

## A REVOLUÇÃO COMO UMA DAS FACES DA LIBERDADE EM ARENDT

### REVOLUTION AS ONE OF THE FACES OF FREEDOM IN ARENDT

**Carlos Fernando Silva Brito<sup>1</sup>**  
<https://orcid.org/0000-0002-5496-7183>

**Resumo:** No presente texto abordamos a reflexão da filósofa alemã e judia Hannah Arendt a fim de elucidar a importância do tema da revolução para a compreensão do conceito de liberdade. Para tanto, aborda-se as reflexões de Arendt a partir da obra *Sobre a revolução* destacando, sobretudo os conceitos de felicidade pública e instauração do novo. A presente reflexão conclui seu movimento discursivo afirmando que através do tema da revolução, o conceito de liberdade ganha um rosto mais explícito na obra de Arendt.

**Palavras-chave:** Felicidade pública. Hannah Arendt. Instauração do novo. Liberdade. Revolução.

**Abstract:** In the present text we approach the reflection of the German-Jewish philosopher Hannah Arendt in order to elucidate the importance of the theme of revolution for the understanding of the concept of freedom. In order to do so, Arendt's reflections from the work *On Revolution* are discussed, especially the concepts of public happiness and the establishment of the new. The present reflection concludes its discursive movement affirming that through the theme of revolution, the concept of freedom gains a more explicit face in Arendt's work.

**Keywords:** Public happiness. Hannah Arendt. Establishment of the new. Freedom. Revolution.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia (UFPI), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista FAPEMA. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2771527341049468>

*Em toda refeição que tomamos juntos a liberdade está convidada a sentar-se. A cadeira permanece vazia, mas o lugar está reservado. (Hannah Arendt).*

Neste texto abordaremos a reflexão de Arendt sobre a liberdade como sentido da política fundamentados nas reflexões da autora sobre a revolução a fim de reforçar a estreita ligação entre os dois conceitos: liberdade e revolução. A nosso ver, a obra *Sobre a Revolução* expressa uma máxima do pensamento de Hannah Arendt, que é aquela de que “o próprio pensamento [...] emerge a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como as suas referências [...]” (ARENDDT, 2018c, p. 117). Assim sendo, desta obra nos debruçaremos exclusivamente sobre os principais conceitos e experiências que manifestam aspectos da busca da pensadora pelo sentido da política.

Em *Sobre a Revolução*, Arendt direciona seu olhar para as experiências da Revolução Francesa de 1789 e a Americana de 1776 dando ênfase aos aspectos desses dois eventos políticos da modernidade que plasmaram as concepções posteriores e o modo de ser da política. Ao contrário do que às vezes é apresentado por alguns críticos, o objetivo de Arendt não é o de glorificar uma e menosprezar a outra, isto porque ela consegue extrair “[...] lições sobre a política tanto de uma experiência bem-sucedida como de um levante revolucionário que não conseguiu construir um novo corpo político duradouro” (RUBIANO, 2016, p. 118).

Segundo Jeremy Waldron, buscando propor uma interpretação alternativa desses eventos, Arendt sustenta implicitamente a tese de que “[...] tanto os democratas liberais quanto os marxistas entenderam incorretamente o drama das revoluções modernas porque não entenderam que o que era realmente revolucionário nessas revoluções foi a tentativa de criar uma *constitutio libertatis* [...]” (WELLMER, 2001, p. 220). Tomando essas duas correntes de pensamento como interlocutoras de seus diálogos, Arendt busca demonstrar de modo concreto, contra uma interpretação liberal, que “[...] a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afora isso, não é nada” (ARENDDT, 2011, p. 278). Contra a interpretação marxista do espaço público, Arendt afirmará constantemente em toda a obra que a “[...] revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade” (ARENDDT, 2011, p. 297).

Ainda, sobre a importância desse livro para o pensamento de Hannah Arendt, a pensadora apresenta as revoluções como o espaço-tempo em que a ação fora redescoberta na modernidade após ter permanecido um longo período ofuscado pela contemplação (ARENDDT, 2018c, p. 153). Para Arendt, ao lado da guerra, as revoluções se constituem como uma questão

central para o século. Isto se dá graças à força que ambas possuem de sobreviver a toda e qualquer tentativa de justificação ideológica. Diante da resistência revolucionária à ideologia, a única coisa que perdura no interior da revolução é aquela que “[...] desde o início de nossa história determinou a própria existência da política: a causa da liberdade em oposição à tirania” (ARENDR, 2011, p. 35). Habermas parece captar esse sentido basilar presente nas investigações de Arendt sobre as revoluções e eventos similares.

O que lhe interessa nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimatória; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento mas impotente; o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar o novo começo, a situação revolucionária original, e de perpetuar institucionalmente a gestação comunicativa do poder (HABERMAS, 1980, p. 107).

Apesar de descrever esse movimento numa linguagem que lhe é própria, o filósofo consegue reunir em seu escrito alguns traços específicos da revolução segundo Hannah Arendt, e que são essenciais para a política conforme já demonstrado no capítulo primeiro. Esses elementos são a autoridade, o poder, a liberdade, a ação em conjunto e o fenômeno da natalidade. Estes aspectos são fundamentais na tentativa de superar a impressão errônea que alguns comentadores da obra de Arendt passam a seus leitores: a de que a autora não enxerga elementos positivos da política na modernidade. Isso se dá graças ao excesso de luz que é lançado sobre a questão dos diagnósticos arendtiano da modernidade.

Outro aspecto peculiar das revoluções é o elo que a mesma possui com a tradição, ao mesmo tempo em que é fruto da falência e uma tentativa de superação da mesma. Arendt esclarece que “[...] sem o exemplo clássico reluzido pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do Atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes” (ARENDR, 2011, p. 253). A pensadora faz referência a um aspecto comum aos atores das duas revoluções referidas, a americana e a francesa, que consiste no fato de que ambos retornaram aos escritos originais da política a fim de buscar “[...] neles uma dimensão que não fora transmitida pela tradição – nem pelas tradições dos costumes e instituições, nem pela grande tradição do pensamento e do conceito ocidentais” (ARENDR, 2011, p. 254). Entretanto, fiel ao seu pensamento, Arendt não acredita que as revoluções modernas tenham sido apenas repetições travestidas da política romana e grega, isto porque a tradição fora rompida. Como já fora demonstrado no capítulo anterior (capítulo 2), a perda da tradição implica na dificuldade para o entendimento do mundo dado que não há mais o apoio

das categorias tradicionais de pensamento, e de igual modo, aumenta-se o risco do esquecimento dos acontecimentos do passado, “[...] uma vez que a tradição também consistia em um fio que guiava os homens do presente até o passado e os resguardava” (RUBIANO, 2016, p. 52). Destarte, torna-se claro que mesmo sendo a liberdade caracterizada pela experiência comum a períodos de destaque do humanismo cívico e do Iluminismo, “[...] uma vez almejada pelas Revoluções na modernidade, ela não significou mera repetição daquilo que antes era vivenciado no âmbito da antiga *polis*” (OLIVEIRA, 2016, p. 73).

Desta forma, as revoluções são para Arendt mais do que repetições de uma sabedoria do passado já fragmentado. São novos inícios que certamente não surgem do nada, mas de igual modo não se limitam a repetir o já conhecido (ARENDRT, 2011, p. 56). No princípio, os homens da revolução pensavam que estariam apenas restaurando a ordem perdida<sup>2</sup>, apesar disso, estes se viram arrastados pelo curso dos acontecimentos e, em certa medida, cativados pelo gosto da felicidade pública. Apoiados no desenvolvimento desse percurso, concluímos com Arendt que “[...] as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável” (ARENDRT, 2011, p. 47).

Desse modo, baseados nessa exposição de cunho propedêutico sobre a importância do texto *Sobre a Revolução* para a busca do sentido da política na obra de Arendt afirmamos que na Revolução Francesa “[...] apesar de seu fracasso, [Arendt] indica os riscos e potencialidades da ação” (RUBIANO, 2016, p. 274, acréscimo nosso). E da Revolução Norte-Americana, a autora “[...] mostra que ser bem-sucedido na tarefa de estabelecer uma Constituição duradoura não significa garantir a vitalidade da atividade política” (RUBIANO, 2016, p. 274). Isto porque o que Arendt realiza nessa obra é lembrar aos norte-americanos a origem revolucionária de seu país diante da enorme tendência ao conformismo.

Todo esse movimento próprio da obra *Sobre a revolução* alcança inclusive o tema da liberdade. Segundo Arendt “[...] o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início” (ARENDRT, 2011, p. 57). Para Arendt, as revoluções modernas trazem novamente para o palco dos assuntos humanos o fenômeno da liberdade, distinguindo-o de uma expressão interior que

---

<sup>2</sup> “[...] devemos examinar a Revolução Francesa e a Revolução Americana, e temos de levar em conta que ambas foram empreendidas, em suas fases iniciais, por homens firmemente convencidos de que iriam apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial. Alegavam com toda a sinceridade que queriam voltar aos velhos tempos, quando as coisas eram como deveriam ser” (ARENDRT, 2011, p. 74).

esse conceito havia ganho ao longo da tradição<sup>3</sup>. Essa liberdade, em sentido originário, fora vivenciada através da experiência fulcral da natalidade na modernidade: a instauração de novos começos.

Conforme Mariana Rubiano, em Hannah Arendt encontramos modos distintos de exercício da liberdade, e essas distinções ganham um contorno ainda mais claro em *Sobre a revolução*: “[...] a escolha de adentrar ou não em uma arena pública, a liberdade para debater e trocar opiniões, para ver e ser visto, para discursar e ouvir, a liberdade de deliberar sobre os rumos do mundo e a liberdade de interromper o curso dos acontecimentos para estabelecer uma nova época” (RUBIANO, 2016, p. 84). Seguindo esse raciocínio é possível afirmar que os diversos modos de experiência da liberdade podem ser definidos na medida em que está presente neles a vivência do novo. Segundo Arendt:

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova [...]. E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram [dado que a liberdade e a igualdade já eram experimentadas pelos gregos e romanos na antiguidade], era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo. Essas duas coisas em conjunto – uma experiência nova que revela a capacidade do homem para a novidade – estão na raiz do enorme *páthos* que encontramos nas duas revoluções [...]. Apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução (ARENDR, 2011, p. 63, acréscimo nosso).

Arendt clarifica na citação acima aquilo que afirmamos anteriormente. O enlaçamento entre a liberdade e a instauração do novo começo forma o que chamamos de Revolução. Sendo a revolução o episódio da modernidade onde melhor aparece um conjunto de vivências autênticas da política, podemos dizer que a Revolução alcança a experimentação da liberdade na medida em que consegue instaurar o novo e possibilita aos seus partícipes o experimentar daquilo que a autora chama, em conformidade com os homens da revolução, de felicidade pública.

Antes de adentrarmos no aspecto da felicidade pública temos que desenvolver outro elemento que fora apresentado por Arendt na citação acima: a definição do que compõe ou não a revolução. A relação desse momento com os dois aspectos já apresentados aqui é tão íntima que para a autora só é possível definir-se como revolução aquelas experiências que foram

---

<sup>3</sup> “[...] o conceito de liberdade, que por muito tempo desapareceu de alguma forma das discussões políticas – quando se disse que a finalidade do governo não é a liberdade, mas o bem-estar do povo, a felicidade do maior número –, retornou ao centro da política, ainda que de uma maneira bastante obliqua [...]. A *raison d’être* da política é a liberdade, e sem ela a vida política não teria sentido” (ARENDR, 2018d, p. 167).

capazes de expressar essa máxima vivência da liberdade. Conforme Arendt, “[...] a revolução, que conhecemos há quase duzentos anos, tem sido mais intimamente identificada com a liberdade do que qualquer outro fenômeno ou ocorrência política” (ARENDR, 2018d, p. 172).

É na esteira dessa reflexão que Arendt faz a distinção entre rebelião e revolução. Para a autora enquanto que “[...] o fim da rebelião é a libertação, [...] o fim da revolução é a fundação da liberdade” (ARENDR, 2011, p. 189). Dito de outro modo, o que caracteriza um primeiro movimento que visa livrar-se de um sistema considerado opressor ou ineficiente é o desejo de libertação, enquanto que a liberdade só é motor de um movimento na medida em que este deseja a construção de um espaço de ação dos homens. Para Arendt, a experiência da liberdade surge e é, concomitantemente, alimento da felicidade pública que consiste no gosto pela participação nos assuntos humanos, conforme veremos a seguir.

### **Liberdade e felicidade pública**

O processo de desenvolvimento dos conceitos de felicidade e liberdade ao longo da história do pensamento ocidental é extenso e tortuoso, podendo ser sintetizado da seguinte maneira: nascidos como expressão da vida pública, logo foram transportados para o terreno da intimidade, em seguida redescobertos como componentes da vida pública para chegarem na contemporaneidade novamente como expressões da vida privada. Conforme Arendt, a expressão “felicidade pública”, desconhecida na contemporaneidade, tornou-se uma expressão “[...] corrente no século XVIII” (ARENDR, 2018c, p. 138). Nesse contexto revolucionário do século XVIII, essa expressão “[...] significava uma participação na “gestão do governo”, isto é, no poder público enquanto distinto do direito comumente reconhecido de proteção de sua vida privada pelo governo, mesmo contra o poder público” (ARENDR, 2018c, p. 140).

Arendt chama atenção para o fato de que o governo era para os revolucionários, especificamente no caso dos americanos, mais do que um mero protetor da vida privada, como interpretam algumas correntes liberais; ele tinha como função a abertura de um espaço público para a participação do povo na gestão do governo. Alguns revolucionários chegavam a ver como função do governo a institucionalização desse espaço<sup>4</sup>, o que para Arendt significava que

---

<sup>4</sup> “E, para que ninguém duvidasse que os Pais Fundadores talvez tivessem uma noção diferente da dignidade da política da que atualmente lhes é atribuída, deixe-me citar John Adams, que corajosamente afirmou que ‘uma das finalidades principais do governo é regular essa paixão [a saber, a paixão pela emulação], que, por sua vez, torna-se um dos principais meios do governo’. Nessa definição da ‘finalidade do governo’, meios e fins obviamente coincidem. No momento que alguém coloca a noção da ‘felicidade pública’ no lugar dos direitos privados e interesses pessoais, a própria questão sobre qual é o fim do governo perde o sentido” (ARENDR, 2018c, p. 142).

o governo era visto não como um serviço prestado ao povo, mas como expressão da própria participação do povo no terreno dos assuntos humanos. Essa concepção brotou a partir de experiências anteriores de participação popular nas atividades do governo donde fora possível desfrutar de um novo modo de conceber a liberdade e a felicidade. Nas palavras da autora,

Os americanos podiam falar em felicidade pública porque haviam experimentado, antes da revolução, a liberdade pública nas assembleias de cidades e distritos, onde deliberavam sobre questões públicas e onde, de acordo com John Adams, “foram formados os sentimentos do povo em primeiro lugar”. Eles sabiam que as atividades ligadas a esses afazeres não constituíam um fardo, mas conferiam àqueles que as realizavam em público um sentimento de felicidade que não poderia ser obtido em nenhum outro lugar (ARENDRT, 2018c, p. 143).

Ação não se limitava à mera reivindicação de direitos, mas a participar por prazer. Arendt associa a felicidade à liberdade, de tal modo que a felicidade pública e o prazer da participação nos assuntos públicos só podem ser encontrados na revolução, e jamais em uma rebelião, que impulsiona os homens para o espaço público, dada a necessidade de libertar-se de algo. Toda tentativa de realizar-se em uma ação pública que não fosse “desinteressada” conduziria à degeneração da ação revolucionária em rebelião, como no exemplo dos jacobinos da Revolução Francesa.

Ainda sobre essa relação entre a liberdade, felicidade e participação na gerência dos assuntos públicos, a autora percebe na mentalidade dos liberais modernos presentes no processo de constituição de novos estados reflexos da concepção antiga de tirania: “[...] a tirania [segundo o entendimento antigo e pré-teórico] privava da felicidade pública e da liberdade pública, sem ameaçar, necessariamente, a busca de interesses pessoais e o desfrute de direitos privados” (ARENDRT, 2018c, p. 147, acréscimo nosso). É nessa perspectiva que veremos mais adiante que o recado que os conselhos emitiam era o da necessidade do povo de participação nos assuntos públicos, uma reivindicação que ia além da buscar pela satisfação das necessidades privadas, era, numa linguagem antiga e pré-teórica, o desejo de superação de uma tirania por um novo sistema onde participar da esfera dos assuntos humanos fosse possível.

A relação entre felicidade e liberdade é ainda um fator que diferencia a Revolução Francesa da Americana e que nos ajuda a compreender o processo de experientiação de um autêntico movimento político em cada um desses eventos. Conforme Arendt, o que era “[...] uma paixão e um ‘gosto’ na França era claramente uma experiência concreta na América, e o costume americano que, especialmente no século XVIII, falava em ‘felicidade pública’, enquanto os franceses falavam de ‘liberdade pública’ [...]” (ARENDRT, 2011, p. 163). Através

dessa distinção, a pensadora apresenta a diferença entre os rumos das duas revoluções. Arendt apresenta a nós o fato de que em ambas as revoluções havia a demanda por um espaço de aparecimento dos cidadãos a partir de atos e palavras (DUARTE, 2000, p. 290). Contudo, em determinado momento, no caso da Revolução Francesa, essa busca de liberdade pública não fora capaz de se tornar um exercício da felicidade pública. Nas palavras da autora:

Existiam homens no Velho Mundo que sonhavam com a liberdade pública, existiam homens no Novo Mundo que provaram a felicidade pública – são estes, em última análise, os fatos que determinaram que o movimento de restauração, de recuperação dos antigos direitos e liberdades, evoluísse para uma revolução dos dois lados do Atlântico. E, por mais que os acontecimentos e as circunstâncias, no êxito e na derrota, viessem a separá-los, os americanos ainda concordariam com Robespierre sobre o objetivo supremo da revolução, a fundação da liberdade, e sobre a tarefa concreta do governo revolucionário, a instauração de uma república (ARENDDT, 2011, p. 188).

Arendt traz à tona essa distinção entre a forma como os revolucionários nos dois lados do Atlântico se relacionavam com o fenômeno da liberdade e a experiência da felicidade pública, e apresenta aqui a república como um modo de tornar essas demandas uma realidade, a partir do plano de fundo que é a constatação de que tanto na França como na América do Norte somente parte das tarefas de uma revolução foram concretizadas. “Uma parte dos princípios revolucionários está encaixada na República, mas o abandono da ‘felicidade pública’ em benefício dos sonhos de prosperidade e de consumo ameaça a estrutura política [...]” (AIMEL, 1996, p. 110). Em ambos os casos, em dado momento a vivência da felicidade pública fora relegada ao esquecimento.

Sem nos determos ainda nos desfechos de ambas as revoluções, notemos tão somente o fato de que a liberdade e a felicidade pública “[...] foram os princípios inspiradores que prepararam o espírito daqueles que, então, fizeram o que jamais tinham esperado fazer, e na maioria das vezes foram levados a ações pelas quais não sentiam nenhuma inclinação prévia” (ARENDDT, 2011, p. 168). Em outras palavras, conforme nos esclarece José Luís de Oliveira, “[...] os princípios da liberdade pública, da felicidade pública e do espírito público foram os principais elementos que inspiraram originalmente seus protagonistas. Uma vez que esses princípios foram desprezados, a liberdade política foi deixada de lado” (OLIVEIRA, 2016, p. 75). Quando a felicidade perdeu sua conotação revolucionária que fruía do gosto pelos assuntos públicos e passou a designar satisfação de desejos privados, como apresentado com unanimidade pelos miseráveis que insurgiram na cena da Revolução Francesa (ARENDDT,

2018a, p. 39), a revolução perdeu seu mote inicial e a liberdade fora solapada pelo desejo de libertação.

Sobre as relações entre a liberdade e a felicidade, bem como as formas como essa distinção coopera para a superação dos impasses sobre onde começa e termina a busca pela liberdade nas referidas revoluções, Arendt apresenta a distinção entre liberdade e libertação. Nas palavras da autora:

Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade (ARENDR, 2011, p. 57).

Alguns elementos dessas palavras de Hannah Arendt servem como chave para a compreensão da evolução do mote das revoluções. A diferença entre libertação e liberdade consiste nos objetivos distintos de cada um dos movimentos. O primeiro – libertação – diz respeito às forças e aos empreendimentos que os homens fazem para adquirir a libertação da opressão, seja ela de um regime político ou do próprio jugo das atividades relacionadas à condição biológica da vida humana. “Estar liberado da opressão é condição para o exercício da liberdade, mas não constitui a sua condição suficiente [...]” (DUARTE, 2000, p. 207), isto porque para a fruição a liberdade é necessária uma espécie de “desejo”, tal como apresentado por Arendt na citação logo acima. Esse desejo pode ser traduzido pelo gosto pelo espírito público.

Um terceiro aspecto que compõe a reflexão de Arendt sobre a liberdade e as revoluções diz respeito à isonomia<sup>5</sup>. Para Arendt, a igualdade era um artifício criado pelos próprios homens já na *pólis* grega, a fim de possibilitar a superação das desigualdades naturais da vida, própria da esfera privada. A liberdade e a igualdade da *pólis* grega eram atributos da “instituição” e não dos homens (ARENDR, 2011, p. 59). Esse aspecto artificial da igualdade necessária para o exercício da liberdade e construção de um espaço que preserve esse exercício do livre agir é esclarecido por André Duarte nos seguintes termos:

Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que

---

<sup>5</sup> “A palavra isonomia indica um tipo específico de igualdade, que não está ligada às condições naturais ou econômicas, mas está relacionada a uma convenção, um acordo entre os homens de que, naquele espaço, todas as diferenças naturais e de posses serão desprezadas e que todos têm igual direito de falar, ouvir, ver e ser visto. [...] eles se consideravam desiguais por natureza e só poderiam se tornar pares no espaço político, onde estabeleceram uma igualdade artificial [...]” (RUBIANO, 2016, p. 68).

todos os cidadãos tinham ‘o mesmo direito à atividade política’, podendo exercer livremente a atividade de ‘conversar com os outros’, sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência. [...] para Arendt a isonomia não significava a igualdade de condições, mas sim a condição que torna os homens iguais (DUARTE, 2000, p. 212).

Mais do que um nivelamento ao nível ontológico como fora transformado o conceito de igualdade na modernidade, para Arendt, a igualdade se apresentava como uma condição, ou seja, um artifício próprio do espaço público que dava a todos a possibilidade de falar e ouvir sem que a relação fosse reduzida aos termos do mando e da obediência. Como veremos posteriormente, a noção de isonomia serve de paradigma para se pensar a função das leis dentro desse espaço público.

A análise de Arendt sobre as revoluções passa também por esse aspecto da igualdade como condição comum dos atores públicos de falarem, ouvirem e agirem. Essa noção arendtiana vai ser fundamental para percebermos porque a autora considera que mesmo os miseráveis tendo conseguido, através da Revolução Francesa, aparecerem na cena pública, o que se instaurou não foi um reino onde a igualdade fosse a condição básica das relações. Isto se dá porque a igualdade almejada por esses movimentos não dizia respeito a essa condição para agir e falar, mas sim aos modos de desenvolverem-se as suas vidas privadas sob o jugo da necessidade.

Apesar desse diagnóstico aparentemente negativo sobre a Revolução Francesa, não se pode acusar a autora de fechar os olhos para a realidade dos menos favorecidos. A irrupção dos miseráveis na cena pública é lida por Arendt como um fenômeno de dupla face, negativa e positiva: “o que quer que a Revolução Francesa tenha ou não alcançado – e ela não alcançou a igualdade humana –, ela libertou os pobres da obscuridade, da não visibilidade” (ARENDR, 2018a, p. 36). Consequentemente, dar visibilidade a quem não a possui nem sempre é algo negativo no pensamento arendtiano.

Essa reflexão de Arendt nos permite clarear as ideias sobre o que a pensadora entendia como sendo a liberdade. Este conceito presente desde os escritos dos mais antigos pensadores passou por muitas transformações, conforme demonstrado no capítulo primeiro. Sendo as revoluções as mais autênticas expressões modernas da política para Arendt – e isso porque elas pautam-se exclusivamente na liberdade como mote do agir –, é importante elucidarmos mais uma vez o que a pensadora entende por liberdade e como essa categoria se relaciona com a revolução.

[...] terem utilizado o termo ‘liberdade’ com uma ênfase nova e quase desconhecida sobre a liberdade *pública*, sinal de que entendiam a liberdade

como algo muito diferente do livre-arbítrio ou do livre-pensamento que os filósofos conheciam e discutiam desde Agostinho. Essa liberdade pública não era uma esfera interior na qual os homens podiam se refugiar à vontade, escapando às pressões do mundo, nem o *liberum arbitrium* que leva à vontade a escolher entre alternativas. A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos (ARENDRT, 2011, p. 169, grifo da autora).

A liberdade empregada pelos homens da revolução se distingue frontalmente da liberdade pensada pela tradição pós-platônica e, de modo específico, daquela pensada pelo filósofo cristão Agostinho. Essa diferença era expressa pelos revolucionários no termo “liberdade pública”, que queria realçar mais ainda a concepção de liberdade não como a capacidade interior do homem para escolher isto ou aquilo, mas como a possibilidade de agir no espaço público. A expressão liberdade pública poderia ser descrita na gramática de língua portuguesa como uma hipérbole, isto é, uma expressão utilizada para aumentar mais ainda o sentido da realidade pública que já era presente na autêntica noção de liberdade.

Em termos teóricos contemporâneos, Arendt articula liberdade e libertação como sendo expressões da liberdade negativa e liberdade positiva. Porém, ao contrário de outros pensadores contemporâneos<sup>6</sup>, Arendt não faz uma cisão completa desses dois conceitos. A liberdade negativa como a capacidade de desfazer-se das restrições vindouras do externo e a liberdade positiva como expressão do poder fazer em vez do querer são interconectadas<sup>7</sup>. Para a pensadora, “sempre foi mais ou menos sabido que essas duas liberdades eram interconectadas,

---

<sup>6</sup> Essa interpretação errônea pode ser verificada no comentário a seguir de Waldron sobre a obra de Hannah Arendt: “Quando *nós* (liberais) pensamos no trabalho que as constituições fazem, tendemos a pensar em garantias que são dadas aos indivíduos, no que diz respeito à sua liberdade e segurança. Em grande parte de seus escritos, Arendt minimiza esse aspecto, como parte de seu projeto de enfatizar a liberdade negativa e se concentrar mais na liberdade que consiste na participação em assuntos públicos. Mesmo quando ela fala sobre respeito à privacidade e à propriedade, ela está associada tanto à proteção do domínio político das questões do processo da vida quanto às necessidades individuais (ou familiares) que o domínio privado representa. Ainda assim, as liberdades civis não estão ausentes de sua imagem. Embora não sejam ‘o conteúdo real da liberdade’, são reconhecidos como *sine qua non* e desbotam para a liberdade política ativa de uma maneira que torna inútil qualquer demarcação rígida” (WALDRON, 2001, p. 206). Apesar de apresentar a relação entre os dois aspectos da liberdade, fica claro no início do argumento do comentador que ele opera uma leitura que prefere enxergar uma cisão mesmo que teórica entre os dois aspectos da liberdade no pensamento de Arendt. A nosso ver, como demonstrado no restante deste texto, tal interpretação é equivocada.

<sup>7</sup> “Essa liberdade política deve ser diferenciada dos direitos e liberdades civis que, em todos os países constitucionais, restringem o poder do governo e protegem o indivíduo em suas iniciativas privadas e sociais legítimas. Tais liberdades e direitos são garantidos pela estrutura política, mas a vida e as atividades que protegem não são estritamente políticas. Portanto, vistas sob a perspectiva do mundo político, são liberdades negativas, e especificam os limites, não só do governo, mas do âmbito público em si. As principais liberdades políticas, ou as principais liberdades positivas, são a liberdade de expressão e a liberdade de reunião” (ARENDRT, 2018e, p. 200).

que ninguém poderia ser livre para agir se não fosse livre de restrições” (ARENDT, 2018c, p. 184).

Estas reflexões conceituais que já apresentamos nos conduzem para o problema de como isso poderia ser institucionalizado. Dizendo de modo diverso, “[...] esse tipo de liberdade exige igualdade, é possível apenas entre pares. Falando em termos institucionais, é possível apenas em uma república, que não conhecem súditos e, rigorosamente falando, nem governantes” (ARENDT, 2018a, p. 30). Por isso, é intrínseca à escolha desta concepção de liberdade a necessidade de instauração de uma nova configuração do espaço da relação entre os homens. “O cerne da questão é que [...] o desejo de estar livre da opressão podia ser atendido sob um governo monárquico [...], ao passo que [a liberdade positiva] demandava a instauração de uma forma de governo que fosse nova ou, pelo menos, redescoberta” (ARENDT, 2011, p. 61). Para Arendt, essa nova forma era a República (cf. ARENDT, 2011, p. 61).

Para Arendt, a relação entre a felicidade e a instituição de um novo corpo político é fundamental. Conforme a autora apresenta, a questão era se o novo corpo político, fruto da revolução “[...] constituiria uma esfera própria para a ‘felicidade pública’ de seus cidadãos, ou se ele teria sido concebido apenas para servir e assegurar a busca da felicidade privada de forma mais eficiente do que o regime anterior” (ARENDT, 2018c, p. 149). Em vista disso, um dos desafios da Revolução Americana e francesa pode ser descrito exatamente sobre o testamento institucional que ambas puderam dar, ou seja, a capacidade que tiveram de preservar espaços para a ação.

Essa reflexão sobre felicidade pública, liberdade e espaço público será retomada por Arendt quando ela se debruça sobre a questão das manifestações estudantis nos EUA que se deram nos anos de 1969 e 1970<sup>8</sup>. Para Arendt, “essa geração descobriu o que o século dezoito chamou de ‘felicidade pública’, que significa que quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada” (ARENDT, 2015, p. 175). É sintomático o fato de a autora falar de descobrimento dessa experiência da felicidade pública por parte dessa nova geração. Isso nos conduz a concluir que a Revolução Americana não conseguira legar ao futuro um espaço onde os cidadãos pudessem experimentar através da liberdade a plena felicidade, a felicidade pública.

---

<sup>8</sup> “Os movimentos recentes em várias partes do mundo em grande medida reverberam a convicção arendtiana de que a paixão pela liberdade e pela felicidade pública pode ainda inspirar o engajamento político para além das demandas estritamente econômicas e sociais, ainda que frequentemente provenham delas” (CORREIA, 2014, p. 195).

Conforme veremos a seguir, “[...] uma revolução só se completa quando ela oferece condições para a participação ativa nos negócios públicos, ou seja, quando ela funda um novo corpo político, uma república” (DRUCKER, 2001, p. 199).

### **Liberdade e instauração do novo**

Trataremos neste tópico de uma questão de primeira grandeza no interior das reflexões políticas de Hannah Arendt: a instauração do novo. Nas revoluções esse aspecto ímpar da reflexão sobre a fundação do novo ganha contornos diferenciados, e é alicerçado nessa obra que se pode falar do lugar especial que este conceito possui na obra arendtiana. Já em 1950 Arendt via a fundação como um problema autenticamente político, a ponto de afirmar que, “o problema da política é o problema da fundação” (ARENDR, 2006, p. 36).

A singularidade da revolução no processo de redescoberta do aspecto político da fundação se dá em primeiro lugar porque é “[...] somente com os eventos revolucionários [que] os homens passam a conceber a criação de corpo políticos inteiramente novos, não baseados nas formas constitucionais antigas e tradicionais” (RUBIANO, 2016, p. 86, acréscimo nosso). É somente nesses eventos que a liberdade volta a ser entendida como instauração do novo através da ação e do discurso no espaço público e, desta forma, apresenta uma conotação diferenciada daquela ideia de fundação sempre pautada em narrativas cosmogônicas e mitológicas. O milagre originador de povos agora está alicerçado no próprio terreno dos assuntos humanos, é a própria capacidade dos homens de fundar novos corpos políticos e de instaurarem o novo.

Para Arendt, “foi somente no curso das revoluções setecistas [sic] que os homens começaram a ter consciência de que um novo início poderia ser um fenômeno político, poderia ser o resultado do que os homens haviam feito e do que podiam conscientemente começar a fazer” (ARENDR, 2011, p. 77-78). Em outras palavras, as revoluções modernas possibilitaram a redescoberta da capacidade dos homens de agirem dando início a novos processos políticos. Para alicerçar o seu pensamento, Arendt vai retomar as reflexões sobre o fenômeno da natalidade construídas através do diálogo com Agostinho. Segundo Oliveira, “Arendt interpreta Agostinho no sentido de que ele assinalava que, como iniciador, não havia ninguém no mundo que cumprisse esse papel antes que o homem fosse criado” (OLIVEIRA, 2013, p. 46).

Para Arendt, esse aspecto é talvez o mais singular de toda a revolução. Isto porque com a experiência da fundação se desafiou a comum descrição da história política como um movimento circular e giratório, e se deu abertura para um “[...] progressivo desenvolvimento e

abertura para o futuro” (ARENDDT, 2018a, p. 24). É importante esclarecer que para Arendt a história não funciona como pensara Hegel e Marx: um processo de ascendência até o alcance do máximo desenvolvimento. Assim sendo, o que Arendt quer destacar com a noção de progressivo desenvolvimento é a construção paulatina que ocorrera no interior das próprias revoluções de um conceito de revolução e de tempo diferente. Sobre o aspecto da mudança de mentalidade dos homens da revolução e abertura paulatina para uma nova concepção de tempo Arendt afirma:

[...] o espírito político da modernidade nasceu quando os homens deixaram de se satisfazer com a ideia de que os impérios surgiam e desapareciam num ciclo de mudanças eternas; é como se eles quisessem instaurar um mundo que durasse para sempre, exatamente porque sabiam como era novo tudo o que a época estava tentando fazer (ARENDDT, 2011, p. 285).

A dimensão heroica do agir político certamente é retomada por esses homens na medida em que eles conseguem vislumbrar em seus feitos a possibilidade de se imortalizar entre os homens. Por conseguinte, a proeminência da ação se dá exclusivamente porque é capaz de congrega um determinado número de pessoas no espaço público visando apenas a construção de uma obra eterna no mundo<sup>9</sup>, ou seja, a fundação de um *novus ordo seculorum*.

A expressão dessa dimensão do agir em conjunto que a fundação exige é identificada por Arendt também nos anseios apresentados na Revolução Húngara de 1956<sup>10</sup>. Para Arendt, isso diz muito sobre o caráter político do fenômeno revolucionário moderno. A autora destaca que nessa revolução ocorreu uma pluralidade de demandas que se reuniam todas entorno do desejo de participação nos assuntos humanos. Essa pluralidade de demandas nos ajuda a compreender que a ação em conjunto arendtiana não pode ser lida no mesmo espectro do fenômeno das massas que apoiavam o nazismo.

Essa variedade de reivindicações coopera com a compreensão de que agir em conjunto, o agir revolucionário não significa anulação das ideias particulares de cada ator político, mas estabelecimento de um ideal comum construído alicerçado no diálogo e do debate. A ação, portanto, é conjunta porque traz a público o exercício comum da liberdade. A liberdade é

---

<sup>9</sup> “Nesta perspectiva, a fundação requer uma espécie de ação que envolve uma pluralidade de pessoas, ela dá origem a um novo corpo político e autoridade, apoia-se no pacto mutuo, une a comunidade política, insto é, associa as pessoas e grupos publicamente e deve inspirar os atos e as gerações futuras a rememorar o início e revigorar seu princípio” (RUBIANO, 2016, p. 204).

<sup>10</sup> “O que conduziu a revolução [Húngara] foi o ímpeto provocado pela ação conjunta de toda a população, cujas demandas eram tão óbvias que dificilmente precisavam de concepções elaboradas [...]. Não era mais uma questão de quanta liberdade conceder à ação, à expressão e ao pensamento, mas de como institucionalizar uma liberdade que já era um fato consumado” (ARENDDT, 2018b, p. 73).

demonstrada, e “essa demonstração é possível quando ela é efetivada por meio de ações e palavras, articuladas de maneira conjunta no âmbito do espaço público” (OLIVEIRA, 2016, p. 73). É o aparecer no espaço público através de atos e palavras que chamam a atenção de nossa pensadora. E nas revoluções esse aparecer se expressa de maneira conjunta, o que torna a reflexão sobre o novo ainda mais peculiar diante desses fenômenos. Esse aparecer da liberdade irrompe o curso do tempo e instaura um novo início.

Faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causas e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se segurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal de sua continuidade (ARENDDT, 2011, p. 246).

Apesar desse aspecto de arbitrariedade próprio do novo início, a coragem dos homens das revoluções para arriscar uma nova fundação se baseia em seu apreço pela liberdade política. Para instituir um novo corpo político, eles eram conscientes de que teriam que romper com “[...] formas de governo passadas e teriam que se lançar em um novo empreendimento: construir instituições e regras de convivência entre os cidadãos que nunca haviam existido antes” (RUBIANO, 2016, p. 89). Nesse sentido, há uma 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” (OLIVEIRA, 2013, p. 49).

Arendt “[...] crê que a tradição revolucionária reavivou um novo princípio mundano da política: a simples pluralidade humana e o poder que ela pode gerar” (DRUCKER, 2001, p. 203). É correto falar desse reavivar do poder que pode gerar a pluralidade humana, porque é a própria Arendt que vê em Maquiavel já uma reflexão pertinente sobre essa capacidade de haurir a eternidade da política. “O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um percussor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro [...]” (ARENDDT, 2011, p. 65). O conceito de fundação de Maquiavel desperta o interesse de Arendt porque este pensador via na ação uma possibilidade de fundar uma nova história da Itália através da sua unificação. Para Arendt, após o período clássico, Maquiavel fora o primeiro “[...] a dirigir sua atenção para o mundo e para a ação política, colocando-os acima do interesse religioso e defendendo uma

concepção da atividade política descomprometida de qualquer ideal de ‘bondade’ em sentido absoluto” (DUARTE, 2000, p. 218).

A relação de Arendt com Maquiavel se dá na medida em que “[...] Arendt também se apoia em Maquiavel ao afirmar que a fundação envolve tanto a permanência como a mudança” (RUBIANO, 2016, p. 200). Tal como apresentado no primeiro e segundo capítulo, Arendt diagnosticou que a ação na modernidade fora reduzida ao campo do mando e da obediência, perdendo assim o caráter originário do heroísmo e da sua dimensão agonal<sup>11</sup>. Desse modo, Maquiavel é uma figura que aparece nessa tradição com ideias que serão retomadas nas revoluções modernas e que serão aplicadas por Arendt na tarefa de compreender o sentido da política.

A ideia de Maquiavel de que a fundação envolve tanto a permanência como a mudança descreve bem aquilo que Arendt pensava sobre a fundação permanente de um corpo político que tivesse em seu seio espaços para preservação do próprio princípio que os gerou e que não fora realizado ainda por nenhuma revolução. Nas palavras de Arendt,

No começo está sempre a fonte da liberdade. A tirania da razão não tem poder sobre esse começo, porque o princípio não é dedutível de sua lógica e porque a razão deve sempre pressupor o começo, a fim de fazer o trabalho necessário. Dessas determinações fundamentais, surge a grande paixão de todas as fundações, de todas as revoluções, de todas as criações, assim que elas desejam algo novo” (ARENDR, 2006, p. 151).

Desta dimensão de fruição da liberdade que o começo possui é que surgem os problemas da constituição de um corpo político aberto para o novo e não fechado em sua estrutura. Por isso, dizemos como Wellmer que “[...] o conceito de liberdade política de Arendt apresenta claramente um desafio às teorias contemporâneas da democracia [...]” (WELLMER, 2001, p. 231). Isto porque a fundação não se reduz, portanto, “[...] à redação de um novo código, como já afirmamos. Ao contrário, ela exige o enraizamento fora do tempo de uma obra que os homens sabem que tem a marca de sua finitude” (BIGNOTTO, 2011, p. 55).

Destarte, essa virada que Arendt realiza em relação ao conceito de fundação pode ser compreendida através da distinção entre uma capacidade própria dos homens de instaurarem o

---

<sup>11</sup> Conforme descrevemos em outro trabalho a dimensão agonal da ação surge a partir da capacidade de iniciar algo novo e de se relacionar com a pluralidade. Essa caracterização da ação como uma realidade contingencial é encontrada na obra de Arendt sob os signos de imprevisibilidade e irreversibilidade. Como se sabe, a ação, segundo nossa pensadora, é uma realidade imprevisível visto ser fruto da liberdade de cada pessoa para agir, e irreversível dado que ocorre no interior de uma teia de relações humanas e, portanto a ação do sujeito atinge diretamente a outro e pode assim desencadear uma sequência de ações das quais não se possui nem o domínio nem o conhecimento prévio. Diante dessas características da ação o homem ao agir se põem em confronto as mais diversas possibilidades que surgem a partir de seu agir.

novo e as antigas narrativas fundacionais que tinham como mote o apelo a um aspecto transcendente ou externo ao homem. Para Arendt, essa possibilidade para o novo está instaurada na própria condição da natalidade que é própria dos homens. Os homens da revolução reestabelecem essa dinâmica da vida humana na medida em que são capazes de, como os romanos antigos<sup>12</sup>, darem inícios a novos processos com potencialidade duradoura. Arendt vê em *As Écoglas* do poeta romano Virgílio um aspecto perdido na tradição que pode esclarecer essa força que os revolucionários modernos possuíam para fundar e instaurar um novo começo.

Sem dúvida o poema [de Virgílio] é um hino à natividade, um louvor ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração, uma *nova progênies*; mas, longe de ser a profecia da vinda de um salvador divino, é, ao contrário, a afirmação da divindade do nascimento em si, e de que a salvação potencial do mundo está no próprio fato de que a espécie humana se regenera sempre e para sempre [...]. O que importa em nosso contexto não é tanto a noção profundamente romana de que todas as fundações são restabelecimentos e reconstruções, e sim a ideia em certa medida relacionada, mas distinta, de que os homens estão capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos, de criar um novo início porque eles mesmos são novos inícios e, portanto, iniciadores, que a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento” (ARENDR, 2011, p. 270).

Assim Arendt vê no poema de Virgílio já uma referência para a afirmação de que a salvação do mundo não está alicerçada na espera de intervenções de um transcendente, mas na própria capacidade dos homens de começar algo novo dado que é próprio da condição humana ser um novo começo<sup>13</sup>, pois a cada nascimento surge a possibilidade de um novo começo. André Duarte expressa essa interpretação arendtiana nos seguintes termos: “A história comporta novos começos por causa da condição humana da natalidade, por meio da qual o mundo se renova potencialmente a cada novo nascimento humano” (DUARTE, 2000, p. 214).

Esse aspecto do elo entre a natalidade e a liberdade que se apresenta de modo singular nos fenômenos revolucionários modernos é bastante percebido por comentadores da obra de

---

<sup>12</sup> É indispensável esclarecer com as próprias palavras de Arendt que a fundação ocorrida nas revoluções modernas não significa um refundação de Roma, mas a fundação de uma nova Roma: “Seja como for, ou como tenha sido, quando os americanos decidiram criar uma variante do *magnus ordo saeculorum* virgiliano, alterando-o para *novus ordo saeculorum*, admitiam que não se tratava mais de fundar ‘Roma de novo’, e sim de fundar uma ‘nova Roma’ [...]. A Revolução Americana, sob esse aspecto única até a derrocada do sistema colonial europeu e o surgimento de novas nações em nosso século XX, foi em larga medida não apenas a fundação de um novo corpo político como também o início de uma história nacional específica” (ARENDR, 2011, p. 271).

<sup>13</sup> Arendt comenta essa narrativa de Virgílio destacando exatamente essa dimensão do nascimento como expressão da capacidade própria dos homens de instaurar novos começos. “Em outras palavras, é a afirmação da divindade do nascimento e a crença de que a salvação potencial do mundo reside no próprio fato de que as espécies humanas se regeneram constantemente e sempre. [...] a experiência de ser livre coincidia, ou antes estava intimamente entrelaçada, com o início de alguma coisa nova [...]. Ser livre e iniciar alguma coisa nova eram sentidos como iguais” (ARENDR, 2018a, p. 43).

Hannah Arendt, o que demonstra a importância que tem a obra *Sobre a Revolução* para a compreensão do sentido da política buscado pela pensadora. Sirczuk nos apresenta esse elo entre liberdade e natalidade fundamentado na assertiva de que “[...] a liberdade como condição de ação e a capacidade de começar coincidem na revolução para dar origem à fundação de um novo corpo político” (SIRCZUK, 2016, p. 187).

Aquele hiato característico do evento fundador, ou seja, aquele momento que salta para fora do decurso do tempo, que anteriormente era uma experiência apenas do pensamento na medida em que buscava compreender as narrativas alegóricas das fundações, agora com as revoluções se torna uma realidade mundana, uma obra das “mãos” em vez de conteúdo do pensamento (DRUCKER, 2001, p. 210). A revolução, deste modo, se apresenta como experiência<sup>14</sup> da condição humana da natalidade.

Apesar de que a obra e o pensamento de Arendt sobre as revoluções não podem ser reduzidos aos termos de sucesso ou não de um evento em detrimento do outro, não podemos negar que para a pensadora uma revolução (Americana) obteve maior consistência na fundação de um novo corpo político do que outra (Francesa). Isso certamente passa pela percepção de que ambas as revoluções passaram pelo impasse de determinar a autoridade<sup>15</sup> do novo corpo político nascente.

Para Arendt, “o que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e princípio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos” (ARENDDT, 2011, p. 272), nesse sentido, “a fundação, que é um ato de liberdade, força e vincula a conservação. No campo espiritual, essa é a tradição, a autoridade do mesmo está na ênfase do começo” (ARENDDT, 2006, p. 332). Está claro, portanto, que para Arendt a dicotomia entre o ato que instaura um novo começo e o corpo político que irá conduzir esse começo não existe; pelo contrário, é contraditória à própria condição política dos homens.

---

<sup>14</sup> Essa experiência está para além do dar certo ou não o ato de fundação. Nas palavras de Arendt: “Quer termine em sucesso, com a constituição de um espaço público para a liberdade, ou em desastre, o significado da revolução, para aqueles que se arriscaram por ela ou nela participaram contra sua inclinação e expectativa, é a atualização de uma das maiores e mais elementares potencialidades humanas, a inimaginável experiência de ser livre para fazer um novo início, a partir do qual surge o orgulho de ter aberto o mundo a uma *novus ordo seclorum*” (ARENDDT, 2018a, p. 44).

<sup>15</sup> Conforme apresentaremos no tópico 3.2 a busca pela autoridade do corpo político significa buscar a origem de onde frui a aceitação geral daquela forma de governo e das leis que surgem no interior dessa forma. Na história dos grandes impérios ocidentais a autoridade sempre esteve assentada em elementos transcendentais como mitos ou lendas. Ocorre que nas revoluções isto já não é mais possível. A autoridade se relaciona agora com o assentimento do corpo político para com a sua origem.

Esclarecendo melhor como essa noção de princípio é uma ponte relevante entre a capacidade de instaurar o novo e a fundação de uma constituição permanente e duradoura, Etienne Tassin nos auxilia através da seguinte exposição:

Para pensar o início, ela convoca a noção de princípio, mas esvazia sua dimensão autoritária, literalmente *principal (princielle)*: ela faz dele um princípio sem príncipe, sem principado. [...] Que princípio é este contido no início e que, contudo, não é uma *arkhé*, um comando? Vejo apenas uma resposta possível a esta questão que satisfaça a exigência formulada por Arendt através do recurso do início. O princípio próprio ao início é o *princípio do início* (TASSIN, 2016, p. 117, grifos do autor).

Apesar do jogo de palavras utilizado pelo autor para expressar as ideias de Arendt, conseguimos destacar que ele ressalta um bom aspecto da ideia e da preocupação arendtiana com esse princípio. Não podendo gozar da autoridade transcendente que era normal às narrativas sobre a fundação dos povos, a fundação deve firmar sua autoridade em algo que não traga para o corpo político o autoritarismo característico da tradição política filosófica do Ocidente pós-platônica. Assim, “[...] a ideia central da revolução, que é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (ARENDR, 2011, p. 170). O que Tassin nomeia como “princípio do início” nada mais é do que o exercício da liberdade.

Estas reflexões ajudam a esclarecer a importância da obra *Sobre a revolução* no trabalho de Hannah Arendt da busca pelo sentido da política e da explicitação do conceito de liberdade. Os temas da instauração do novo e da felicidade pública servem como novos contornos para a compreensão do problema da liberdade segundo a pensadora. Se em textos anteriores, Arendt afirmou como um truísmo o fato de que a liberdade é a razão de ser da política, a partir de *Sobre a revolução*, esse truísmo adquire um rosto mais claro do seu significado.

## Referências

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. Ação e a busca da felicidade. In: ARENDDT, Hannah.. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling; Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018c, p. 113-156.

ARENDDT, Hannah. *Diário Filosófico: 1950-1973*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDDT, Hannah. Imperialismo totalitário: reflexões sobre a revolução húngara. In: ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling; Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018b, p. 21-112.

ARENDDT, Hannah. Liberdade para ser livre: condições e significado de revolução. In: ARENDDT, Hannah. *Liberdade para ser livre*. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a, p. 17-48.

ARENDDT, Hannah. Reflexões sobre a política e revolução: um comentário. In: ARENDDT, Hannah. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 171-201.

ARENDDT, Hannah. Revolução e liberdade, uma palestra. In ARENDDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Org. Heloisa Starling; Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018e, p. 157-208.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução francesa. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, 2011, p. 41-58.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DRUCKER, Claudia. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 196-214.

DUARTE, André. *O pensamento à sobra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: HABERMAS, Jürgen. *Habermas: sociologia*. Trad. e Org. Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980, p. 100-118.

OLIVEIRA, José. Liberdade política e representação: elementos para a compreensão do republicanismo de Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 28, 2016, p. 71-85.

OLIVEIRA, José. Revolução como fundação no pensamento de Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 23, 2013, p. 37-51.

RUBIANO, Mariana de Matos. *Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, 2016.

SIRCZUK, Matías. Revolución. In: MARTÍN, Lucas; PORCEL, Beatriz (Orgs.). *Vocabulario Arendt*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016, p. 177-194.

TASSIN, Etienne. Como continuar o que inicia: a tripla aporia revolucionária. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 21, n. 3, 2016, p. 111-122.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, Dana (Org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2001. p. 201-219.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana (Org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2001. p. 220-241.