políticos criados pelas duas Revoluções do século XVIII não tenham sido a expressão plena da novidade que se perdeu como um tesouro - enfatiza-se aí, o caso da inclusão do sistema de conselhos ou outros órgãos espontâneos de iniciativa popular – tais corpos políticos, comparados ao modelo de Estado-Nação vivenciado pela França e pela Inglaterra no contexto pré-revolucionário, significaram novidades sem precedentes na História do Ocidente. Realidades como a implantação de uma estrutura baseada na tripartição: Legislativo, Executivo e Judiciário e inclusão do voto para garantir a rotatividade nos cargos, revelam-se como um tipo de corpo político com elementos, de tradições anteriores, mas no conjunto representam uma novidade devido ao seu diferencial.

Evidenciamos em nossas abordagens que é por meio da Constituição que as Revoluções conseguem enraizar a fundação no tempo. Muitas conquistas no campo dos direitos civis e de uma estrutura política não absolutista se efetivaram como frutos das Constituições que foram formuladas nos dois lados do Atlântico. A elaboração de Constituições aparece como um instrumento cabível ao momento necessário de solucionar o

problema de Arendt que reside no conflito entre inovação e durabilidade. É tarefa de uma Constituição tornar possível a perpetuação no tempo de algo que apareceu na História como uma inovação.

Mas, muitas das novidades surgidas no contexto do aparecimento das Revoluções não foram incorporadas nas Constituições, pois elas não assumiram os espaços públicos de manifestação conjunta. As Constituições desprezaram o maior tesouro das Revoluções. Situação que significa que o ideal de corpo político assinalado pela perspectiva arendtiana, ficou comprometido com a perda do tesouro que a tradição revolucionária nos legou.

Arendt diz que o terreno da tradição revolucionária, uma vez manifestado nas experiências de auto-governo e em outras formas efetivadas de espaços públicos, se perdeu, por não ter conseguido encontrar uma instituição apropriada que a tornasse durável. Os critérios políticos ancorados em palavras e atos conjuntos e sustentados por um ambiente de pluralidade formavam o Espírito Revolucionário. Para que esse Espírito não se perdesse, necessitava ele de uma instituição apropriada para que ele pudesse se manter e perpetuar na História. A ausência dessa instituição que pudesse acolher esse Espírito Revolucionário e tornar possível o seu prosseguimento, revelou o grande fracasso das Revoluções Modernas.⁶⁴³

Se o tesouro das Revoluções⁶⁴⁴ no sentido assinalado por Hannah Arendt encontra-se no momento em que todos os participantes se estabelecem na prática do uso das palavras por

⁶⁴³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 223.

⁶⁴⁴ Verifica-se, que o que ocorreu tanto na América, e na França quanto na *União Soviética* foi que o tesouro das Revoluções, que se manifestou por meio dos órgãos populares, perdeu-se quando esses órgãos populares foram substituídos por elites políticas organizadas em partidos políticos. A tradição revolucionária que Arendt se refere é aquela nascida da espontaneidade dos conselhos, comunas, *Räte*, distritos e *Soviets*. Pois, como já abordamos anteriormente, pode-se dizer que é dessa maneira que se constitui os espaços públicos da tradição revolucionária assinalada pela nossa autora. A dificuldade em fundar e preservar um corpo político que fosse estruturado e organizado em sistemas como o dos conselhos, estava em ter que vencer a barreira entre aqueles que acreditavam na força desses órgãos populares como instituições permanentes do governo e entre aqueles que consideravam esses espaços de liberdade como órgãos temporários da Revolução. O que finalmente prevaleceu foi a vitória do segundo caso. É importante ressaltar que a vitória desse segundo caso, não foi somente o que ocorreu com as Revoluções do século XVIII. O século XX viu sepultada a força revolucionária dos organismos populares, como salienta a nossa autora: “Foi nada mais nada menos do que essa esperança de uma transformação do Estado, de uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um “participante” dos assuntos públicos, que ficou sepultada nas desastrosas revoluções do século XX.” (ARENDT. *Da Revolução*, p. 211).

meio de opinião, bem como quando todos agem em conjunto. Nesse caso, é necessário que seja efetivado um espaço que em seu interior não haja necessidade do uso de máscaras e de fantasias para que possa acontecer a manifestação do mundo público das aparências. Num mundo político marcado pela mentira vinda de muitos daqueles que detém o poder, tornou-se necessário o resgate e a valorização de espaços que possibilitam a livre manifestação dos participantes em palavras e atos.

Diante do fracasso das Revoluções em garantir uma herança de tradição política focalizada em um corpo político caracterizado por espaços públicos, Hannah Arendt para compensá-lo, recorre aos arcanos da memória e da recordação. A autora demonstra que era necessário criar uma instituição que pudesse manter e fazer acontecer permanentemente o espírito da Revolução – “um espírito novo, e o espírito de dar início a algo inteiramente novo.” Quem guarda esses arcanos da memória e os preservam, são os poetas. É a eles que Arendt recorre. Valoriza-se a memória da tradição perdida, e, conseqüentemente dá-se importância a seus guardiães poetas.⁶⁴⁵

Na sua aposta em garantir a relevância da preservação da memória e da recordação, Arendt volta-se para dois poetas, um antigo e um moderno. O poeta moderno que ela recorre é René Char. Para a nossa autora, precisamos atingir precisamente o ponto nodal daquela frase de autoria desse poeta da resistência francesa na Segunda Guerra Mundial, referente à “herança que nos foi deixada sem testamento.”⁶⁴⁶ Ela também nos recomenda uma atenção ao poeta antigo, Sófocles, quando este se refere ao esplendor da antiga *polis*. Acredita Hannah Arendt que ambos os poetas são importantes, porque ao nos referirmos a eles estaremos “a

⁶⁴⁵ ARENDT. *Da Revolução*, p. 223.

⁶⁴⁶ No prefácio do texto intitulado *A Quebra entre o Passado e o Futuro*, diz Hannah Arendt: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* – ‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.’ Talvez esse seja o mais estranho dentre os aforismos estranhamente abruptos em que o poeta e escritor francês René Char condensou a essência do que vieram a significar quatro anos na *Résistance* para toda uma geração de escritores e homens de letras europeus.” Em nota de rodapé de número 1(um), que vem logo após essa citação, a nossa autora recomenda: “Ver, para essa citação e as subseqüentes, René Char, *Feuillets d'Hygnos*, Paris, 1946. Escritos durante o último ano da Resistência, de 1943 a 1944, e publicados na *Collection Espoir*, organizada por

fim de encontrarmos uma expressão que possa traduzir o verdadeiro conteúdo de nosso tempo perdido.”⁶⁴⁷

De acordo com Hannah Arendt, o poeta moderno René Char talvez seja o mais expressivo entre os muitos outros artistas e escritores da França que na época referente à Segunda Grande Guerra Mundial se uniram ao movimento de Resistência a esse acontecimento.⁶⁴⁸

Foram quatro anos de movimento de *Résistance* que teve em seus quadros uma geração composta por escritores e por homens de letras europeus.⁶⁴⁹ No seio dessa produção literária Arendt enfatiza a obra de René Char *Feuillets d' Hypnos* por ser a obra de onde ela extrai a frase: “*Notre Héritage n'est précédé d'aucun testament*” – Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.⁶⁵⁰

A autora enfatiza a expressão de René Char como a frase mestra que indica o que representa a *Resistance*. Ao escrever o seu livro de aforismos durante o último ano da Guerra, o poeta René Char estava já demonstrando apreensão quanto a libertação não só daquela que dizia respeito ao fim da ocupação alemã, quanto aquela referente ao fim do “fardo” imposto aos seus negócios públicos. Os homens da resistência europeia teriam que retornar ao *épaissem triste* de suas vidas e ocupações privadas, denominada de “estéril depressão” própria dos anos anteriores à Guerra.⁶⁵¹

A invasão alemã ocorrida na França, foi um acontecimento inesperado que esvaziou de um dia para o outro, o cenário político do país, levando os homens da resistência a serem sugados fortemente como um vácuo para a política da Terceira República. Alguns escritores e homens das letras resolveram reagir ao colapso causado pela invasão alemã:

Albert Camus, tais aforismos, juntamente com obras posteriores, apareceram em inglês sob o título *Hypnos Waking; Poems and Prose*, New York, 1956. (ARENDDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 28).

⁶⁴⁷ ARENDT. *Da Revolução*, p. 224.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁶⁴⁹ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 28.

⁶⁵⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 224 - 254.

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 224.

Desse modo, sem presentí-lo e provavelmente contra as suas inclinações conscientes, vieram a constituir, quer o quisessem ou não, um domínio público onde – sem a parafernália da burocracia e ocultos dos olhos de amigos e inimigos – levou-se a cabo, em feitos e em palavras, cada negócio relevante para os problemas do país.⁶⁵²

O que os homens da *Resistance* fundaram foi um espaço público compreendido como um tesouro. Por causa da maldição do domínio alemão e por um tempo de *Resistance* que não durou muito, criou-se um espaço sem máscaras. Foi um espaço em que a descoberta desse tesouro significou muitos momentos em que todos encontravam-se aos outros e cada um deles consigo mesmo. Nesse espaço não havia necessidade do uso de máscaras e de fantasias para aparecer, pois não havia necessidade de remoer suspeitas de “insinceridade.” Constituíram um mundo público de aparências.⁶⁵³

A *Resistance* significou originalmente para os seus protagonistas um tipo de “fardo.” Quando na certeza expressa por René Char de que eles deveriam voltar à vida estabelecida nos anos anteriores à Guerra, sentiram-se que teriam que voltar para um lugar sem aparência demonstrada em atos e palavras.⁶⁵⁴ Eles:

Se recusavam a “voltar às [suas] verdadeiras origens, a [seu] miserável comportamento,” nada lhes restava senão retornar à velha e vazia peleja de ideologias antagônicas que, após a derrota do inimigo comum, de novo ocuparam a arena política, cindindo os antigos companheiros de armas em grupelhos sem conta, que não chegavam sequer a constituir facções, e alistando-os nas intermináveis polêmicas de uma guerra de papel. Aquilo que Char previra e antecipara lucidamente enquanto a luta real ainda prosseguia – “Se sobreviver, sei que teria de romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente (não reprimir) meu tesouro.”⁶⁵⁵

O tesouro que despe ou desnuda, é também o tesouro que se faz por meio do encontro com os outros e consigo mesmo.⁶⁵⁶ É o tesouro da liberdade daqueles que resistem à

⁶⁵² ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 29.

⁶⁵³ ARENDT. *Da Revolução*, p. 224.

⁶⁵⁴ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 29.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 29

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 30.

dominação totalitária e a todas as outras formas de impedimento do surgimento de espaços públicos.

Para atingir mais abertamente ao âmago daquela “herança que nos foi deixada sem testamento” a peça de Sófocles,⁶⁵⁷ em *Oedipus at Colonus* é mais um dos recursos assumidos por Hannah Arendt para dar importância à preservação dos espaços de manifestação de liberdade.⁶⁵⁸

Os versos criados por Sófocles e a literatura da Resistência de René Char revelam o valor do tesouro a ser preservado, mesmo que isso ocorresse somente na memória. Esse tesouro perdido é um paradigma que ilumina as ações do presente e do futuro.

Em termos arendtianos: “O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro”⁶⁵⁹ Eis aí, o sentido do tesouro das Revoluções quando elas são assinaladas como um paradigma de uma tradição que não se esvai com o passado, pois, o paradigma que pode iluminar qualquer pretensão de fundação de um novo corpo político, passa pela experiência vivida por muitos que ansiavam pela novidade do fenômeno revolucionário.

Mesmo que o tesouro desses anseios tenha sido perdido, vale a pena se apegar à tradição política vivida na antiga *polis grega*, lembrada por Arendt quando ela recorre ao poema de Sófocles para dizer que esse tesouro é como: “O espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que podia dotar a vida de esplendor.”⁶⁶⁰

No momento em que trilhamos nesse trabalho o caminho de versar sobre um tema importante da obra de Hannah Arendt e, em boa medida, da tradição do pensamento político ocidental, percebemos que não há dúvidas no que se refere à importância da contribuição

⁶⁵⁷ Ao se referir a Teseu como fundador de Atenas utilizando-se de uma peça teatral de Sófocles, evidencia-se o recurso à tradição política do ato fundador e à tradição literária grega.

⁶⁵⁸ ARENDT. *Da Revolução*, p. 224.

⁶⁵⁹ ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 31.

⁶⁶⁰ ARENDT. *Da Revolução*, p. 224.

desse tema para o debate em torno da História da Filosofia Política a ser realizado em nossos dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I- Fontes Primárias

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 7. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- _____. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. *Crises da República*. Trad. José Wolkman. São Paulo: Perspectivas, 1973.
- _____. *Da Revolução*. 2ª ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Ática e UnB, 1990.
- _____. *Da violência*. Trad. Maria Claudia D. Trindade. Brasília: Ed. da Unb, 1995.
- _____. *Eichmann à Jeruzalem, rapport sur la banalité du mal*. Trad. francesa. De Sonia Orienta Heinrich. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Essai sur la Revolution*. Paris, Galimard, 1967
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. 2. ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. e ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. (Org. Ronald Beineer).

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica.*

Tradução de alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *On Revolution.* N. York, Viking Press, 1953 (2ª ed. Corrigida em 1965).

_____. *O que é política?* Editoria, Ursula Ludz,. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Origens do Totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Philosophie et Politique. *Les Cahiers du Grif.* Deustemps Tierce 33, p. 85-96, mai. 1991.

_____. *Responsabilidade e Julgamento.* Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *The Human Condition.* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958. Ed. Alemã: *Vita Activa oder von tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Trad. Francesa. Dr. George Fradier: *La condition de l' homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (reedição em 1983 com Prefácio de Paul Ricoeur).

_____. *Labor, obra, action* (Hannah Arendt). Tradução de Adriano Correia. In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 336-337. Salvador – Bahia: Quarteto, 2006.

_____. *Vies Politiques.* Paris: Gallimard, 1974.

II- Fontes complementares:

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique.* Paris: Editeur Sens et Tonka, 2006.

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade: No rastro do pensamento de Hannah Arendt.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

- ADLER, Laure. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Tradução de Salem Levy e Marcelo Jacques. São Paulo: Record, 2007.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGUIAR. Política e finitude em Hannah Arendt. In: Manfredo de Oliveira, Odílio Alves de Aguar e Luiz Filipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orgs.). *Filosofia Política Contemporânea*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- ALLONNES. Hannah Arendt et la question du mal politique. *Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique*. Groupe de Genève Violence et droit d’ asile en Europe. Paris et Montreal: L’Harmattan, 1998.
- AMIEL, Anne, *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Tradução de Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Torrieri Guimarães. . São Paulo: Martin Claret, 2001.
- AVRITZER, Leonardo. Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, São Paulo, número 68: 147-167, 2006.
- BAILYN, Bernard. *As Origens Ideológicas da Revolução Americana*. Bauru, EDUSC, 2003.
- BÁRCENA, F./MÈLICH, J. C. *La educación como acontecimiento ético*: Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona: Paidós, 2000.
- BERGERON, Louis; FURET, François; e KOSELLECK, Reinhart. *História Universal siglo XXI la época de las revoluciones europeas 1780 – 1848*, 1976.
- BERNAUER, James. *Por uma política do Espírito de Heidegger a Arendt e Foucault*. Síntese nova Fase. V. 21. número 66 (1994): p.319-336. Belo Horizonte-MG.
- BERNSTEIN, Richard J. Responsibility, Judging and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*. V. 53, nº 208 fev / 1999. p. 155-173.
- _____. *Hannah Arendt and the jewish question*, Cambridge, Polity Press, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BRUNIELE. Travail, Oeuvre, Action. *Études Phénoménologiques*, n. 2, p. 3-25, 1985.

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

_____. *A relevância do estudo da tirania na obra de Bortolus de Sassafenato*. In: Veritas. Porto Alegre: EDIPUCRS. v. 38. nº 150. Junho 1993, p. 315-323.

_____. Hannah Arendt e sua biógrafa. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 15 de abril de 2007.

_____. Humanismo Cívico Hoje. In: Newton Bignotto (Org.). *Pensar a República*, páginas 49 – 69. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2002.

_____. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim (Org). Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias. Páginas 111 – 123. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

_____. *A Solidão do Legislador*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 99, jun/99, p. 7-37.

_____. *Maquiavel e o Novo Continente da Política*. A Descoberta do homem e do mundo. Organizador: Adauto Novaes – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.,

_____. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. Problemas atuais da teoria republicana. In: Sergio Cardoso (Org.). *Retorno ao Republicanismo*, páginas 17 - 43. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2004.

_____. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2006.

_____. Três maneiras de se criar uma cidade. In: Adauto Novaes (Ogs.). *A crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Páginas 79 – 115.

BOFF, Leonardo. *Dimensão Política e Teológica da Ecologia*. São Paulo: CEPIS, 1992.

BOWEN-MORE, Patrícia. Hannah Arendt's Philosophy of Natality, St martin's Press, 1989.

CANOVAN, Margaret. Politics as culture: *Hannah Arendt and the Public Realm*.

- _____. CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought . *Cambridge University Press*, p. 200-253, 1992.
- _____. Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*. V. 53, nº 208 fev / 1999. p. 173-191.
- _____. The contradictions of Hannah Arendt's politica thought. *Political Theory*, p. 5-26, fev.1978.
- CANTISTA, Maria José. *O Político e o Filosófico no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Revista da Faculdade de Letras-Filosofia da Universidade do Porto, II Série, Volume XV-XVI. Porto, 1998-99.
- CARDOSO, Sergio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: Sergio Cardoso (Org). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2004
- CAVALCANTE, Berenice. Hannah Arendt em companhia dos historiadores. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memória*, páginas 176 – 195.. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- CARVALHO, Maria Helena Soares Dulci de. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 (Dissertação de mestrado em Filosofia Social Política).
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- COLLIN, Françoise. Du prive et du public. *Les cahiers du Grif Tierce*, n. 33, p. 47-68, 1986.
- _____. Agir et donné. Hannah Arendt et la modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 27-46, 1992.
- CORREIA, Adriano (Org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- _____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- _____. Apresentação da tradução “*Labor, Work, Action* (Hannah Arendt). In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição Humana*, p. 331 – 339. Salvador: Quarteto, 2006.
- _____. Introdução à obra: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. In: : Adriano Correia (Org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição Humana*, páginas 225 – 236. Salvador: Quarteto, 2006.
- CHAUMONT, J. M. La singularité de l’univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l’institut de philosophie et de sciences morales*, p. 87-110, 1992.
- CHRISTENSEN, Birgit. Hannah Arendt, la “banalité du mal” comme mal politique: Principe et morale: L’ère postmoderne et l’ “droit d’ avoir des droits”. Groupe de Genève Violence et droit d’ asile en Europe. Université Ouvrière de Genève. Vol. 2 L’ Hamattan, 1998.
- CIARAMELLI, F. La responsabilité de juger. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l’institut de philosophie et de sciences morales*, p. 61-72, 1992.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Tradução de Maria Juliana Camboji Teixeira. Belo Horizonte: editora UFMG, 2004.
- D’ARCAIS, Flores Paolo. *Hannah Arendt: Existência y libertad*. Traducción de César Cansino. Prólogo y revisión de la traducción por Agapito Maestre. Editora tecnos..
- DISCH, Lisa J. More Truth Than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, p. 665-694, nov. 1993.

- DUARTE, André. O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. LOPREATO & BREPOHL, Marion (Org). *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- _____. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: Adriano Correia (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, páginas 55 – 78. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DOTTI, Jorge. Arendt y la revolución. *Revista de cultura*. Buenos Aires, Ano XVI, n. 45, p. 33-36 1993.
- DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou incompatibilidade ontológica? In: BIGNOTTO & MORAIS (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, páginas 196 - 214. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- _____. Sociologia do populismo e pensamento político. In: Adriano Correia (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*, páginas 100 – 118. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- ENEGREN. André. Revolución y Fundación. In: Nueva Sociedad. *El Resplandor de lo Público em torno a Hannah Arendt*, p. 53 – 87. Caracas – Venezuela: Edición al cuidado de S.C., 1994.
- EVEN-GRANBOULAN, G. Hannah Arendt face à l’histoire. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l’institut de philosophie et de sciences morales*, p. 73-86, 1992.
- FALCÃO, Flávia de C. Hannah Arendt: o fim da tradição e o advento do totalitarismo. *Caderno de ciências sociais*. Belo Horizonte, v. 4, n. 6, p. 5-24, dez. 1995.

- FIGUEIREDO, Helton. Hannah Arendt: A Pluralidade Humana como Condição Política. *Unaminas*, p. 4-9, agosto / 1998.
- FLYNN, B. The concept of the political and its relationship to plurality in the thought of Arendt. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 111-124, 1992.
- FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GAGARIN, M. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- GRESPLAN, Jorge. Do Amor como Conceito. In: prefácio de WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- GRUNEMBERG, Antonia. *La compréhension et l'espace de la compréhension: Hannah Arendt et la citoyenneté*. Université Ouvrière de Yenne. L'Harmattan, 1998.
- GOELZER. Introduction du poème de Virgile - *Énéide* : Paris: société d'Édition "Les Belles Lettres," 1961.
- HABERMAS, Jürgen. *O Conceito de Poder em Hannah Arendt*. São Paulo: Ática, 1993.
- HOBBSBORN, Eric J. *A Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HONIG, B. III. Arendt, Identity, and Difference. *Political Theory*, p. 77-98, fev. 1988.
- HEGEL, Friederich G. W. *Introdução a História da Filosofia*. Tradução de Euclidy Carneiro da Silva. Coleção Universidade de Bolso. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986.
- ISAAC, Jeffrey C. Situating Hannah Arendt on action and politics. *Political Theory*, p. 534-540, ago. 1993.
- _____. *Arendt Camus, and Modern Rebellion*. New Haven & London: Yale University Press, 1992.
- JASMIN, Marcelo Gantus. *Racionalidade e História na Teoria Política*, Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 1998.

- _____. *Aléxis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*, Belo Horizonte – MG: Editora UFMG e Rio de Janeiro: IUPER, 2005.
- _____. Interesse bem compreendido e virtude em Democracia na América. In: Newton Bignotto (Org.). *Pensar a República*, p. 71 - 85. Belo Horizonte – MG: Editora da UFMG, 2002.
- JOLIVET, Regis. *Vocabulário de Filosofia: seguido de um quadro histórico das escolas de Filosofia*. Tradução e prefácio de Geraldo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1975.
- KATEB, George. The Judgment of Arendt. *Revue Internationale de Philosophie*. V. 53, nº 208 p. 1133-155, fev / 1999.
- KEENAN, Alan. Promises, Promises. The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, p. 297-322, may1994.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC – Rio, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *O gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. Tradução de Eduardo Francisco Alves - Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. A política como condição humana: pós-fácio da Condição Humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, p. 11 – 34. Salvador: Quarteto, 2006.

- _____. Uma Vida para o Século XX. In: *Jornal do Brasil. Cadernas Idéias*, 14 de julho de 1997.
- LANDES, Joan B. *Novus Ordo Saeclorum: Gender and Public Space in Arendt's Revolutionary France*. Edited by Bonnie Honig. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, p. 195 - 219. The Pennsylvania State University Press, 1995.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- LARA, Tiago Adão. Curso de História da Filosofia. Volume II: A Filosofia nos tempos e contratempos da Cristandade ocidental. *Coleção Caminhos da Razão no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Curso de História da Filosofia. Volume III: A filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias. *Coleção Caminhos da Razão no Ocidente*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- LEBRUN, Gerard. A Liberdade segundo Hannah Arendt. In: *Passeios ao Léu. Ensaios*. São Paulo: Brasiliense, 1983: 52 - 66.
- LEFOR, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana M. Souza – Rio Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites, e os fins verdadeiros do governo civil*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1073.
- LOPES, Marcos Antônio. A história das idéias políticas: o conceito de Hannah Arendt. *Cronos : Revista de História*, Pedro Leopoldo, número 01 : páginas 16-27, 1999.
- LORIES, Danielle. Sentir em commun et juger par soi-même. *Études Phénoménologiques*, n. 2, p. 55-91, 1985.
- MADISON et alli. *Os Artigos Federalistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

- MANN, Thomas. Lettre á Hannah Arendt. *Les Cahiers du Grif*. Deustemps Tierce 33, p. 73-76, mai. 1991.
- MARSON, Isabel Andrade. Hannah Arendt e a Revolução: resonâncias da Revolução americana no império brasileiro. In: DUARTE, LOPREATO e MAGALHAES (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, páginas 227 – 243. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- MATTHEWS, R. K. *The radical politics of Thomas Jefferson*. University Press of Kansas, 1986.
- MCCARTHY, Mary. Pour dire revoir à Hannah. *Les Cahiers du Grif*. Deustemps Tierce 33, p. 9-16, mai. 1991.
- MÉNARD, René. *Mitologia Greco-romana*. São Paulo : Opus, 1991.
- MORGENTHAU, Hans. Hannah Arendt: Totalitarismo e democracia. Belo Horizonte – MG: *Revista Política*. Fundação Milton Campos, n. 8, abril / junho, 1978.
- MÜLLER, Maria Cristina. Hannah Arendt: o resgate da política. Parte I: o conceito de ação. *Revista Critica, Londrina*, v. 5, n. 19, P. 257-270, abr. / jun. 2000.
- _____. *Hannah Arendt: o resgate da política*. Parte II: vita contemplativa: a faculdade de julgar e sua intrínseca politicidade. *Revista Critica, Londrina*, v. 6, n. 23, P. 403-419, abr. / jun. 2001.
- MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Nova Cultura, 1997.
- MORAES, Eduardo Jardim. Filosofia e Filosofia Política em Hannah Arendt. *Perspectiva*, São Paulo, 16. p.111-118, 1997.
- _____. Filosofia, mulheres e política. In: *Caderno Mais – Jornal Folha de São Paulo*, 22 de agosto de 1993, p. 16
- MORGENTHAU, Hans. *Hannah Arendt: Totalitarismo e democracia*. Belo Horizonte – MG: *Revista Política*. Fundação Milton Campos, n. 8, abril / junho, 1978.

- MOTZKIN, Gabriel. A intuição de Kosellec acerca do tempo na história. *Revista História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Organização: Marcelo Gantus Jasmin e João Feres Junior, páginas 77 – 83. Rio de Janeiro: Editora PUC – Rio. Edições Loyola: IUPERJ, 2006.
- MÜLLER, Maria Cristina. *Hannah Arendt: o resgate da política. Parte I: o conceito de ação*. Revista Crítica, Londrina, v. 5, n. 19, P. 257-270, abr. / jun. 2000.
- NASCIMENTO, Mariângela M. *A questão da liberdade no pensamento político de hannah Arendt*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1994.
- OLIVEIRA, José Luiz. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). UFMG, Departamento de Filosofia – 2001.
- ORTEGA, Francisco. Amizade em Tempos Sombrios. In: Miguel Pereira (Org.). *Mulheres de Palavra, ação e reflexão*, páginas 21 – 41. Rio de Janeiro: PUC, 2003.
- PASSOS, Fabio Abreu. *O nunc stans – lacuna possibilitadora da atividade do pensar na filosofia de Hannah Arendt*. In: *I Encontro de Pesquisa em Filosofia*. UFMG, 2003.
- PEREIRA, Miguel. *Mulheres de Palavra, ação e reflexão*. Rio de Janeiro: PUC, 2003.
- PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, Poder e a Crítica da Tradição. In: *Lua Nova*, São Paulo, número 61: p. 115 -138, 2006.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- PIRET, J.M. Entre origine et avenir. Tradition, histoire et misse en forme de l'espace public chez Hannah Arendt et Hermann Lübbe. Hannah Arendt et la modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 47-60, 1992.
- POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- _____. *Orígenes del redicalismo angloamericano*. México: Instituto Moura, 1994.
- _____. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton University Press, 1975.

- PONTY, Eric Tirado Viegas. Sarabanda Arendtiana. In : *Passaro Ouvidado detrás do Espelho*.
- RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República :a questão do desejo nas lutas sociais. In : Newton Bignotto (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte-MG: Editora UFMG, p .13 – 25, 2002.
- RICOEUR, Paul. Pauvoir et violence. *Lectus I*. A tour da politiqué. Pess, p. 20 - 42, set. 1991.
- RILEY, Patrick. On DeLue's review of Arendt's lectures on Kant's political philosophy. *Political Theory*, p. 435-439, ago.1976.
- RODRIGO, Lídia Maria. *O enigma da ruptura em Hannah Arendt*. Revista História & Perspectiva, Uberlândia, 6-67-88, jan. / jun. 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- _____. *Do Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- ROVIELLO, Anne Marie. Sens Commun et Modernité chez Hannah Arendt. Bruxelas: Ousia, 1987.
- _____. L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède. Hannah Arendt et la modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 143-156, 1992.
- SAVARINO, Luca. Política ed estética: saggio su Hannah Arendt, In: *Quaderni di Ermeneutica Filosofica*. Torino: Università degli Studi Torino, 1996.
- SCOTT, Joanna Vecchiarelli and STARK, Judith Chelius. Love and saint Augustive. Edited and with na Interpretative Essay. Chigago & London: University of Chicago Press, 1996.

- SCHELL, Jonathan. Politics of Natalty. *Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later* – Social Research, vol. 69, nº 2 (summer 2002).
- SCHAMA, S. *Cidadãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SKINER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro – São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUKI, Nadia. Multidão e Massa – reflexões sobre o “homem comum” em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: Adriano Correia (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, páginas 131 – 146. Salvador – BA: Editora Quarteto, 2006.
- STANLEY, John L. Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism. *Reprinted from The Review of Politics*, v. 49, número 02: p. 177-207, 1987.
- STARLING, Heloísa Maria Murgel. Republicanismo. In: Leonardo Avritzer e Fátima Anastasia (Orgs). *Reforma Política no Brasil*. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2006.
- _____. A outra margem da narrativa. In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*, páginas 246 - 261. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- _____. Travessia: A narrativa da República em Grande Sertão Veredas. In: Newton Bignotto (org.). *Pensar a República*, páginas 155 - 178. Belo Horizonte – MG: Editora UFMG, 2002.
- STONE, L. *Causas da Revolução Inglesa (1529-1642)*. Bauru: EDUSC, 2000.
- TALLES, Vera da Silva. *Direitos Sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de tenace et le pereur professional Arendt e Heideger*. Editions Payot. Saint German, Paris, v. I, 1992.

- _____, Performativité et Grécomanie ? *Revue Internationale de Philosophie*. Volume 53, número 208, fevereiro de 1999. Páginas 191 – 205.
- TASSIN, Étienne. *Le Trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Editora Payot, 1992.
- TOCQUEVILLE, A. de. *Democracia na América*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1977.
- _____. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: UNB, 1989.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A Significação da Fenomenologia do Espírito*. Apresentação da obra *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2002
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Trad. Modesto Florenzano. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.
- VILLA, Dana R. Arend and Sócrates. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Volume 53, número 208, fevereiro de 1999. Páginas 241 – 257.
- _____. The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Sócrates. In: *Political Theory*, Vol. 26. number 2, April 1998, p.147 -171.
- VIRGILLE. *Énéide*. Paris: société d'Édition "Les Belles Lettres,"1961.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- _____. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- WALZER, M. *The Revolution of the Saints: a study in the origins of radical politics*. Harvard: Harvard University Press, 1965.
- WATSON, David. *Hannah Arendt*. Tradução de Luiz Antônio Aguiar e Maria Sobral – Rio de Janeiro: DIFEL, 2001 (Mestres do Pensamento).

- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.
- WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt on Revolution. In: *Revue Internationale de Philosophie*. v. 53, nº 208. p. 207 - 222, fev. / 1999.
- WEYEMBERGH, M. L'âge moderne et le monde moderne. Hannah Arendt et la modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 157-174, 1992.
- WINCKLER. A mundanidade das atividades humanas. In : CORREIA (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*, Salvador – Bahia : Quarteto editora, 2006.
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Christina Ferrira Stummer e Lygia Araújo Watanabe – São Paulo : Discurso Editorial, 1999.
- WOOD, Gordon S. *The creation of American Republic, 1776-1787*. University of North Carolina Press, 1969.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.
- YOUNG, Alfred (Org). *The American Revolution: exploration in the history of American radicalism*. Northern Illinois University Press, 1976.