



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA – PPG $\mu$   
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS

# **HANNAH ARENDT: AS REVOLUÇÕES E O PROBLEMA DA LIBERDADE POLÍTICA**

*Patrick Saldanha*

Brasília – DF  
2020

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – IH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA – PPGμ  
LINHA DE PESQUISA: ONTOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS

## **HANNAH ARENDT: AS REVOLUÇÕES E O PROBLEMA DA LIBERDADE POLÍTICA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica, Curso de Mestrado da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento.

**Linha de pesquisa:** Ontologias Contemporâneas – Política, Identidades e Cultura.

Brasília – DF  
2020



**PATRICK SALDANHA**

**HANNAH ARENDT: AS REVOLUÇÕES E O PROBLEMA DA LIBERDADE  
POLÍTICA**

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_\_/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Orientador)  
(PPGμ/ Membro FIL UnB)

---

Profa. Dra. Ana Míriam Wuensch  
(Membro FIL/UnB)

---

Prof. Miroslav Milovic  
(PPGμ / Membro FD UnB)

*Dedico esse trabalho, ao meu filho, Bento Torres Saldanha, por me lembrar diariamente que coisas boas sempre podem acontecer.*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica – PPG $\mu$  por acreditar no meu potencial e ter me dado a oportunidade de me aprofundar na realização de minha pesquisa, especialmente ao gestões dos professores Evaldo Sampaio e Gabriele Cornelli.

À todos os professores, tanto os do programa como de outras instituições, que me auxiliaram na difícil tarefa de tornar esse trabalho possível. Especialmente ao professor Wanderson Flor do Nascimento e a professora Ana Miriam que, com muita paciência e dedicação, me orientaram em diversos momentos de minha vida, não só em questões relativas ao mestrado, mas também ao longo das inúmeras etapas de minha formação acadêmica.

Agradeço também a todos os meus amigos, colegas e parceiros com que tive o prazer de compartilhar minhas alegrias e receios e que sempre estiveram presentes no que fosse preciso.

Agradeço aos meus familiares e parentes pelas palavras de incentivo e apoio incondicional, especialmente a minha mãe, Ana Rosa Saldanha, na qual, sem ela, não conseguiria ter condições práticas para realizar minhas atividades.

Desse modo, por último, mas não menos importante, agradeço principalmente a minha companheira de vida, Bruna Torres, com que tenho a honra de dividir os momentos mais difíceis de minha vida, mas, sobretudo, também as felicidades mais sinceras, como essa de agora.

## RESUMO

As reflexões de Hannah Arendt sobre a eclosão das massas populares nas revoluções nos mostram como acontecimentos foram importantes para a criação do modelo político atual. Mesmo possuindo diversas interpretações no decorrer da história, foi através do pensamento político moderno que as revoluções passaram a significar o modo de modificação social através da violência e do isolamento do indivíduo. Assim, mostraremos neste trabalho como as concepções de revolução e política no pensamento de Arendt são formuladas em contraposição à tradição filosófica e as teorias que influenciaram o pensamento moderno, ou seja, o liberalismo e o marxismo. Nesse sentido, apresentaremos como a modernidade afastou os conceitos de liberdade e política, ao entender a liberdade apenas em sua concepção individual ou como ação exclusivamente ligada ao âmbito da necessidade humana. Desse modo, analisando a revolução e os conceitos que a fizeram ser constituída enquanto experiência de um novo começo, pretendemos demonstrar que a ação política, na visão de Hannah Arendt é instituído pela atividade humana na história a partir da experiência de ser livre, que nasce da participação espontânea da população que se organiza para criar o novo enquanto sentido para a política.

**Palavras-chave:** Revolução, Liberdade, Modernidade, Liberalismo, Marxismo.

## **ABSTRACT**

As reflections by Hannah Arendt on an outbreak of the popular masses in the revolutions, she shows us how the facts were important for the creation of the current political model. Despite having several interpretations throughout history, it was through modern political thought that revolutions came to mean or alter the mode of social change through violence and the isolation of the individual. Thus, to show in this work how concepts of revolution and politics in Arendt's thought are formulated in opposition to the philosophical tradition and as theories that influence modern thought, that is, liberalism and Marxism. In this sense, we present how modernity removed the concepts of freedom and politics, and I understood freedom only in its individual identity or as an exclusive action linked to the limit of human need. This mode, analyzing the revolution and the concepts that are used during the experience of a new beginning, intends to demonstrate that the political action, in Hannah Arendt's view, is instituted by human activity in history from the experience of being free, which arises from the spontaneous participation of the population that it organizes to create or execute the new meaning for politics.

**Keywords:** Revolution, Freedom, Modernity, Liberalism, Marxism

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1 – POLÍTICA E LIBERDADE.....</b>	<b>15</b>
1.1 – LIBERDADE E FILOSOFIA, UM PROBLEMA DA FACULDADE DA VONTADE.....	17
1.1.1 – A TRADIÇÃO FILOSÓFICA E O PROBLEMA DA LIBERDADE.....	17
1.1.2 – A FILOSOFIA DA SUSPEITA E A LIBERDADE ENQUANTO OPÇÃO DE ESCOLHA.....	23
1.2 – LIBERDADE POLÍTICA E O PROBLEMA DO NOVO COMEÇO.....	27
1.2.1 – A SEPARAÇÃO ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA, UM DEBATE SOBRE A SOBERANIA.....	29
1.2.2 – O DUPLO CONCEITO DE LIBERDADE E O PROBLEMA DA AÇÃO POLÍTICA.....	36
<b>CAPITULO 2 – AS REVOLUÇÕES MODERNAS.....</b>	<b>44</b>
2.1 – A HISTÓRIA DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO.....	44
2.1.1 – AS REVOLUÇÕES MODERNAS E O ISOLAMENTO POLÍTICO.....	47
2.2 – AS REVOLUÇÕES MODERNAS E AS MUDANÇAS POLÍTICAS.....	50
2.2.1 – A REVOLUÇÃO GLORIOSA (1688) – A MUDANÇA ENQUANTO REESTRUTURAÇÃO.....	50
2.2.2 – A REVOLUÇÃO AMERICANA (1776) – A MUDANÇA ENQUANTO NOVIDADE.....	53
2.2.3 – A REVOLUÇÃO FRANCESA (1789) – A MUDANÇA ENQUANTO NECESSIDADE.....	57
2.3 – A REVOLUÇÃO FRANCESA E O PROBLEMA DA QUESTÃO SOCIAL.....	59
2.4 – O PATHOS REVOLUCIONÁRIO E O PROBLEMA DA LIBERDADE MODERNA..	64
<b>CAPÍTULO 3 – LIBERDADE POLÍTICA, O TESOIRO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES.....</b>	<b>71</b>
3.1- GUERRA E REVOLUÇÃO E A CRISE DA AUTORIDADE POLÍTICA.....	71
3.2 – O PODER E A VIOLÊNCIA NA AÇÃO POLÍTICA.....	77
3.3 – A PARTICIPAÇÃO POPULAR E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL.....	83
3.4 – A PARTICIPAÇÃO POPULAR E O SISTEMA DE CONSELHOS (O TESOIRO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES).....	89
<b>CAPÍTULO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>95</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>101</b>

## INTRODUÇÃO

Em junho de 2013, milhares de brasileiros insatisfeitos foram às ruas protestar contra o sistema político vigente. Aquilo que tinha como reivindicação inicial o aumento de vinte centavos nas tarifas de ônibus de São Paulo, resultou em uma onda de protestos generalizada em todo o país em prol de serviços públicos de qualidade. O movimento não tinha nenhum líder específico ou possuía qualquer tipo de representação política. Em suma, os manifestantes queriam deixar claro que era um movimento apartidário, pois, parecia que nenhum político, ou representante do povo, conseguia de fato compreender os anseios que a população necessitava.

Quatro anos mais tarde, um estudo publicado pela Edelman Trust Barometer, revelou números que traduziram os sentimentos de 2013. Segundo a pesquisa, cerca de 62% dos brasileiros não acreditava que as instituições governamentais são capazes de atender as demandas sociais. Além disso, uma outra pesquisa do Instituto Ipsos revela que 94% da população não se sente representados pelos seus políticos.

A crise representativa não é novidade no cenário político. Na verdade, a insatisfação com essa representatividade é tão antiga quanto à criação da própria democracia representativa. Entretanto, parece impossível a existência de outro mecanismo democrático que não promova a especialização dos governantes e os seus afazeres particulares. No qual, qualquer tentativa de reproduzir a tão desejada democracia direta, ao modo dos gregos antigos, se mostraria totalmente irreal com as dimensões e características dos Estados atuais.

O desencantamento representativo atual é acompanhado por um inevitável desencantamento democrático, na qual, a população, por perder a esperança na política como mecanismo de mudança social, buscam no populismo e no autoritarismo, elementos que consigam suprimir os problemas da representação, encontrando respostas que acabam acarretando em formas tirânicas de governo, semelhantes àsquelas utilizadas no desenvolvimento dos regimes totalitários do começo do século XX. Na verdade, como tais acontecimentos não são novidades na história política, entende-se como o pensamento político de Hannah Arendt, teórica política que se debruçaria sobre o totalitarismo, pode nos ser de grande ajuda para compreendermos o desenvolvimento dessa crise em nosso cenário político atual.

Hannah Arendt foi uma polêmica pensadora alemã, nascida em Hanover em 1906, oriunda de uma família judia, que além de possuir bastante contato teórico com o pensamento alemão da época, sendo aluna destaque de filósofos como Martin Heidegger e Karl Jaspers, também obteve imensa experiência prática com o pensamento político alemão, sendo perseguida, presa e mandada para campos de concentração, no qual conseguiria escapar em 1939. Fundamentada por um ótimo embasamento teórico e profundo conhecimento prático, em 1951, Arendt publicaria uma de suas maiores obras, intitulada *Origens do Totalitarismo*<sup>1</sup>, em que teria o conceito de mal radical como elemento chave para compreensão daquelas terríveis ações políticas.

Contudo, após a publicação de sua segunda grande obra, em 1958, denominada *A Condição Humana*, Arendt, passaria a desenvolver uma outra interpretação do fenômeno totalitários, fazendo necessário uma reformulação de seu conceito de Mal Radical, para, em 1963, a partir da publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém*, desenvolver uma nova interpretação sobre o conceito de Mal, no caso a partir de sua vertente rotineira, ou a banalidade do mal. Nesse sentido, a pensadora passa a investigar alguns elementos que parecem ser fundamentais da constituição política e democrática moderna que não só permitiu que regimes como o nazismo e o stalinismo conseguissem alcançar o poder, mas legitimavam suas ações mostrando como o aparato do Estado se mostrava coerente com a violência que os governos promoviam.

Nesse sentido, no mesmo ano de 1963, Arendt escreve uma obra reconhecida como secundária em sua vasta bibliografia, isto é, a pensadora publica o seu *Sobre a Revolução*, na qual pensaria sobre a origem dos Estados modernos a partir dos grandes eventos que proporcionaram o nascimento da democracia representativa, atribuindo as revoluções políticas do Velho e do Novo Mundo como as primeiras a promover uma ruptura com a antiga monarquia real, ao mesmo tempo que percebia que era necessário a substituição e implementação de um novo corpo para a política. Assim, através de uma análise conceitual, a pensadora nos mostra quais os principais elementos que compuseram o processo revolucionário do séc. XVIII e como tais acontecimentos acabaram por produzir nosso sistema democrático atual.

No meio desse procedimento, Arendt aponta que, apesar de relativo sucesso da Revolução Americana, diante das demais revoluções, nenhum desses três eventos

---

<sup>1</sup> Eleito pelo jornal Le Monde como um dos 100 livros mais importantes do século XX e considerado pela revista National Review o 15º melhor livro de não ficção do século.

conseguiram de fato estabelecer um novo corpo para a política, não conseguindo materializar através das novas instituições públicas o sentimento que fornece a dignidade da própria política, isto é, a liberdade pública e o direito de participação dos cidadãos no processo decisório do Estado.

Segundo Arendt, os Estados modernos se originam de alguns erros conceituais nas quais faziam não só os revolucionários se equivocarem ao estabelecer a representação pública como o principal modelo democrático, mas principalmente, os filósofos e teóricos políticos da época ao não compreenderem a importância da liberdade em seu sentido público, tornando o debate sobre a liberdade em um assunto apenas de âmbito privado, fornecendo, dessa forma, o arcabouço teórico que justificaria a escolha de eleições periódicas que captavam apenas as vontades dos cidadãos de modo individual, suprimindo e eliminando, por conseguinte, qualquer meio de participação efetiva nas decisões do Estado.

Dessa maneira, três anos após a publicação de *Eichmamm em Jerusalém* e da repercussão negativa que seu livro geraria dentro dos meios acadêmicos de filosofia, Arendt decide estabelecer uma drástica ruptura entre aquilo que ela produzia e os assuntos pertinentes da filosofia. Após uma entrevista na qual se intitularia uma teórica política e não mais uma filósofa, Arendt passaria a escrever a respeito de assuntos de modo mais livres, publicando em 1968 o seu *Homens em Tempos Sombrios*, em 1970, um outro polêmico texto com o título de *Da Violência* e, em 1972 produziria o seu *Crises da República*.

De modo geral, em todas essas obras, a pensadora iria defender que a razão de ser da política e o sentido de sua existência é a liberdade, pois se os homens não tivessem a capacidade de se relacionar livremente, não haveria a política, por isso, a política não poderia pertencer a alguém ou algum grupo, mas acontece sempre em que as pessoas estiverem reunidas, debatendo e promovendo acordos entre si, nos quais compreendem que apenas eles são responsáveis por criar suas regras, afinal, se os homens não tivessem a potencialidade de estabelecer sua própria realidade, a política não teria sentido algum<sup>2</sup>.

Por essa perspectiva, Arendt, ao lidar com o problema da liberdade, nos parece que reconhece que tal assunto exigiria um estudo mais aprofundado, fazendo necessário a análise desse debate através de visão filosófica. Assim, apesar de nunca ter

---

<sup>2</sup> RUBIANO, 2011, p. 9.

abandonado de fato o pensamento filosófico, já no final de sua vida, a pensadora reatária de vez suas relações com a filosofia, passando a escrever uma das mais brilhantes obras de sua coleção, na qual ganharia o nome de *A Vida do Espírito*.

Infelizmente, Arendt iria falecer antes de terminar o terceiro e último capítulo de seu livro, deixando para nós a imensa curiosidade sobre qual o desfecho que a pensadora pretendia dar para essa sua retomada perante os assuntos filosóficos, mas sobretudo, as demais obras de Arendt nos dá pistas daquilo que ela gostaria de dizer, sendo possível fazer relações entre suas obras, na qual uma conversaria com a outra no sentido de analisarem juntas os assuntos mais complexos tanto da política quanto da filosofia.

Dessa maneira, compreendendo em que sentido as obras de Arendt podem ser úteis para pensar sobre essa grave crise política atual e do sistema representativo, iremos analisar o seu pensamento na tentativa de encontrar quais as relações argumentativas que Arendt pretendia estabelecer entre o problema filosófico da liberdade com as questões democráticas e republicanas dos recém criados Estados Modernos. Por isso, iremos inicialmente abordar sobre o conceito de Liberdade que a tradição filosófica interpretava e em que sentido suas considerações não conseguiam abordar a condição de pluralidade dos indivíduos, a interpretando em seu sentido político.

Posteriormente, tentando fazer uma relação entre os assuntos filosóficos e os assuntos políticos, iremos analisar como a interpretação filosófica influenciaria a teoria política moderna, concebendo compreensões de liberdade sempre a partir de uma visão particular. Ao final desse primeiro capítulo, discutiremos sobre os primeiros teóricos a compreenderem um duplo sentido no conceito de liberdade, mas que, segundo Arendt, não dariam as devidas importâncias para a liberdade em sua vertente positiva, isto é, que considera o âmbito público das ações.

Sobretudo, seguindo os percursos teóricos de Arendt, analisaremos no segundo capítulo, aqueles fenômenos políticos, nos quais, segundo a pensadora, não só finalmente, interpretariam corretamente a liberdade em suas múltiplas facetas, mas que também tiveram a oportunidade de implementar tais percepções na estrutura institucional do Estado Moderno. Assim, analisando as três maiores revoluções políticas do século XVII e XVIII, a Revolução Gloriosa, a Revolução Americana e a Revolução Francesa, iremos tentar compreender em que sentido Arendt aponta que todas fracassaram em estabelecer um novo corpo político pautado na liberdade política de seus cidadãos.

Nesse sentido, no último capítulo, utilizando os poucos exemplos práticos que Arendt utiliza em sua teoria política, iremos ver como a ideia de consenso foi mal interpretada na estruturação dos regimes democráticos modernos, nos quais, além de não permitir a possibilidade de dissenso e de opiniões divergentes, limita qualquer tipo de ação política por parte dos cidadãos, eliminando qualquer tipo de mecanismo institucional de participação popular nas decisões do Estado, o suplantando no inconsciente social que a política partidária e a sufrágio universal são as únicas formas se fazer uma política democrática.

Dessa maneira, este trabalho não tem a pretensão de apresentar qualquer tipo de resolução prática para os atuais problemas políticos, ou fornecer qualquer tipo de manual revolucionário para uma possível tomada de poder. Aliás, por compreender que poder e violência são coisas que não se misturam, pretendemos com essa dissertação buscar novas formas de ações políticas que superem não só o falido sistema representativo, mas que reafirmem sobre as políticas tidas como democráticas que o sentido da política é a Liberdade.

## CAPÍTULO 1 – POLÍTICA E LIBERDADE

Com o nascimento da democracia grega, nasce também um conceito muito caro ao exercício democrático, nesse período surge, assim, a ideia de isonomia. Para os gregos a isonomia era o princípio que regia a participação dos cidadãos nas assembleias públicas, pois ela, além de garantir a livre candidatura e o direito ao voto, ela também fornecia uma igualdade de fala dentro da esfera pública. Por isso, quando os gregos afirmavam que os escravos e bárbaros eram inferiores a eles, significariam que esses não dominam a palavra e não utilizam o livre debate como modo de ação, semelhante ao modo como o governo tirânico se estabelece, no qual só faz política quando encontra um outro tirano igual a ele.

Nesse sentido, compreende-se que, para a liberdade ser presente na esfera pública, não se faz necessário que haja uma democracia igualitária no, sentido moderno, mas sim de uma esfera limitada de maneira estreitamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima relação com a ideia de justiça, mas nos mostra que o exercício da política, apesar de sempre ter exigido a isonomia como princípio, tal ideia, antes da democracia ateniense, apenas se mostrava a partir da igualdade de um pequeno grupo social.

Assim, apesar de afirmar que, historicamente, a política é um fenômeno comum em todas as sociedades, há de se frisar que a política não é necessária em seu sentido absoluto. Na verdade, a política começa exatamente quando o reino da força física e das necessidades materiais se findam, mostrando como a política acontece exclusivamente entre os homens e, por isso, é concretizada quando esses realizam debates e acordos entre si. Entretanto, mesmo a coisa pública sempre se mostrar presente quando um grupo de pessoas se reunirem para decidirem algo em conjunto, foram raros os momentos em que a história nos relata experiências políticas pautadas na isonomia plena, na qual várias ideias tentaria implementar tal princípio na esfera pública.

Segundo Arendt, a mais importante dessas ideias — que também para nós pertence inegavelmente ao conceito da política e que, por conseguinte, sobreviveu a todas as mudanças históricas e a todas as transformações teóricas — é, sem dúvida, a ideia da liberdade. Isto é, o fato de que a política e a liberdade são estritamente ligadas, na qual a

tirania seria representada como a pior forma de Estado exatamente porque, por não possuir a liberdade como condição de sua forma de fazer política e, principalmente, não possibilita a participação popular, se mostraria como uma prática antipolítico,

Na modernidade, apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes ousaram romper com essa relação, porém o fato mais assustador desse empreendimento não foi a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento da história, cuja política seria percebida enquanto um meio transitório para atingir um objetivo estruturalmente histórico que traria um constante estado de ordem social. Desse modo, tal interpretação faria com que as ações políticas fossem limitadas, forçando os indivíduos a conceberem a sua liberdade apenas em uma questão particular, ao mesmo tempo em que tornaria o principal objetivo da política a superação das necessidades humanas.

O modelo desse conceito de liberdade pode ser compreendido na metáfora do rio que corre livremente, no qual o qual qualquer intervenção representaria uma arbitrariedade e repressão ao seu fluxo, assim, as modernas identificações da antiquíssima oposição entre liberdade e necessidade e a constante interpretação da liberdade enquanto limitação dos atos, têm sua justificação secreta neste modelo. Nesse sentido, em todos esses casos, o moderno conceito de História substituiria o conceito de política, no qual acontecimentos e ações políticas seriam diluídos perante o acontecer histórico das coisas, além disso, a História seria compreendida em seu sentido mais textual, ou seja, como a única preocupação que os governos devem possuir.

Por essa perspectiva, a diferença entre esse difundido pensamento ideológico e as formas totalitárias de Estado se encontra na descoberta moderna de usar métodos políticos para encaixar os homens no fluxo da História de tal maneira a ele ser compreendido como uma atitude de liberdade, na qual, assim como o rio, não poderia ser obstruído, mas, pelo contrário, deveria ser acelerado. Para atingir tal consenso, os ditadores utilizam da coação e do terror como forma de legitimar o seu poder, porém, por considerar apenas a função histórica de seu governo, rejeitando o seu papel na política, compreende-se que as tiranias podem até impedir que a liberdade pública se desenvolva, mas, como a liberdade, assim como a política, depende unicamente da união dos indivíduos para ser realizada, sua potencialidade sempre estará presente na esfera pública, resto a nós a tarefa de realizá-la.

## 1.1 - LIBERDADE E A TRADIÇÃO FILOSÓFICA, UM PROBLEMA DA FACULDADE DA VONTADE

*Sou consciente de uma vontade tão vasta que não se pode submeter a limites... É somente a vontade livre... que encontro tão grande em mim que não consigo conceber qualquer outra ideia como maior do que ela.*

*René Descartes*

*“Sentimos que nossas ações, na maioria das vezes, estão submetidas a nossa vontade; e imaginamos sentir que a vontade, ela mesma, não está submetida a nada – porque, quando, diante da negação disso, vemo-nos incitados a pô-lo à prova, sentimos que nossa vontade se move facilmente em todas as direções, produzindo uma imagem de si própria até mesmo ali onde ela não se estabeleceu”.*

*David Hume*

*A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, a liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de coisas estranhas que a determinem;*

*Immanuel Kant*

Segundo o dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano (1901 – 1990), o conceito de Liberdade se apresentou de três maneiras distintas ao longo da história do pensamento. Inicialmente a *Liberdade* foi interpretado enquanto autocausalidade, ou seja, as ações humanas são livres pois possuem uma causa que advém delas mesmas, no caso o próprio homem<sup>3</sup>. Posteriormente, o conceito de *Liberdade* passou a ser interpretado enquanto uma necessidade natural, fazendo com que a conceito original de autodeterminação dos homens fosse compreendido em uma escala mais ampla, ou seja,

---

<sup>3</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 606

as ações livres não seriam determinadas pelos próprios indivíduos, mas por uma ordem divina, ou uma razão superior<sup>4</sup>. Por último, encontramos a *Liberdade* enquanto capacidade de fazer escolhas, na qual os seres humanos apenas agem de modo limitado a depender das determinadas possibilidades de sua ação<sup>5</sup>.

Nesse sentido, percebemos como o conceito de *Liberdade*, dentro da história dos conceitos, sempre foi permeada por uma ideia de ação autodeterminada, advinda da *Vontade* humana. Para Abbagnano, a vontade humana foi interpretada de duas maneiras fundamentais no decorrer do tempo, enquanto *princípio racional da ação*; e como *princípio da ação em geral*<sup>6</sup>. Desse modo, compreende-se como Arendt, ao estudar sobre os problemas das ações livres em sua obra inacabada, *A Vida do Espírito*, dedicará um capítulo inteiro para tentar analisar como o *Querer* humano e a faculdade da *Vontade* influenciariam o modo como a história da filosofia interpretaria o conceito de *Liberdade*, mostrando em diversas passagens em que momento a pensadora diverge de tal compreensão.

Além dessa passagem, encontramos uma argumentação semelhante em *Entre o Passado e o Futuro*, principalmente no capítulo que Arendt denomina de: *O que é liberdade?* Nesse texto, a pensadora nos mostra como os filósofos Antigos, por não possuírem a experiência ontológica de se compreenderem de modo isolado à comunidade, inicialmente não analisaram a *Liberdade* enquanto oriunda da *Vontade*. Na verdade, apesar de haver uma diferenciação entre atos involuntários (*akon*) e voluntários (*hekon*), nem Platão (428 a.C. – 348 a.C.) ou Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) mencionaram as vontades e volições em suas análises sobre a natureza da alma e de suas condutas<sup>7</sup>.

Contudo, foi com Aristóteles que o primeiro conceito de *Liberdade* foi estabelecido. Para ele, é livre tudo aquilo que é *causa de si*<sup>8</sup>, por isso, os nossos vícios e nossas virtudes dependeriam exclusivamente de nós mesmos, no qual o homem seria compreendido enquanto princípio que determina as suas próprias ações, independentemente se essas são boas ou más. Desse modo, apesar de não explicar com muita precisão quais são os elementos que proporcionam tal liberdade, essa definição ganharia ecos em,

---

<sup>4</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 608

<sup>5</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 610

<sup>6</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 1007.

<sup>7</sup> RYLE, apud ARENDT, 2011, p. 199.

<sup>8</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 606

praticamente, toda história do pensamento, mostrando como as consequentes interpretações tiveram a mesma semente inicial. Segundo Aristóteles:

*“Nas coisas em que a ação depende de nós a não-ação também depende; e nas coisas em que podemos dizer não também podemos dizer sim. De tal forma que, se realizar uma boa ação depende de nós, também dependerá de nós não realizar má ação”*

(ARISTÓTELES, 2002, livro III, 5, 1113b 10)

Com o passar do tempo, essa interpretação de *Liberdade* ganharia pequenas variações em seu conceito original, recebendo, aos poucos a compreensão de que as ações humanas são oriundas de uma *Vontade* autônoma. Para os estoicos do mundo romano, por exemplo, a causalidade era um movimento natural, por isso, os movimentos da alma não devem possuir uma causa alheia à própria alma. É por esse viés que Lucrécio – importante filósofo romano – já afirmava, no começo do século I d.C.: “*sem dúvida a vontade é o princípio desses atos e através dela o movimento se expande por todos os membros*”<sup>9</sup>.

Contudo, a partir das ideias de pecado e redenção advindos do Medievo, a faculdade da *Vontade* se consolidaria de vez enquanto o princípio da *Liberdade*. Orígenes de Alexandria (184 d.C. – 253 d.C.), um dos maiores precursores da união entre filosofia e cristianismo, foi o primeiro a interpretar o conceito de *Liberdade* como a capacidade humana de arbitrar seus movimentos, transformando o homem em juízes de suas próprias ações. Consequentemente, a Era Cristã passou a relacionar o conceito de *Liberdade* e sua *Vontade* antecedente enquanto sinônimos de autocontrole, ou seja, as ações livres seriam resultantes de uma autonomia humana.

Entretanto, a experiência de compreensão desse conceito não se apresentou de modo harmônico, pois, ainda nos primeiros anos da Idade Média, com a expansão do pensamento cristão no ocidente, alguns conflitos conceituais passariam a ser recorrentes. O principal problema teórico que os filósofos medievais iriam se deparar se deu pela crença cristã de um tempo histórico preenchido pela onisciência de Deus e sua aparente contradição em relação a capacidade humana de agir livremente<sup>10</sup>. Em outras palavras, se

---

<sup>9</sup> LUCRECIO apud ABBAGNANO, 2007, p. 606.

<sup>10</sup> AREDNT, 2000, p. 189.

o tempo real já se apresenta completo, com um Gênesis [*origem*] e um Apocalipse [*revelação*] bem definidos, será que poderíamos considerar as nossas ações enquanto movimentos realmente livres?

Assim, encontramos já no Novo Testamento o pensamento de Paulo, discípulo de Jesus, que aconselhavam os coríntios afirmando a existência das ações livres no versículo: "*Tudo é permitido, mas nem tudo convém. Tudo é permitido, mas nem tudo edifica*"<sup>11</sup>; ao mesmo tempo em que afirmava, em alguns versículos anteriores, a providência de Deus como o grande guia da vida: "*Não sobreveio a vocês tentação que não fosse comum aos homens. E Deus é fiel; ele não permitirá que vocês sejam tentados além do que podem suportar. Mas, quando forem tentados, ele mesmo providenciará um escape, para que o possam suportar*"<sup>12</sup>.

Na Antiguidade o modo como o tempo se movimentava era concebida de maneira cíclica, portanto, os indivíduos, apesar de possuírem infinitas possibilidades de ações, compreendiam a liberdade de suas ações a partir de sua evidente autonomia. Contudo, após a crença hebraico-cristã na afirmação: "*No princípio Deus criou os céus e a terra*", a ideia de que todo movimento do universo possuiam um início bem situado se estabeleceu enquanto um pressuposto filosófico, colocando no centro das discussões teóricas o problema da *Liberdade* por um outro viés.

Agostinho de Hipona (354 d.C. – 430 d.C.) foi um dos primeiros filósofos a tentar responder à essa questão de modo que a crença em Deus consiga coexistir com o problema da liberdade. Para ele, o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, deveria, portanto, possuir uma faculdade semelhante a capacidade divina de criação. Dessa maneira, o *liberum arbitrium* [*livre arbítrio*] representaria a ideia de que os homens, mesmo vivendo em um mundo completo pela onisciência divina, podem agir livremente, visto que possuem a faculdade da *Vontade*<sup>13</sup>, portanto, possuem a capacidade de guiar as suas próprias ações. Em suas palavras, ele afirma: "*[Initium] ut esset, creatus est homo*" ("*Para que um começo fosse feito, o homem foi criado*")<sup>14</sup>.

A história que começa no jardim do Éden e termina na morte e ressurreição de Jesus, nos mostraria uma nova interpretação de tempo, isto é, uma história humana

---

<sup>11</sup> 1 Coríntios, Capítulo 10, Versículo 23.

<sup>12</sup> 1 Coríntios, Capítulo 10, Versículo 13.

<sup>13</sup> "Sente que a alma se movimenta por si só quem sente em si a vontade" (*De div. quaesi*, 83, 8).

<sup>14</sup> AGOSTINHO, apud ARENDT, 2011, p. 200.

permeada por acontecimentos únicos em uma sequência linear. Por outro lado, a crença na existência de uma vida pós-morte, na qual transformaria os humanos em “*peregrinos na terra*” traria, consecutivamente, a ideia de que apenas o próprio indivíduo, de modo isolado, é responsável por sua vida e por suas ações. A partir dessa relação, Arendt nos mostra como a concepção medieval de um tempo possuindo uma “origem histórica” e, por isso, possuidor de um futuro previsível, influenciaria no modo como a modernidade compreenderiam a sua realidade mesmo após o fim da Era Cristã<sup>15</sup>.

Na Era Moderna, segundo Arendt, a linearidade da compreensão temporal passaria a ser interpretada a partir de uma noção no qual o *Progresso* representaria o real governo da história humana e não mais a providência divina. Mesmo assim, o problema da vontade ainda se apresentava de modo latente nos primeiros anos da modernidade, até meados do século XVIII. De fato, a modernidade ainda possuía características em comum com o mundo medieval, para Arendt, a principal delas, era a sua relação entre a *Verdade* e a *Universalidade* de suas concepções<sup>16</sup>.

Nesse sentido, percebe-se como ainda no século XVIII, através do pensamento de Immanuel Kant (1724 – 1804), a antiga relação entre *Ser e Pensar* de Parmênides, Platão, Agostinho e Descartes se mostrava persistente no pensamento moderno. Segundo Kant, a faculdade do *Pensar* era anterior a faculdade da *Vontade*, por isso, apesar de afirmarmos que toda ação advém de uma vontade anterior, o verdadeiro fundamento da *Liberdade* humana é aquele elemento que se apresenta de modo mais primordial, isto é, a *Razão*<sup>17</sup>. Para ele:

*Os impulsos da natureza supõe, portanto, no animo humano obstáculos ao cumprimento do dever e forças que oferecem resistência; o homem tem de se julgar capaz de lutar contra elas e de as vencer mediante a razão, não só no futuro, mas já agora (com o pensamento); isto é, poder aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele deve fazer”.*

(KANT, 2004, parte II, p. 14)

---

<sup>15</sup> ARENDT, 2011, p. 200.

<sup>16</sup> ARENDT, 2011, p. 200

<sup>17</sup> ARENDT, 2011, p. 201

Assim, com a constante secularização no mundo moderno a partir da consolidação dos ideais iluministas, já no final do século XVIII e começo do século XIX, as teses e pensamentos filosóficos passariam a promover um encontro do homem consigo mesmo, tentando fugir dos argumentos teístas e do pensamento contemplativo da Antiguidade. Ou seja, a partir da perda da força da igreja católica na filosofia da época, a tradição filosófica passou a colocar o indivíduo como causa única de sua própria existência. É nesse momento que o idealismo alemão, conduzido principalmente pelo pensamento de G. W. Friedrich Hegel (1780 – 1830), se estabelece como a principal vertente de pensamento responsável por incorporar mais elementos interpretativos no modo como o conceito de *Liberdade* se constituía.

Contudo, apesar de ter partido do mesmo princípio cristão de compreender o tempo histórico de modo linear, para Hegel, a *filosofia da história* representava uma tentativa de compreender os significados escondidos por trás dos eventos históricos, sem recorrer à providência divina. Entretanto, para Arendt, a solução proposta pelo pensador alemão não se diferenciava muito do pensamento produzido anteriormente, isto é, como, para ele, uma razão coletiva, denominada de *Espírito Absoluto*, era o verdadeiro responsável por guiar as vontades dos homens<sup>18</sup>, *Liberdade* não deveria ser compreendida como algo contingente, mas como *Necessidade*. Segundo Hegel:

*A necessidade, assim, é a identidade intrínseca; a causalidade é sua manifestação, em que sua aparência do ser outro substancial se tem eliminado, e a necessidade se tem elevada à liberdade. – Na ação recíproca, a causalidade originária se apresenta como um surgir que procede de sua negação, da passividade, e como um perecer naquela, quer dizer, como um devir.*

(HEGEL, 2003, p. 238-9)

Por outro lado, nos anos finais da era do autêntico pensamento metafísico e, conseqüentemente, após a filosofia Kant e de Hegel, a antiga relação entre *Ser* e *Pensar* passaria a ser lentamente substituída pela relação entre *Ser* e *Querer*, no qual, não mais a razão, mas a *Vontade* seria, novamente, o único princípio fundamental das ações humanas. Assim, a tradição filosófica passou a compreender a faculdade do *Querer*

---

<sup>18</sup> ARENDT, 2011, p. 207

enquanto a única capacidade responsável por promover ações no mundo externo, assim antes do fazer vem o querer que proporciona a ação externa uma origem interna. É por essa perspectiva que Friedrich Schiller (1759 – 1805), um dos principais influenciadores do pensamento alemão moderno, ainda no século XVIII, afirmaria que “*não há outro poder no homem a não ser a sua vontade*”, compreendendo de vez que: “*não há outro Ser além da vontade*”<sup>19</sup>

### 1.1.2 – A FILOSOFIA DA SUSPEITA E A FACULDADE DA VONTADE, A LIBERDADE ENQUANTO OPÇÃO DE ESCOLHA

Com o passar do tempo, essa afirmação ganharia cada vez mais adeptos, independente das correntes filosóficas que iriam aparecer. Por exemplo, mesmo a partir de uma interpretação não muito otimista da realidade alemã da época, por exemplo, o filósofo Schopenhauer afirmaria que a *natureza mais interna* do mundo é a *Vontade*, sendo um dos principais pensadores que iriam fornecer os arcabouços filosóficos necessários para pensamentos posteriores, como no conceito niilista de *Liberdade* de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), ou seja, a ideia de que o verdadeiro princípio dos indivíduos é a sua *Vontade de Potência*.

Para Nietzsche, o *Nada* era o verdadeiro princípio do *Ser*, por isso, apesar de reconhecer a capacidade do *Querer*, o filósofo nega qualquer semelhança que essa faculdade possua em relação ao autocontrole racional, ou até mesmo moral. Nesse sentido, a faculdade da *Vontade*, após a influência do niilismo, passaria de ser compreendida enquanto o princípio da ação racional e seria entendida como o princípio de todas as ações em geral. Para o filósofo, “*nossa vontade não seria nossa vontade se não estivesse sobre nosso poder. Por estar em nosso poder, é livre*”<sup>20</sup>, independente da maneira como a ação apareça. Nesse sentido, ele comenta:

*Todos os meus sentimentos sofrem em mim e estão aprisionados;  
mas o meu querer chega sempre como libertador e mensageiro de alegria.*

---

<sup>19</sup> ARENDT, 2011, p. 202

<sup>20</sup> ARENDT, 2011, p. 206.

[...] "*Querer, libertar*": é essa a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade; tal é a que ensina Zaratustra.

(NIETZSCHE, 2006, p. 81)

Dessa maneira, por interpretar as ações oriundas exclusivamente da vontade, Nietzsche concordaria com a primazia da vontade como princípio de liberdade, entretanto, Arendt nos mostra que o filósofo não vai aderir a noção de tempo histórico enquanto *Progresso*. Para ela, através do "*Eterno Retorno*", Nietzsche tenta promover uma reconciliação do espírito humano e mundo da vida, deixando de lado a ideia de tempo completo, ou em preenchimento, se diferenciando das interpretações especulativas abstratas do idealismo alemão.

Contudo, a proposta da "*Filosofia da Suspeita*" nietzscheana não receberia de início muitos adeptos acadêmicos, sendo preterido em relação a filosofia kantiana e hegeliana, fazendo com que apenas na filosofia existencialista o niilismo fosse abordado com maior profundidade. Assim, a interpretação otimista e ilimitada que os maiores filósofos da modernidade compreendiam a respeito do conceito de *Liberdade* passou a ser observado por uma ótica mais pessimista, sendo incorporada nas principais teorias dos pensadores contemporâneos, promovendo não só uma nova percepção da realidade, mas, sobretudo, modificando um dos principais fundamentos da tradição metafísica, a relação entre o *Ser* e o *Não-Ser* seria substituída pela nova relação ontológica entre o *Ser* e o *Nada*.

Na verdade, o que ocorre de fato é uma variação do modo como as questões metafísicas eram compreendidas. Por isso, a antiga afirmação de Parmênides no qual o *Ser* é; e o *Não-Ser* não é, encontraria na metafísica de Aristóteles a compreensão de que, se o não-ser não existe, então o *Ser* tem que ser causa de si. Nesse sentido, a *Liberdade* só poderia ser apresentada na autocausalidade dos indivíduos, ou em outras palavras, quando esses entendem que são responsáveis por suas ações. Por outro lado, a modernidade iria interpretar essa questão por uma perspectiva inicialmente kantiana, na qual seria expressa naquilo que Leibniz e, posteriormente, Friedrich Schelling chamariam de a grande pergunta de seu tempo, ou seja: "*Por que existe algo, por que não existe nada?*"<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> ARENDT, 2000, p. 111

Segundo Arendt, tal concepção pode ser transcrita por: “*porque não existe o nada, por que existe algo em geral?*”, por isso, para ela a modernidade, assim como o mundo antigo, compreendia que o Nada não poderia existir, portanto a natureza deveria ser constituída apenas por algo que possui Ser, isto é, algo que, além de existir, devesse ao mesmo tempo, se apresentar de modo necessário e ilimitado. Assim, da mesma maneira como os medievais percebiam a sua realidade conduzida por um Deus Supremo, a modernidade entenderia que as ações livres deveriam ser guiadas por uma Razão Universal, corroborando com a ideia de um Ser absoluto. Dessa maneira, entendemos como a *Liberdade* no sentido moderno se assemelhava bastante com as interpretações oriundas da Antiguidade e, principalmente do medievo.

Contudo, após as considerações filosóficas de Nietzsche, essa mesma pergunta será reformulada e esvaziada de razão a partir do pensamento de Karl Jaspers e Martin Heidegger. Desse modo, a antiga dicotomia entre o *Ser* e o *Nada*, que proporcionou na moderna correlação entre a *Razão* e a *Liberdade*, passaria a ganhar outro sentido ontológico na filosofia contemporânea, mudando a grande pergunta metafísica de Schelling para a questão recém-criada: “*Por que há algo e não antes o nada?* Ou seja, diferente das interpretações anteriores, se podemos conceber mentalmente a existência de um Deus ou de uma Razão anterior ao Ser, por que não podemos conceber mentalmente a existência do Nada?<sup>22</sup> É por essa percepção que Heidegger afirmaria que:

*Dasein quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Suspendendo-se dentro do nada o Dasein já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o Dasein, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o Dasein não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.*

(HEIDEGGER, 1973, p. 239).

A partir dessa virada de pensamento, o conceito de *Liberdade* passaria a ser interpretado por uma perspectiva mais limitada. Sartre, por exemplo, colocaria como eixo

---

<sup>22</sup> ARENDT, 2000, p. 111/112

de seu pensamento a proposição de que os seres humanos são condenados a serem livres, visto que mesmo quando optam por não escolher, tal opção só se mostra possível se for após uma determinada escolha, condicionando as consequências dos atos dos indivíduos às suas próprias escolhas. Por essa perspectiva, o próprio Sartre, em seu livro: *O Ser e o Nada*, nos mostraria como essa nova visão ontológica representaria o novo sentimento contemporâneo do período pós Segunda Guerra Mundial, ou seja, desvinculando o conceito de Liberdade oriundo de uma racionalidade e o concebendo apenas pela primazia da vontade e da própria liberdade.

Segundo Sartre, a liberdade é um produto da consciência (*Para-si*) que se faz presente no momento em que os indivíduos se relacionam com os fenômenos do mundo (*Em-si*). Para ele, a liberdade possui um caráter absoluto, por isso, ela não é simplesmente algo que homens possuem, mas algo que ele é. Assim, o filósofo recusaria a compreensão de liberdade enquanto necessidade, advinda, principalmente, do pensamento de Kant, para compreendê-la enquanto oriunda do *nada*, fornecendo à consciência humana a características de atribuir significados ao mundo e tornando o homem o único legislador de sua existência<sup>23</sup>. Sobre isso, Sartre afirma:

*Com efeito, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência; Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres.*

(SARTRE, 1997, p. 543-544)

É nesse sentido que Arendt, na *Vida do Espírito*, afirmaria que Sartre em seu *A Náusea*, ao tentar se desvincular da filosofia contemplativa de Platão, retirando a existência do Ser de uma estrutura ontológica racional embasada no pensamento, para compreendê-lo em uma estrutura ontológica da consciência. Assim, por mais que o pensador tenha percebido as armadilhas oriundas do idealismo alemão, ou até mesmo

---

<sup>23</sup> FAVERO, 2011, p. 156.

ter dito que nunca somos plenamente livres se os outros, também não o são, Arendt nos mostra que a liberdade existencialista, por novamente compreender apenas a vontade como produtora de ações livres, ainda conceituaria a liberdade de modo isolado, portanto, fora da esfera pública<sup>24</sup>.

Dessa maneira, percebe-se como o conceito de Liberdade, em suas diversas variações e interpretação ao longo da história da filosofia, foi compreendido a partir de uma visão individualista, priorizando a vontade dos indivíduos. Assim, independente se essa vontade fosse guiada por um Deus, por uma Razão maior, ou até mesmo por um Nada, parece que há um consenso dentro da tradição em relação a centralidade da faculdade do Querer na construções das ações humanas, por isso, parece justo afirma que, para a tradição filosófica, a Liberdade apenas dependeria da Vontade isolada dos indivíduos para ser possível, renegando qualquer tipo de característica política.

## 1.2 – LIBERDADE POLÍTICA E O PROBLEMA DO NOVO COMEÇO

*Das três atividades, a ação, é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação, e, portanto, de natalidade.*

*Hannah Arendt*

Os filósofos tradicionais se esforçaram em produzir conceitos que justificassem a existência do livre arbítrio, compreendendo-o enquanto autocausalidade ou como liberdade de escolhas. Assim, entendiam que a faculdade da Vontade se oferecia enquanto um órgão indubitável, fazendo com que o conceito de Liberdade fosse

---

<sup>24</sup> ARENDT, 2011, p. 112.

interpretação de modo majoritariamente interno, isto é, como se pertencesse à um mundo interior que antevê as ações exteriores. Portanto, o problema da liberdade, como comentando anteriormente, se apresentou perante a tradição filosófica enquanto um problema da vontade.

Para Arendt, o problema da liberdade é o elemento crucial para se compreender as questões da política, no que se refere ao modo como experimentamos a política. Nesse sentido, as interpretações da ideia de liberdade pela tradição filosófica, segundo a pensadora, foram mais úteis em distorcer o seu conceito, ao invés de esclarecer como ela de fato se apresentava na experiência humana. Por isso, sua compreensão se mostrou afastada de seu campo original, *o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto inspeção*<sup>25</sup>.

Na verdade, para ela, o âmbito da política é o único lugar no qual a liberdade não se apresenta como um problema, mas como um acontecimento da vida. Não é possível pensar em liberdade sem falar de política, visto que ambas dependem exclusivamente do fato dos seres humanos serem dotados do dom da ação. Por isso, quando se trata de um problema político particular, implica-se, necessariamente, tocar em um problema da liberdade humana<sup>26</sup>. Segundo Arendt:

*A liberdade [...] é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significados. A raison d'être da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.*

(ARENDR, 2000b, p. 192)

Seguindo essa perspectiva filosófica, as teorias políticas e o pensamento revolucionário moderno, segundo Arendt, se constituíram de maneira diametralmente oposta a liberdade em sua interpretação política. O *sentir-se livre* da tradição filosófica compreendia apenas um espaço íntimo, no qual os homens conseguem escapar das coerções externas, compreendendo que liberdade é poder agir como bem entender.

---

<sup>25</sup> ARENDR, 2000b, 191

<sup>26</sup> ARENDR, 2000b, 191

Entretanto, essa ação, por possuir apenas princípios interno, *permanecem sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significado político*<sup>27</sup>.

A liberdade pode até habitar nos corações dos homens, como uma forma de vontade e de esperança, mas, sua demonstração prática só é possível no mundo real, externo as faculdades mentais humanas e, sobretudo, no mundo da política. Por isso, Arendt afirma que, segundo nossas experiências políticas atuais, negar ou omitir tal relação entre política e liberdade, concebendo a liberdade apenas de modo interior e individual, não só se apresenta em um erro conceitual, mas, principalmente, em um erro político. Tal interpretação tem como resultado retirar os indivíduos do âmbito público, forçando a compreensão de que liberdade só é possível se for originada na esfera privada.

Nesse sentido, apesar de reconhecer que a liberdade em uma comunidade política se presume a liberdade individual de seus membros, Arendt se mostra totalmente contrária ao credo liberal do: “*Quanto menos política mais liberdade*”, na qual insere o conceito de liberdade de forma mais ampla, não só como oriunda da vontade, mas também como um dos principais fundamentos da política. Para ela, não existe política sem liberdade da mesma maneira que não existe liberdade sem política, ambas se relacionam *como dois lados da mesma matéria*<sup>28</sup>.

### 1.2.1 – A SEPARAÇÃO ENTRE LIBERDADE E POLÍTICA NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA, UM DEBATE SOBRE A SOBERANIA

Por essa perspectiva, Arendt explica que não é coincidência que os primeiros relatos de uma necessária separação entre a política e a liberdade tenha ocorrido após o fim do período Clássico da Grécia Antiga. Segundo ela, o mesmo Epiteto que iniciou o processo de conceituação da liberdade enquanto uma capacidade advinda da vontade humana, compreenderia, a partir de sua “ciência do viver”, que os indivíduos deveriam *distinguir entre o mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder (Política) e o eu do qual ele pode dispor como achar melhor (Vontade)*<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> ARENDT, 2000b, 192

<sup>28</sup>ARENDT, 2000b, p.195.

<sup>29</sup>ARENDT, 2000b, p.195.

Na verdade, essa concepção não poderia ser diferente, visto como o império macedônico, ainda no período helenístico, acaba com a antiga cultura grega da democracia e do reconhecimento dos indivíduos de forma política, submetendo a Grécia e as regiões vizinhas a um governo que antecederia o imperialismo romano. Segundo Battista Mondin, filósofo e sacerdote italiano, os indivíduos, após o fim da democracia grega, não podiam mais atingir *a felicidade senão apoiassem em suas próprias forças e recolhendo-se em si mesmos*<sup>30</sup>; por isso, não é de se espantar que as correntes de pensamento desse período se dedicassem em encontrar uma norma de vida, ou um princípio de conduta, afastada de qualquer concepção política.

Nesse sentido, a autora nos mostra como o pensamento de Agostinho, ao desenvolver o conceito de *liberum arbitrium* humano perante a onisciência divina, de modo consciente, insistiu em promover um divórcio definitivo entre a liberdade e a política. Para ele, a liberdade independia de questões materiais, por isso, o filósofo concebe a existência de duas cidades, a cidade de Deus, no qual encontramos as noções mais amplas de liberdade e felicidade, em que Jesus é verdadeiro governante; e a cidade terrestre, compreendida enquanto uma penúria advinda do pecado e do vício<sup>31</sup>. Assim, o bispo de Hipona aconselha:

*Neste mundo de peregrinação, recomendamos, sobretudo, a cidade de Deus, a humildade e que se proclame de um modo especial seu rei, Cristo. As Sagradas Letras nos ensinam que o vício da soberba, contrário a humildade, domina, principalmente, em seu adversário, o diabo. Sem dúvida, esta é a grande diferença entre as duas cidades de que estamos falando: uma, a sociedade dos homens que vivem a religião; a outra, sociedade dos ímpios. Cada uma com seus próprios anjos, prevalecendo o amor de Deus ou o amor a si mesmo.*

(AGOSTINHO, 1988, XIV, 13).

Contudo, após o fim da Idade Média e o constante desenvolvimento de um pensamento político afastado das teses cristãs, a liberdade política ainda se apresentaria, para os teóricos pós-medievais, enquanto um estar livre da política. Nesse sentido, ainda

---

<sup>30</sup> MONDIN, 1981, p. 108.

<sup>31</sup> ARENDT, 2011, p. 25.

influenciados pelo mito da origem dos seres humanos e de sua inerente natureza pecaminosa, a filosofia política moderna compreenderia que o principal dever do Estado era garantir a segurança de seus membros e de suas instituições, atribuindo ao excesso de liberdade a origem dos grandes problemas políticos.

Dessa maneira, a *finalidade do governo* seria controlar a liberdade de seus indivíduos, nem que para isso fosse necessária a utilização de forças coercitivas. Dentro dessa ótica de pensamento, Arendt destaca as teorias políticas de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes como as mais influentes do começo da modernidade. Para ela, tal originalidade de pensamento se dá ao fato de ambos os pensadores serem os primeiros teóricos a compreenderem o conceito de liberdade por uma percepção política e não exclusivamente oriunda anteriormente da faculdade da vontade<sup>32</sup>.

Maquiavel foi o primeiro a conceber a ação como o princípio da liberdade, ou seja, para ele, *os homens são livres enquanto agem, nem antes, nem depois*<sup>33</sup>. Por esse motivo, seu pensamento político se embasaria em dois princípios elementares, a *fortuna*: que substituiria a compreensão do tempo histórico cristão, pautado pela providência divina, por uma percepção do acaso e da sorte como verdadeiros guias da história; e a *virtú*: que abarcava o âmbito da liberdade das ações dos indivíduos e de sua capacidade de promover a política. Por essa perspectiva, Arendt mostra como a política moderna correlacionaria os bons governos não àqueles que possuem uma boa intenção ou uma boa vontade, mas àqueles que possuem uma boa ação<sup>34</sup>.

Em contrapartida, para Arendt, apesar do filósofo florentino conceber a política de modo distinto de como a tradição filosófica interpretava, suas proposições não conseguiam se desvincular de uma espécie de individualismo metodológico, colocando como o centro da política não a liberdade pública, mas os interesses privados. Para ela, Maquiavel rejeita o antigo conceito *Zoon politikon* aristotélico, compreendendo que os homens em geral são: *ingratos, volúveis, (...) covardes e gananciosos de ganhos*<sup>35</sup>. Por isso, em uma tentativa de controlar as ações humanas sem recorrer à faculdade da vontade, o filósofo utilizaria a própria política como modo de limitar a liberdade das

---

<sup>32</sup> ARENDT, 2000b, p. 197.

<sup>33</sup> ARENDT, 2000b, p. 199.

<sup>34</sup> ARENDT, 2000b, 199.

<sup>35</sup> MAQUIAVEL, 1999, p. 107.

ações. Para Maquiavel, os homens são egoístas e ambiciosos, por isso apenas duas coisas conseguem conduzi-los ao convívio harmônico, segundo ele:

*Os principais fundamentos de todos os estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis e boas armas. Como não se podem ter boas leis onde não existem boas armas, e onde são boas as armas costumam ser boas as leis (...)*

(MAQUIAVEL, 1999, p. 57)

Por essa perspectiva, muito semelhante ao modo romano de compreender a política, Maquiavel entende que os seres humanos não possuem uma natureza política, visto que sua volição se dava de maneira mesquinha. Por essa razão, a esfera pública se apresentava enquanto reprodução desses princípios. Dessa forma, para ele, a política não deveria ser compreendida como o campo da ação coletiva, mas o lugar das divergências dos interesses particulares. Desse modo, segundo Arendt, tal interpretação política nos faz perceber que, por mais que o filósofo florentino divergisse do pensamento voluntarista da tradição, suas concepções políticas ainda possuem bastante influência dessas mesmas vertentes.

Arendt, em seu livro *Responsabilidade e Julgamento*, nos mostra que a tradição judaica cristã, por ter como fundamento de sua ação o livre-arbítrio da vontade, compreende que as ações não virtuosas, isto é, os pecados dos indivíduos, são interpretados como um desvio das leis divinas, portanto, *o pecado é primeiramente compreendido como desobediência*<sup>36</sup>. Nesse sentido, Maquiavel, por não conceber a vontade como algo que possa limitar esses desvios, atribui ao Estado o papel para alcançar tais restrições, ratificando que o dever primordial da política não era a liberdade, mas a segurança e o controle contra a desordem.

Outro teórico político que irá continuar com o mesmo argumento não voluntarista, segundo Arendt, seria Thomas Hobbes. Para ele, os seres humanos são, naturalmente, animais apolíticos, pois – como sua existência mundana se constitui permeada pelas intempéries e hostilidade inerentes a própria vida – a política apenas surgiria no espaço entre-os-homens, não fazendo parte de qualquer substância interna original. Assim, ainda utilizando uma compreensão monoteísta cristã da política, o

---

<sup>36</sup>ARENDDT, 2004, p. 130.

filósofo conceberia os indivíduos enquanto criações isoladas e, principalmente, desvirtuadas. Portanto, a política surgiria não da ação comum, mas do medo isolado que todos possuem em perder a sua vida. Dessa forma, a partir de um acordo coletivo, os cidadãos deveriam abdicar de sua liberdade para garantir a sua segurança. Segundo Hobbes:

*O medo e a liberdade são compatíveis. A liberdade e a necessidade são compatíveis. Os laços artificiais, ou convenções. A liberdade dos súditos consiste na liberdade em relação às convenções. A liberdade do súdito é compatível com o poder ilimitado do soberano. A liberdade louvada pelos autores é a liberdade dos soberanos, não a dos particulares*

(HOBBS, 1997, p. 173)

Seguindo nessa mesma interpretação política, Arendt comenta que o ideal de liberdade tanto para a tradição filosófica como para a tradição política se apresentava na ideia de soberania. Nesse sentido, com o passar do tempo e com suas consequentes interpretações políticas, tal argumento político encontraria nas teses de Montesquieu, um dos mais importantes pais da política moderna, a primeira barreira ao modo como a tal teoria política era compreendida. Segundo Arendt, Montesquieu foi um dos últimos pensadores da filosofia política a tentar compreender qual a natureza dos governos, ou entender por que os governos agem como agem. Assim, diferente dos demais pensadores políticos, suas teses promovem uma distinção entre a interpretação política e filosófica no que tange o conceito de liberdade.

Para ele, o medo deveria estar afastado do espaço público, pois a sua experiência política fundamental se mostra na constituição de um governo tirânico, no qual as ações políticas do tirano são guiadas por um medo constante de um possível levante popular, ao mesmo tempo em que a população age com temor em relação ao terrível poder coercitivo do tirano<sup>37</sup>. Por essa percepção, o filósofo francês afirmaria que a filosofia não exigia da liberdade mais do que um simples exercício da vontade, enquanto que a política entendia liberdade enquanto um poder fazer oriunda exclusivamente da ação.

---

<sup>37</sup> FRY, 2010, p.349

Montesquieu, por essa perspectiva, compreende que as ações em geral só são possíveis graças a determinadas leis fundamentais, nas quais se mostravam divididas em duas categorias: as leis da natureza e as leis positivas. Para ele, as primeiras leis seriam aquelas que *derivam unicamente da natureza do nosso ser*<sup>38</sup>, se apresentando de quatro formas distintas: na relação do Homem com ideia de existência de uma divindade; na relação do homem com a natureza, em uma questão de sobrevivência e necessidade; na relação entre seres humanos, em um apelo natural de aproximação entre membros da mesma espécie; e por fim, no desejo que os seres humanos possuem de viverem em sociedades.

Entretanto, apesar de discordar das teses hobbesianas sobre a natureza dos indivíduos, atribuindo, assim como Rousseau<sup>39</sup>, a existência de armas e de guerras não à algum princípio da natureza humana, mas de problemas que ocorrem no estabelecimento da vida em sociedade<sup>40</sup>, Montesquieu, compreende que as leis positivas se referem àquelas que constituem o espaço público, no qual os seres humanos constroem a partir da necessidade pressuposta pela quarta lei natural. Essas leis, segundo o pensador, se apresentavam oriundas de três naturezas essenciais, nas quais formariam três distintas formas de governos. Para ele, corroborando com as teses de Maquiavel, a virtude daria origem a república, enquanto que a honra originaria a monarquia e o medo daria origem à tirania [despotismo].

Seguindo essa mesma lógica, para àqueles governos que fossem fundados pela virtude, segundo Montesquieu, existiram apenas duas formas de soberania. Isto é, quando o povo possui o poder soberano denominamos de Democracia, quando o poder soberano se encontra apenas em uma parte do povo chamamos de Aristocracia. Entretanto, o próprio pensador iria, em seu *Espírito das Leis*, suspeitar desses mesmos princípios. Segundo Arendt, Montesquieu, mesmo reformulando boa parte das teses políticas tradicionais, inovando e separando as teorias políticas das teorias filosóficas, ainda não compreenderia a política como a esfera da liberdade pública, visto que sua percepção sobre as ações a partir de duas leis fundamentais, tinha como objetivo reformular o conceito de soberania moderna, no qual as leis naturais se apresentavam

---

<sup>38</sup> MONTESQUIEU, 1991, p. 43

<sup>39</sup> Para Rousseau, não é o povo que determina quais são os limites entre o espaço público e o privado, pois, em suas palavras: só o soberano pode julgar essa importância (ROUSSEAU, 1999, p. 96).

<sup>40</sup> MONTESQUIEU, 1991, p. 42

como o princípio de liberdade e soberania individual, e as leis positivas enquanto restrições a liberdades individuais, transformando o povo em soberanos apenas para escolherem o seu soberano.

Para ele, os cidadãos possuem a propensão para eleger, mas não para serem eleitos, pois, a principal capacidade coletiva que o povo pode assumir é de apenas prestador de contas da gestão do Estado, não possuindo a capacidade inerente de gerir. Por essa razão, apesar de Montesquieu entender a importância das leis para constituição de um espaço público, diferenciando-a das leis advindas da esfera privada, Arendt aponta como o pensador, assim como Maquiavel e Hobbes, não compreenderia as leis enquanto fundadoras da liberdade política, mas como limitadoras das vontades e interesses individuais.

As leis positivas seriam necessárias, para conter o ímpeto dos indivíduos ao ingressarem no âmbito pública, limitando o seu acesso. Por isso, para Montesquieu, apenas as leis eram suficientes para constituir um espaço político, afastando a ação popular na esfera pública, condicionando os cidadãos a usufruírem apenas suas liberdades particulares, afastando-os de suas liberdades políticas. Dessa maneira, entende-se como a Arendt, mesmo elogiando as teorias da divisão dos poderes do Estado, considera que Montesquieu não compreendeu a política enquanto a capacidade de participação pública, mas como o conjunto das vontades individuais. Segundo Montesquieu:

*O povo, na democracia, é, sob certos aspectos, o monarca; sob outros, é súdito. Só pode ser monarca com seus sufrágios, que são suas vontades. A vontade do soberano é o próprio soberano. Logo, as leis que estabelecem o direito de sufrágio são fundamentais neste governo. Com efeito, neste caso, é tão importante regulamentar como, por quem, para quem, sobre o que os sufrágios devem ser dados, quanto é numa monarquia saber qual é o monarca e de que maneira deve governar.*

*(MONTESQUIEU, 1991, p. 45)*

Assim, com a extrema influência de seu pensamento nas posteriores teses políticas subsequentes, entende-se como a clássica teoria de Maquiavel e Hobbes adentram no tecido da modernidade a partir da percepção que os interesses dos homens adquiriam prazeres mais elevados no isolamento da vida da privada do que na participação política da vida pública.

Arendt compreende a liberdade a partir de uma separação entre a liberdade individual e liberdade política, entretanto, a pensadora não seria a primeira a fazer essa separação, em suma o pensador russo Isaiah Berlin, contemporâneo a Arendt, seria um dos primeiros e mais influentes pensadores a desenvolver uma dupla interpretação do conceito de liberdade. Nesse sentido, convencionou-se atribuir o pensamento da pensadora alemã à raízes liberais que nascem a partir do pensamento de Berlin. Entretanto, algumas diferenças devem ser reconhecidas entre ambas teorias políticas, mostrando como Arendt, ao elevar a liberdade política à patamares mais elevados do que a liberdade individual, diverge consideravelmente do pensamento político liberal de Berlin, do mesmo modo que rejeita as teorias comunitaristas oriundas do marxismo e das teorias críticas contemporâneas. Desse modo, diferente de como algumas vertentes de leitores de Arendt a interpretam, tentaremos, no próximo tópico, apresentar como o pensamento arendtiano pretende se distanciar do liberalismo político da época.

### 1.2.2 – O DUPLO CONCEITO DE LIBERDADE E O PROBLEMA DA AÇÃO POLÍTICA

As desconfianças dos filósofos em relação à política, segundo Arendt, são tão antigas quanto a própria tradição filosófica. Em suma, podemos reconhecer em Platão, ou até mesmo em Parmênides, o sentimento de desilusão no que tange as suas experiências pessoais a partir de suas vidas na *polis*. Desse modo, tão antigas quanto tais distanciamentos, os significados da política e da vida em comunidade foram sendo pautados por justificativas que consideraram a política enquanto um meio para fins mais elevados<sup>41</sup>, buscando um estado de paz constante, na qual a vida humana poderia ser realizada de modo harmonioso, sem a necessidade de conflitos e combates.

Segundo o filósofo e historiador das ideias Isaiah Berlin, um dos mais influentes pensadores do século XX a reconhecer essa dupla interpretação do conceito de liberdade, se os homens nunca discordassem sobre os objetivos da vida, se nossos antepassados tivessem permanecido de modo imperturbados no jardim do Éden, os estudos dedicados a Teoria Política e Social não poderiam ter sido concebidos, pois esses

---

<sup>41</sup> ARENDT, 2009, p. 169.

estudos nascem e prosperam na discórdia. Nesse sentido, para ele, pensadores como Engels, compreenderia, citando Saint-Simon, que a solução para os problemas políticos do Estado seria substituir o governo de pessoas pela administração de coisas<sup>42</sup>.

Nesse sentido, assim como Arendt compreenderia o quão perigoso era o pensamento político embasada na soberania, Berlin, pensador contemporâneo à ela e que também vivenciou os governos totalitários, principalmente o stalinismo, apontava como essa visão política foi compartilhada por pensadores como Marx, que viria no processo revolucionário moderno o meio para seu objetivo final, ou seja, o desaparecimento do Estado de maneira escatológica, instaurando, finalmente a ditadura do proletariado, na qual, segundo ele, estabeleceria sobre a terra *o começo da verdadeira história da humanidade*<sup>43</sup>.

Apesar de compreendermos que cada pensador é fruto do seu tempo, ressaltando o caráter liberal das considerações de Berlin, é importante frisar o grau de influência e importância que o seu conceito de liberdade iria irradiar na contemporaneidade. Berlin, na medida em que produzia um pensamento que se opunha ao totalitarismo, também seria contra a crescente corrente de filosofia analítica estabelecida após a virada linguística do século XX, tentando promover, ainda de modo semelhante a Arendt, um resgate das teorias políticas e das questões sociais nas análises científicas. Prova de sua popularidade é o fato do pensador chegar a possuir um programa de televisão pela emissora britânica BBC, além de manter estreitos vínculos com grandes líderes da época, tanto na Europa como nos EUA, sendo, inclusive, grande amigo pessoal de Winston Churchill<sup>44</sup>, motivos esses que fizeram de Berlin uma espécie de referência de pensamento liberal do século.

Para ele, a evidente cegueira dos filósofos modernos em relação à política, poderia ser compreendida a partir do maravilhamento de suas incríveis realizações teóricas em um campo abstrato, na qual, no século XX, a lógica e as análises linguísticas, se responsabilizariam de elevar o debate para uma área exclusivamente teórica<sup>45</sup>, deixando o pensamento político à mercê de *crenças primitivas e não criticadas*<sup>46</sup>. Dessa

---

<sup>42</sup> BERLIN, 2002, p. 225.

<sup>43</sup> BERLIN - (p.226)

<sup>44</sup> SAID, 2000, p. 217.

<sup>45</sup> Na verdade, apesar de serem exceções, alguns filósofos desse período se dedicaram a atividades políticas. Destaca-se, por exemplo, o inglês Bertrand Russell e, posteriormente, o estadunidense Noam Chomsky.

<sup>46</sup> BERLIN, 2002, p. 228.

maneira, a questão central da política não conseguiria resolver o problema da liberdade, pois a esfera pública se encontrava permeada por uma guerra entre dois sistemas de ideias opostos em si, isto é, a questão da obediência e da coerção.

Inspirado na teoria da liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos de Benjamin Constant, Berlin nos explica que para compreender se de fato coagir um homem seria privá-lo de sua liberdade, seria necessário estudar a questão da liberdade política através de duas concepções históricas: a liberdade positiva e a liberdade negativa. Segundo ele, a primeira seria responsável pela compreensão da pergunta: O que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?;sendo a segunda a liberdade que tenta sanar os problemas advinda da questão: qual é a área em que o sujeito é ou tem permissão de fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas? Sobre o problema de ambas as liberdades, Berlin se questiona:

*“Por que devo (ou alguém deve) obedecer a outro alguém?”  
“Por que não devo viver conforme a minha vontade?” “Devo obedecer?” Se desobedeço, posso ser coagido?” ‘Por quem, em que medida, em nome do quê e por causa do quê?’”*

*(BERLIN, 2002, p. 228)*

Contudo, apesar de reconhecer grandes semelhanças nas teorias do primeiro ideólogo que compreendia uma divisão do conceito de liberdade e as teorias políticas de Arendt, é evidente como a pensadora se mostraria contrária as suas considerações finais, não só divergindo dos conceitos utilizados por Berlin, mas sobretudo da maneira como esse escolhe a liberdade individual como a àquela na qual o Estado deveria se esforçar em salvaguardar, promovendo, dessa maneira, uma continuidade do pensamento político pautado por um sentimento de se livrar da política.

Para Berlin, a liberdade negativa, aquela que faz referência ao problema da obediência, considera que uma pessoa é livre na medida em que nenhuma outra pessoa interfira em suas atividades. Nesse sentido, o conceito de liberdade se apresenta na percepção de que se o outro me impedir de fazer aquilo que poderia fazer, esse está me tirando a liberdade, pois a minha possibilidade de ações estaria coagida ou, até mesmo, escravizada. Entretanto, quando falamos de possibilidades de impedimentos, não afirmamos sobre a incapacidade de se fazer certas atividades que inicialmente se mostram

impossíveis, como pular mais de três metros ou compreender as páginas mais enigmáticas de Hegel<sup>47</sup>; ou até a incapacidade econômica de se fazer algo, como poder passar as férias em Paris ou comprar o carro do ano. Quando falamos de liberdade negativa, estamos afirmando a imposição de alguém sobre a área de atuação de alguma outra pessoa, na qual compreende que quanto mais ampla a área de não-interferência das ações, mais ampla será sua liberdade<sup>48</sup>.

Essa compreensão de liberdade foi inicialmente desenvolvida pelos filósofos políticos ingleses, que, apesar de serem expressamente contra a interferência de qualquer ordem externa à vida dos indivíduos, iriam divergir enquanto o grau de amplitude dessa área de atuação, limitando as ações através de leis que consigam definir com precisão essa área de liberdade intocável. Segundo Berlin, o liberalismo de John Locke seria o primeiro representante dessa forma de pensar, sendo também o principal responsável por influenciar, posteriormente, a filosofia francesa e pensadores como Alexis de Tocqueville. Para ele, apesar de compreender que certas situações necessitam de interferência, devemos preservar o mínimo de liberdade pessoal, *se não quisermos degradar ou negar nossa natureza*<sup>49</sup>.

É nesse sentido que pensadores como Adam Smith compreenderia que o progresso e harmonia sociais dependiam da possibilidade de se reservar uma grande área para a vida privada. Assim, tal pensamento se estabeleceria como fundamento das novas teorias políticas conservadoras e reacionários, nas quais encontraria na eloquência do seu maior defensor, Benjamin Constant, a ideia de que, ao menos, a liberdade de religião, opinião, expressão e propriedade tinha de ser garantida contra uma invasão arbitrária. Por essa perspectiva, o filósofo inglês John Stuart Mill, explicaria através de seu utilitarismo, a ideia de que a justiça, ao compreender que todos possuem o direito a um mínimo de liberdade, deve coibir os outros indivíduos a aceitar essa área de atuação, tornando o Estado, segundo as palavras de Lassalle, em um grande vigia ou um guarda de trânsito<sup>50</sup>. Para Mill, sem a preservação dessa liberdade natural, não haveria o livre pensar dos indivíduos, fazendo com que o Estado esmagasse seus cidadãos a partir de uma mediocridade coletiva<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> BERLIN, 2002, p. 229.

<sup>48</sup> BERLIN, 2002, p. 230.

<sup>49</sup> BERLIN, 2002, p. 233.

<sup>50</sup> BERLIN, 2002, p. 233.

<sup>51</sup> BERLIN, 2002, p. 234.

Contudo, apesar do pensamento de Mill apresentar fragilidades no que se refere à dois pontos: a necessidade de um ambiente de não-interferência para se obter a liberdade de ideias, visto que até mesmo em uma governo autoritário é possível o florescer de novas teorias políticas; e a compreensão de que sua doutrina remete à apenas as experiências políticas ocidentais pós-renascimento, deixando de lado a história dos orientais e dos antigos às margens de seus estudos; Berlin apontaria, dessa forma, que a lição mais valiosa que a filosofia de Mill nos ensinaria era a importância de desmascarar os disfarces de um governo tirânico a partir da determinação de um espaço de livre interferência do Estado, corroborando com o credo liberal, quanto mais liberdade, menos política<sup>52</sup>.

Em contrapartida, segundo Berlin, o sentido positivo da palavra liberdade corresponde do desejo que os indivíduos nutrem em serem senhores de si. Isto é, diferente da primeira liberdade, compreendida como a ausência de influências externas, a liberdade positiva se apresenta no desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, sem qualquer força coercitiva. Na medida que um indivíduo se distingue do resto do mundo, afirmando as suas vontades e pensamentos através de ações e palavras, se depara com o desejo de ser consciente de si mesmo, livre para decidir o que fazer, no qual, em caso contrário, se sentiria escravizado ou diminuído<sup>53</sup>.

A compreensão dessa liberdade, segundo o autor, seria representada por um paradoxo do autodomínio, na qual, mesmo se os indivíduos adquirissem plena autonomia de seus atos, sendo seus próprios senhores, ainda poderiam esses serem escravos da natureza, a partir de sua sujeição aos desejos e paixões, ou escravos do real, isto é, coagidos por um conjunto social que impõe uma determinada vontade orgânica sobre o coletivo de indivíduos. Nesse sentido, segundo Berlin, a liberdade positiva poderia ser compreendida como o excesso de política, na qual se apresentaria possível apenas em uma lacuna entre a vontade dos indivíduos de agirem e a autonomia dessa ação, promovendo uma divisão da personalidade individual, fazendo com que a pessoa aja achando que é livre sem ao menos saber quais são as cordas que a manipula.

Ao estudar sobre o modo como o totalitarismo surgia, Berlin atribuiria os problemas oriundos da liberdade filosófica, pautada pelo dilema do livre-arbítrio e da autonomia dos indivíduos, na compreensão totalitária de conceber o Estado enquanto o

---

<sup>52</sup> BERLIN, 2002, p. 236.

<sup>53</sup> BERLIN, 2002, p. 237.

regime da soberania e, conseqüentemente, da tirania. Justificando a defesa da liberdade positiva, isto é, das ações livres dos indivíduos, enquanto uma liberdade que traria como resultado a aniquilação da liberdade negativa em prol de uma ação que nunca poderia ocorrer de forma realmente livre. Nesse sentido, Berlin, corroborando com as teses de Constant e Mill, afirmaria que transferir o poder de grupo para outro não significaria aumento de liberdade, mas apenas uma refletiria uma renovação no processo de escravidão<sup>54</sup>, por isso a verdadeira liberdade deveria estar na sua visão negativa, na qual, independente de quem esteja no poder, um espaço de não intervenção deve ser respeitado.

Assim, para preservar o pluralismo de ideais e a liberdade dos indivíduos, Berlin, de maneira semelhante a Arendt, iria rejeitar o pensamento político embasado em parâmetros metafísicos. Entretanto, o que Arendt nos aponta sobre tal pensamento, é como tais considerações não percebem o verdadeiro alcance daquilo que a pensadora considera ser âmbito da esfera pública. Para Arendt, em seu livro: *A Promessa da Política*, a política é compreendida enquanto algo absolutamente necessária à vida humana, visto que os indivíduos não são autossuficientes.

Arendt, em suma, não ataca a liberdade negativa priorizando a liberdade positiva, mas mostra que ambos os conceitos não se mostram coerentes. Na verdade, ela mesma ataca o conceito negativo de liberdade, afirmando que seria apenas através da política que os indivíduos conseguiram estar livres para perseguirem seus objetivos, inclusive, é também através da política que esse podem delimitar os pontos nos quais não desejam ser importunados pela própria política<sup>55</sup>. E sobre a liberdade positiva, a pensadora afirma que, quando Aristóteles conceituou o seu animal político, o termo *politikon* foi um adjetivo para designar os cidadãos que participavam da organização da pólis, deixando de fora os escravos, bárbaros, ou de qualquer outro inimigo que pudesse ameaçar a sociedade grega<sup>56</sup>. Arendt afirma que:

*Ser livre e viver na pólis eram, em certo sentido, a mesma coisa.  
Mas apenas em certo sentido, pois para poder viver numa pólis o homem precisava já ser livre sob outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar*

---

<sup>54</sup> BERLIN, 2002, p. 265.

<sup>55</sup> ARENDT, 2009. P. 169

<sup>56</sup> ARENDT, 2009, p. 171.

*o pão de cada dia. O homem devia primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade.*

*(ARENDR, 2009, p. 171).*

Dessa forma, Arendt nos mostra que a liberdade moderna que Berlin chamaria de liberdade negativa e a liberdade antiga conhecida como positiva, na verdade se mostravam como duas faces da mesma moeda. Isto é, apesar da liberdade dos antigos possuírem uma proximidade maior com o que Arendt definiria como liberdade política, ambas interpretações compreendiam que a libertação era o verdadeiro objetivo da política<sup>57</sup>. Por isso, tanto na Antiguidade quanto na modernidade, a esfera pública não seria o espaço onde as pessoas se comunicam e agem em comum, mas sobretudo, o espaço no qual, apenas aqueles indivíduos que conseguiram se libertar da penúria da necessidade pode usufruir de sua plena liberdade.

Segundo Arendt, os filósofos modernos, assim como os teóricos políticos, não compreendiam com precisão o caráter político do conceito de liberdade. Assim, com a significativa redução do espaço público ocorrida já na Antiguidade tardia, o conceito de liberdade passou a ser entendido exclusivamente a partir de uma faculdade interna humana, na qual era expressa por uma visão política excludente. Contudo, segundo a pensadora, após as inúmeras mudanças ocorridas no pensamento social após o desabrochar da modernidade, temas como liberdade pública e participação popular seriam, finalmente, retomados nos assuntos públicos, dessa vez não se expressando através de debates e argumentos persuasivos, como no mundo grego, mas na forma de violência e derramamento de sangue desencadeado pelo processo revolucionário moderno.

Para ela, nenhum fenômeno na história da humanidade experimentou com fidelidade os benefícios de uma sociedade de pessoas livres. Por isso, apesar de alguns eventos políticos conseguirem resgatar o sentido original do termo liberdade, como ocorrera em Atenas, nenhum caso pode ser utilizado como modelo de liberdade política a ser seguido. Nesse sentido, a pensadora comenta que mesmo possuindo quase nenhuma experiência prática sobre o assunto, os revolucionários modernos foram os primeiros a perceberem as vantagens da liberdade pública, clamando por ela mesmo que isso

---

<sup>57</sup> ARENDR, 2009, p. 172

resultasse em morte. Entretanto, a experiência revolucionária, mesmo tendo de fato a possibilidade factual de utilizar o poder dessa liberdade a fim de criar um espaço público para os assuntos políticos, não encontrou fundamentação teórica para seus problemas práticos, fazendo com que os Estados modernos, pós período revolucionário, não fossem fundados sobre novas instituições públicas que construíssem meios para o exercício da liberdade positiva, mas que fossem resgatados os antigos ditames de uma política limitada, seguindo a argumentação dos filósofos e teóricos políticos modernos. Sobre isso, Arendt comenta:

*A liberdade desempenhou um papel importante bastante controvertido na história do pensamento filosófico e também do pensamento religioso, e isso ao longo daqueles séculos – em que não existia liberdade política.*

(ARENDR, 2011, p. 57)

Por essa perspectiva, na modernidade, apenas os revolucionários puderam experimentar a liberdade em sua totalidade, entretanto, os homens da revolução, ao tentarem se libertar da opressão ditatorial do Estado, acabaram por submeter o conceito de liberdade às noções de libertação. Assim, utilizando a ideia de que as liberdades particulares são as únicas que se relacionam diretamente com a natureza humana, pois essas são oriundas de suas faculdades internas, os revolucionários passaram a adotar a liberdade em seu sentido negativo, ou seja, *não ser oprimido pela necessidade e não ser dominado por alguém*<sup>58</sup>

Desse modo, no próximo capítulo irei tratar sobre as três principais revoluções modernas, isto é, Revolução Gloriosa, Americana e Francesa, com a pretensão de analisar qual o sentido que a palavra liberdade foi utilizada em suas ações políticas, tentando compreender em que momento a liberdade pública se mostrava presente e em que situações a violência e o desespero tomou conta da esfera pública, suprimindo a política a características apolíticas ou, até mesmo, anti-políticas. Para isso, iremos utilizar a obra *Sobre a Revolução* como fundamento argumentativo, na qual iremos traçar um ponto de convergência entre o conceito de liberdade dos filósofos e teóricos políticos com as ações revolucionárias.

---

<sup>58</sup> RUBIANO, 2016, p. 75

## CAPITULO 2 – AS REVOLUÇÕES MODERNAS

### 2.1 – A HISTÓRIA DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO

A palavra Revolução foi um dos termos mais utilizados para ilustrar o período moderno, sendo escolhida uma das palavras que mais representam o sentimento da modernidade. Contudo, desde sua primeira concepção e suas primeiras utilizações, o termo: *Revolução*, passaria a receber, com o passar dos anos, diversas interpretações e significados. Assim –apesar do conceito ter sido originalmente compreendido enquanto o ato de dar voltas [*Revolutus*], isto é, uma palavra que se refere ao tempo passado do termo “virar” ou “girar de novo” [*Re-volvere*] – o termo, advindo do latim *Revolution*[*Rivolnzione*], seria expressão que representaria muito mais do que as suas primeiras definições delimitavam, sendo usada para dar nome à uma era de imensas transformações.

A partir dessa interpretação inicial, couberam aos cientistas da natureza serem os primeiros a utilizarem esse termo para designar o movimento irresistível dos astros e planetas em suas respectivas órbitas, percurso que ficou conhecido como revolução celestial. Por esse viés, Nicolau Copérnico, em seu livro: *Das revoluções das esferas celestes* [*De Revolutionibus orbium coelestium*] (1543), nos mostraria como o termo *Revolução*, por representar o deslocamento constante de algo, era inicialmente compreendido apenas enquanto um movimento circular dentro de um determinado percurso fixo, mais precisamente, como os planetas se movimentavam repetidamente em suas trajetórias.

Nesse sentido, com o decorrer do tempo, o termo *Revolução* contraiu maior elasticidade em suas interpretações, assim, apesar de ainda ter lastros de sua compreensão cíclica, o termo passaria, gradativamente, a ser utilizado enquanto um sinônimo de transformação. Assim, a expressão passaria a invadir subitamente o vocabulário dos teóricos modernos, sendo esses os responsáveis por exprimir o significado das inúmeras mudanças que aquela época se deparava, como por exemplo: a Revolução Científica, a Revolução Industrial, revoluções no modo de pensar, a revolução na moda, entre outros.

Segundo Crane Brinton, historiador estadunidense, o termo *Revolução* ganharia proporções tão extensas em seu significado que seria impossível chegarmos a uma definição única do sentido da palavra. Para ele, sua riqueza emocional influenciou

boa parte do imaginário moderno, fazendo com que *qualquer trabalho sobre a sociologia da revolução teria de (que) levar em conta a maneira pela qual diferentes grupos em diferentes épocas e lugares foram atingidos pelas complexas associações dos termos revolução e revolucionário*<sup>59</sup>, o que, definitivamente, não é o objetivo desse trabalho, no qual recorreremos à tradição filosófica a partir de aproximações teóricas.

Por essa perspectiva, segundo o dicionário de filosofia Abbagnano, o termo Revolução só ganharia um significado mais preciso quando a palavra passaria a ser utilizada para representar o movimento moderno de mudança de regimes políticos e de estruturas governamentais<sup>60</sup>. Nesse sentido, segundo Arendt, a expressão não significaria apenas a mudança de algo como o *mutation rerum* romano, as lutas civis das *polis* gregas, ou até mesmo as transformações das formas de governo descritas por Políbio<sup>61</sup>.

Para ela, o que fez com que as revoluções políticas modernas se diferenciasssem de qualquer outro evento experimentado pela humanidade é o fato dessas poderem dar origem a algo inteiramente novo. Antes da modernidade, as mudanças não descontinuavam o curso da História, pois – assim como originalmente a palavra *Revolução* foi compreendida – tais transformações apenas se apresentavam enquanto estágios diferentes dentro de um determinado ciclo, pré-ordenado e imutável em si mesmo<sup>62</sup>.

Segundo o historiador e pensador britânico, Eric Hobsbawm (1917 – 2012), a modernidade foi a era nas inovações, assim, palavras como “capitalismo”, “liberalismo”, “classe trabalhadora” e “revolução” ou foram inventadas pela modernidade ou ganharam novos significados a partir dela. Na verdade, é por meio desse novo vocabulário que os homens modernos conseguiam se localizar dentro desse período de grandiosas transformações históricas e de conflitos mundiais. Por meio de suas interpretações, manifestavam experiências e sentimentos que possuíam no exato momento em que os eventos se desencadeavam, fazendo necessário compreendê-los, para então, classificá-los.

De fato, Reinhart Koselleck (1923 – 2006), fundador e principal teórico da história dos conceitos<sup>63</sup>, esclarece que no período entre 1770 e 1830 a gramática

---

<sup>59</sup> BRINTON, 2007, p. 26.

<sup>60</sup> ABBAGNANO, p. 859.

<sup>61</sup> ARENDT, 2011, p. 17

<sup>62</sup> ARENDT, 2011, p. 17.

<sup>63</sup> BENTIVOGLIO 2010, p. 114.

alemã[*Deutsche Grammatik*] de Grimm registra mais de cem novas expressões. Palavras geralmente compostas e que quase sempre são criadas na tentativa de dar nomes para todas aquelas transformações que as pessoas experimentavam diariamente.

Dessa forma, compreende-se que é através desses conceitos nos quais as palavras exprimem que, atualmente, é possível medir a profundidade que as modificações modernas carregaram em si desde suas primeiras aparições. Portanto, através de uma investigação desses conceitos é possível abranger qual o sentido que a modernidade – período responsável por consolidar a nossa atual política econômica e, conseqüentemente, nossos problemas sociais – trouxe como uma interpretação geral da palavra “Revolução” e o modo como a sua experiência deveria ser evidenciada e retratada.

Para Hobsbawm, em *Era das Revoluções*(1962), o pensamento moderno se consolida quando a palavra *Nação* foi primeiramente utilizada por aqueles que, sistematicamente, começaram a operar com esse conceito em seu sentido político. Nessa mesma perspectiva, Koselleck, em *Futuro passado* (1985), afirma que a total incorporação desse termo enquanto um linguajar sociopolítico se deve aos revolucionários modernos, no qual relacionaram o sentido moderno de História com o conceito moderno de revolução<sup>64</sup>.

Portanto, apesar das eventuais divergências entre as concepções de ambos os historiadores, pode-se entender que há consenso quando afirmam que foi através do conceito de *Revolução* que a modernidade adquire características, até então, nunca presenciadas na história da humanidade. Para Koselleck:

*Se foi possível caracterizarmos a história moderna [neuzeitliche Geschichte] como uma era de revolução, [...], é porque a essas formulações subjaz uma determinada experiência imediata. [...] O conceito de “revolução” é um produto linguístico de nossa modernidade [Neuzeit].*

(KOSELLECK, 2006, p. 62).

---

<sup>64</sup> KOSELLECK, 2006, p. 43.

### 2.1.1 - HANNAH ARENDT: AS REVOLUÇÕES MODERNAS E O ISOLAMENTO POLÍTICO.

Na verdade, essa ótica na qual analisa a origem do pensamento moderno a partir dos seus ideais revolucionários é anterior aos estudos de ambos os historiadores mencionados. Em suma, Hannah Arendt (1906 – 1975), teórica política alemã, através da publicação de *Origens do totalitarismo*(1951), comenta que foi nesse período extraordinário, “*que começa com a Revolução e termina com o caso Dreyfus*”<sup>65</sup>, que as determinações políticas democráticas se obscurecem, nas quais, por serem reduzidas ao plano da hostilidade, traziam consigo sérias dificuldades para o exercício da política.

Nesse sentido, há de se ressaltar que Arendt não aponta que o objetivo das revoluções em destruir o antigo regime seja o cerne dos problemas políticos da época. Parece claro que a autora compreende que para se iniciar algo novo é preciso violar o antigo<sup>66</sup>. Entretanto, o grande problema que ela evidencia no processo revolucionário moderno é a forma como sua fundação estava exclusivamente embasada na violência. Para ela, a violência seria incapaz de produzir alguma novidade, pois, por não possuir capacidade criadora, apenas conseguiria resultar em destruição, ou a criação de algo que é em si incapaz de iniciar algo inteiramente novo.

Segundo Arendt, as revoluções de fato conseguiram destruir certos dogmas sociais que eram perversos aos próprios humanos, porém, a violência criadora dos revolucionários apenas reforçou ao *homem moderno* que sua realidade fosse fruto exclusivo das obras de suas mãos, fazendo com que ela se transformasse na única esperança de criar um mundo totalmente humanizado, no qual esses humanos poderiam – finalmente – se sentir em casa<sup>67</sup>. Para ela:

*“[os revolucionários modernos] compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer [fabricar]; a questão para eles era, literalmente, ‘fazer’ uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiavam-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater*

---

<sup>65</sup> GARD apud ARENDT, 2004, p. 24.

<sup>66</sup> ARENDT 2011, p. 19.

<sup>67</sup> VILLA, 1999, p. 184.

*árvores, nem fazer omelete sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente”*

(ARENDDT, 2005, p. 184).

Desse modo, no capítulo intitulado “*Obra*”<sup>68</sup> de *A condição humana*, a pensadora alemã, mostra como a instrumentalidade do *homo faber* pela modernidade não só utilizava a capacidade de criação humana nas atividades laborais [*labor*], por meio da fabricação de novos produtos e ferramentas [*work*], mas também passou a nortear as atividades políticas [*action*], fazendo com que a ação e o discurso, principais elementos que constituem a liberdade política, fossem descartados da esfera pública e substituídos pelas tentativas revolucionárias de construir para si uma sociedade ideal.

Contudo, apesar de dirigir duras críticas ao pensamento de Arendt, apontando certas incompletudes em suas análises, Hobsbawm concorda com a pensadora quando observa no pensamento moderno a convicção de um progresso da humanidade, da racionalidade, da riqueza e do controle da natureza pelos homens<sup>69</sup>. Da mesma maneira, Koselleck, ao detalhar o sentido que a História passou a ser compreendido para os modernos, aponta que a primeira categoria com que se compreendeu a moderna experiência temporal foi o conceito de “*progresso*”, no qual “*se deixa manifestar certa determinação do tempo*”<sup>70</sup>.

Por isso, no último capítulo de *A condição humana*, a pensadora comenta que o avanço da ciência na modernidade, além de fazer com que os pensadores modernos descartassem certas concepções contemplativas<sup>71</sup> do passado, ou seja, concepções filosóficas que ignoravam completamente o mundo dos fenômenos, também promoveu a interiorização dessas concepções, através de um processo exclusivamente racional, para dentro si, em *uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo*<sup>72</sup>. Ela afirma:

*No experimento, o homem efetivou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os*

---

<sup>68</sup> Dependendo da edição do livro, esse capítulo pode ser também compreendido como “Trabalho”.

<sup>69</sup> ARENDT, 2011, p. 15.

<sup>70</sup> KOSELLECK 2006, p. 55.

<sup>71</sup> “Termo introduzido por Husserl em *Krisis*, para designar ‘o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, do modo como se dão. primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em que sua validade se torna oscilante’ (ABBAGNANO, 2007, p.339).

<sup>72</sup> ARENDT, 2007, p. 266.

*fenômenos naturais tal como estes lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições atingidas de um ponto de vista universal e astrofísico, uma perspectiva cósmica localizada fora da própria natureza*

(ARENDDT, 2010, p.331).

Portanto, conforme o entendimento de Arendt em relação à teoria moderna, as revoluções, por atribuírem à violência o papel de colocar fim à velha sociedade, não conseguem dar conta dos assuntos políticos preservando a liberdade e imprevisibilidade da ação. Na verdade, para ela, essa ideia do homem fabricando sua humanidade mostra como a modernidade ainda possuía estreitos laços com a tradição filosófica platônica especulativa<sup>73</sup>, no qual foi primeiramente retomada por Descartes, floresceu com Kant e ganhou ascensão e plenitude no idealismo de Hegel. Desse modo, o novo paradigma da modernidade concentrava os conhecimentos científicos e da natureza na formulação de um Sujeito Universal, ou Espírito Absoluto, isto é, teorias que buscavam em um modelo fixo o constructo histórico das ações humanas em geral.

Assim, para ela, a modernidade, mesmo após o fim do mundo contemplativo antigo, atribui como o clímax da história mundial e da filosofia política, não a relação entre os humanos, mas o momento em que o espírito universal, através do pensamento filosófico, adquire sua autoconsciência. Com isso, mostra-se como o pensamento moderno, por se ainda se constituir sobre bases metafísicas e afastadas dos problemas públicos, teve como consequência a crise do período pós-revolucionários, isto é: a “*apatia política, o nacionalismo isolacionista e a rebelião desesperada contra todos os poderes*”<sup>74</sup>.

Dessa forma, para compreendermos melhor qual o significado que Arendt forneceu ao processo revolucionário moderno, precisamos investigar, assim como ela, os motivos e resultados alcançados pelas três revoluções mais importantes do período moderno, isto é: a Revolução Inglesa (1688), a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). Contudo, vale salientar que a partir dessa investigação, não se pretende encontrar um ideal de revolução ou fazer comparações anacrônicas, mas

---

<sup>73</sup> ARENDT, 2000, p. 19

<sup>74</sup> ARENDT, 1987, p. 63.

pretende-se, a partir do estabelecimento de aproximações e uniformidades, constatar como as revoluções modernas contribuíram na formação de nossa sociedade atual.

## 2.2– AS REVOLUÇÕES MODERNAS E AS MUDANÇAS POLÍTICAS

### 2.2.1 – A REVOLUÇÃO GLORIOSA (1688) – A MUDANÇA ENQUANTO REESTRUTURAÇÃO

Como dito anteriormente, a primeira revolução política, ou seja, a primeira revolução em que os seus integrantes utilizaram o termo *Revolução* para designar uma mudança estrutural da política, ocorreu na Inglaterra em meados do séc. XVII, no qual os revoltosos ingleses, insatisfeitos com o regime monárquico, organizaram uma revolta contra o Rei e a nobreza. Entretanto, apesar de iniciar em um grande conflito militar, a *Revolução Inglesa* (1640 - 1688) esteve longe de ser qualificada como uma revolução violenta ou sanguinária, visto que seu desfecho – representado pela queda de Jaime II e a ascensão de Guilherme de Orange na conhecida *Revolução Gloriosa* (1688) – não se deu de modo conturbado.

Segundo Christopher Hill, historiador e profundo conhecedor do processo revolucionário inglês, apesar do sentimento de descontentamento popular possuir demasiada relevância no decorrer do conflito, a Revolução Inglesa, inicialmente estourada pelo nome de *Revolução Puritana* (1640), se apresentaria enquanto uma guerra entre duas classes sociais muito bem definidas, isto é: a aristocracia vinculada ao rei e a burguesia mercantil<sup>75</sup>.

Assim, os *Cabeças Redondas*, exército formado basicamente por pequenos proprietários rurais, passaram a receber apoio de diversas camadas da sociedade inglesa, inclusive das classes mais pobres da época. Entretanto, os primeiros conflitos mostrariam como os *Cavaleiros* do Rei possuíam vantagens militares, forçando o parlamento inglês,

---

<sup>75</sup> Os nobres recebiam apoio também dos presbiterianos e dos grandes proprietários de terras, sendo a burguesia mercantil apoiada pela pequena nobreza progressiva, os pequenos proprietários rurais, a burguesia livre-cambista, além de simpatizarem como as massas dos pequenos camponeses e artesões. (HILL, 1983, p. 87).

liderado principalmente por Oliver Cromwell, a superar suas fraquezas e organizar novas táticas de confronto, isto é, “*uma guerra revolucionária de um modo revolucionário*”<sup>76</sup>.

Nesse momento, Cromwell propõe mais do que uma luta pela tomada de poder, mas uma reorganização democrática da política inglesa. Suas principais ações consistia em eliminar o regime de castas dentro do exército do parlamento, estabelecendo as forças militares por meio de um regime meritocrático; distribuir o poder das províncias entre os próprios cidadãos provincianos a fim de retirar os governantes indicados pelo rei; além de promover o *Self-Denyng Ordinance* (Decreto de Abnegação – 1645), decreto que obrigava a demissão de todos os membros do poder estatal que mantinham vínculos com a nobreza ou o rei<sup>77</sup>.

Com o decorrer do conflito, mesmo apoiado pelo exército escocês, as tropas reais não suportariam o novo e audacioso exército de Cromwell, sendo finalmente vencida na batalha de *Naseby* (1645). Por conseguinte, após a captura de Carlos I e a total tomada do Estado, o Parlamento Inglês não continuaria com o mesmo ímpeto das batalhas contra a monarquia absolutista, principalmente devido à cisão entre os burgueses e os presbiterianos, nos quais apenas concentrariam esforços em articular suas disputas políticas, deixando de lado as desejadas e necessárias reformas sociais.

Desse modo, mesmo após o surgimento de partidos camponeses com ideais coletivistas como os *Levellers* (niveladores) e os *Diggers* (cavadores), o parlamento inglês, dividido entre duas fortes forças políticas, passariam a se mostrarem autoritariamente intransigentes. Nesse sentido, segundo Hill, a mesma *Revolução Puritana* que exigiria a morte do rei, tornava inevitável a volta da monarquia inglesa, pois, para ele, com a ruptura entre a classe burguesa e as forças populares, o governo inglês só conseguiria ser constituído novamente através da violência da força de um grande exército<sup>78</sup>.

Assim, Oliver Cromwell, após 4 anos de um governo republicano, junto com o exército burguês, se volta contra o parlamento e institui uma ditadura aberta, encarregada basicamente de eliminar qualquer inimigo que se opusesse ao Estado, principalmente membros dos partidos *Levellers* e *Diggers*. Por outro lado, com a precoce morte de Cromwell e da inabilidade política de seu filho, Richard Cromwell em

---

<sup>76</sup> HILL, p. 1983, 86.

<sup>77</sup> HILL, 1983, p. 89.

<sup>78</sup> HILL, 1983, p. 101.

administrar o Estado, em 1660 o Parlamento Inglês convoca Carlos II, filho do antigo rei, a assumir o trono da Inglaterra, condicionando as suas ações às decisões parlamentares.

Depois de 28 anos de um governo que insistia em beneficiar os nobres, burgueses do alto escalão e, principalmente, membros da família real, além de promover uma política de fortíssima austeridade econômica, em 1688 instaura-se a *Revolução Gloriosa* (1688), um conflito silencioso orquestrado pela cúpula do parlamento inglês, no qual Guilherme de Orange, marido de Maria II, convence o sogro, Jaime II, a entregar o trono para ele, evitando, assim, mais um desdobramento do processo revolucionário inglês. Ou seja, o parlamento consegue uma alternância de rei, mas a autoridade ainda continuaria sobre o domínio da mesma família real. Em contrapartida, o novo rei foi obrigado a assinar a *Bill of Rights* (Declaração dos Direitos – 1689), na qual daria início a então criada Monarquia Parlamentarista, política que até hoje, no tempo atual, vigora nas terras britânicas.

Desse modo, compreende-se que o processo revolucionário inglês, apesar de ter sido uma mudança desejada por boa parte da população, não se caracterizaria enquanto uma revolta popular. Seus agentes e líderes pertenciam às camadas mais altas da sociedade da época, fazendo com que sua *transformação política* fosse promovida, em grande medida, pelos interesses da elite, evidenciando como essa primeira revolução política, representaria muito mais significativamente um retorno conservador para uma política do passado, melhorando certas estruturas, do que uma revolta social que buscava instaurar uma nova forma de fazer política.

Para Arendt, a Revolução Gloriosa, mesmo possuindo a mudança como elemento estrutural, ainda se encontrava altamente influenciada pelo conceito de anaclicose de Maquiavel, isto é, a lei dos ciclos. Por isso, de modo semelhante ao conceito original da palavra *Revolução*, os revoltosos ingleses reivindicavam o retorno da glória do regime anterior, como se o processo revolucionário representasse apenas mais um conflito dentro de uma cadeia cíclica de eventos, impossibilitando o surgimento de algo verdadeiramente novo<sup>79</sup>.

## 2.2.2 – A REVOLUÇÃO AMERICANA (1776) – A MUDANÇA ENQUANTO NOVIDADE

---

<sup>79</sup> ARENDT, 2011. p. 65.

Posteriormente, em 1776, a segunda experiência revolucionária iria irromper novamente perante a estabilidade dos Estados modernos. Dessa vez, os ideais revolucionários surgiriam nas terras americanas do Novo Mundo, no qual promoveriam uma revolução que se assemelharia mais a uma luta de independência do que a uma revolta civil<sup>80</sup>. Desse modo, liderados pelos republicanos: George Washington, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, John Adams, entre outros, a Revolução Americana seria vista por Arendt como um exemplo positivo de mudança de poder, no qual, a violência não seria adotada como o principal meio da ação revolucionária<sup>81</sup>. Compreende-se que as ações revolucionárias dos “pais fundadores” dos EUA se deram através de um caráter pacifista, com exceção de poucos momentos de eventuais exaltações. Assim, utilizando prioritariamente os boicotes dos produtos ingleses como forma de negociação, os colonos americanos, ao invés de abruptamente tomar o poder do Estado, conseguiram, de modo revolucionário, maior participação para eleger seus representantes no Parlamento da metrópole, em Londres, fazendo com que os interesses econômicos americanos tivessem prioridades em relação aos interesses do governo britânico<sup>82</sup>.

Assim, após vários recuos econômicos do governo inglês diante das reivindicações dos revolucionários do novo continente e, principalmente, após alguns conflitos diretos entre tropas inglesas e manifestantes civis, os líderes do movimento de emancipação dos Estados Unidos organizaram o que seriam os 1ª e 2ª Congresso Continental da Filadélfia, em 1774 e 1776.

Tais conferências propiciaram aos pais fundadores a capacidade de apresentar, de forma organizada e estruturada, um documento oficial exigindo a total independência estadunidense perante a soberania britânica e, pautado pela participação popular nos trâmites políticos. Dessa maneira, em 1776, a Declaração de Independência dos Estados Unidos (*Declaration of Independence*) foi assinada e validada por ambas as partes, mostrando como a Revolução Americana promove um desfecho inovador no tecido político moderno.

Por essa perspectiva, Arendt afirma que foi graças à esse documento que a Revolução Americana se concretizaria como uma revolução caracterizada pela

---

<sup>80</sup> ARENDT, 2011, p. 17.

<sup>81</sup> ARENDT, 2011, p. 20.

<sup>82</sup> ARENDT, 2011, p. 22.

emancipação e liberdade de seu povo, pois teve como fundamento básica a constituição de uma nação prospera e igualitária que conseguiria, de fato, eliminar uma grande parcela dos problemas estruturais da vida em comunidade, principalmente em relação a miséria e a fome<sup>83</sup>.

Por isso, diferente da conservadora Revolução Gloriosa, na qual promoveria a substituição da estrutura do poder vigente por uma estrutura de governo que existia anteriormente, fazendo com que o processo revolucionário fosse compreendido como um retorno a uma política do passado, uma restauração, a Revolução Americana se consolidaria pela capacidade prática de instaurar uma nova estrutura política, embasada na liberdade plena de seus cidadãos. Para Arendt:

*O novo continente transformara-se num refúgio, num “asilo” e num ponto de encontro dos pobres; aí havia surgido uma nova raça de homens, “unidos pelos laços de seda de um governo moderado”, e vivendo em condições de “uma agradável uniformidade”, da qual “a pobreza absoluta, pior do que a morte”, havia sido banida.*

(ARENDDT, 1990, p. 20).

Inspirada nas teses de limitação dos poderes do Estado advindas de Montesquieu, James Madison, um dos principais pais da constituição federalista, compreenderia que apenas a partir de uma separação e limitação dos poderes, conseguiríamos um governo que não recaísse em uma tirania<sup>84</sup>. Assim, embasados no ato de fundação da política romana, a Revolução Americana compreenderia que a política necessitava de um parâmetro humano para se estabelecer enquanto um poder válido, por isso, colocaria a pluralidade das opiniões públicas como o ponto central da nova democracia estadunidense.

Por outro lado, Madison, apesar de concordar com Arendt no que tange à participação popular, discordaria da pensadora em relação a eficiência da vontade da população em abarcar os reais problemas do Estado. Dessa maneira, o Senado Federal, assim como a Suprema Corte Federal, seriam os verdadeiros responsáveis por selecionar

---

<sup>83</sup> ARENDT, 2011, p. 99.

<sup>84</sup> ARENDT, 2011 p. 202.

àquelas opiniões populares que são mais coerentes para o Estado, promovendo uma espécie de seleção das participações que poderiam ser mais coerentes com os interesses públicos. Assim, mesmo tendo como princípio a participação dos cidadãos, a Revolução Americana compreenderia que a política não deveria ser instituída em prol da liberdade de seus cidadãos, como na Grécia antiga, mas a partir da sabedoria e virtude de seus representantes, como na comunidade romana<sup>85</sup>.

Por esses motivos, Arendt, por mais que apontasse a Revolução Americana como àquela que, por compreender o espírito revolucionário, compõe para si um novo corpo político, tal organização, em seu âmago, não foi criada nenhuma instituição que garantisse a existência e relevância das inúmeras opiniões públicas. Na verdade, ainda influenciados pelos ditames do Velho Mundo, a partir das teses políticas de James Harrington, no qual foram reafirmadas pelas palavras de Thomas Jefferson, ou seja, o objeto da revolução, após a sua consolidação, não era mais a liberdade dos cidadãos, mas a felicidade da população<sup>86</sup>. Segundo Jefferson:

*Nós asseguramos essas verdades por serem sagradas e inegáveis, que todos os homens são criados iguais e independentes, sendo que a partir dessa mesma criação derivam direitos inerentes e inalienáveis, entre os quais estão a preservação da vida, & liberdade, & a busca da felicidade; que para assegurar estes direitos, governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que sempre que qualquer forma de governo se tornar uma ameaça para esses fins, é o direito do povo a alterá-la ou aboli-la, e instituir um novo governo, estabelecendo o seu fundamento em tais princípios e organizando seus poderes de tal forma, como a eles lhes parece mais provável que garanta a sua segurança e felicidade.*

*(JEFFERSON, in Founders Online, NationalArchives,2002)*<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> ARENDT, 2011, p. 257.

<sup>86</sup> RUBIANO, 2016, p. 147.

<sup>87</sup> III. Jefferson's "original Roughdraft" of the Declaration of Independence, 11 June–4 July 1776, In: Founders Online, National Archives, <http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-01-02-0176-0004>.

Nesse sentido, a Revolução que começava afirmando a instauração da liberdade pública nas terras do Novo Mundo, no final do processo revolucionário, compreenderia a segurança e a felicidade como os objetivos principais do Estado, deixando de lado os ideais de liberdade. Prova disso, se mostra na evidente contradição do próprio Jefferson, um dos principais defensores da liberdade irrestrita e que afirmava que todos os homens nascia iguais e livres, após a instauração do governo dos Estados Unidos da América, não só continuaria a permitir a existência da escravidão como uma das principais mãos de obra da república, como ele mesmo seria proprietário de, aproximadamente, 180 escravos, sendo uma delas, Sally Hemings, na qual se atribui ser mãe de seis filhos<sup>88</sup> do grande “pai fundador”.

Contudo, apesar de não conseguir instaurar a liberdade plena para todos os cidadãos, como pretendia Jefferson, Arendt nos mostra que, dentro dos processos revolucionários modernos, a Revolução Americana seria aquela que melhor conseguiria estabelecer um novo corpo para a política, principalmente em relação fundação de sua Constituição Federal embasada na divisão do poder e o modo como sua política se mostrava estável em relação ao restante do mundo. Na verdade, para a pensadora, tais resultados não serão repetidos por mais nenhum processo revolucionário, mostrando o caráter inovador que os revolucionários do Novo Mundo forjaram o seu modo de fazer política. Entretanto, segundo Arendt, a tradição de pensamento esqueceria, com grandes facilidades, os feitos da Revolução Americana, considerando a próxima revolução, isto é, a Revolução Francesa, como a verdadeira fonte de inspiração para as principais teorias políticas modernas.

### 2.2.3 – A REVOLUÇÃO FRANCESA (1789) – A MUDANÇA ENQUANTO NECESSIDADE.

---

<sup>88</sup> Para saber mais sobre Sally Hemings, recomendo a matéria feita por Michael Cottman, da NBC News, reproduzida pelo instituto geledés, em 2017: <https://www.geledes.org.br/encontrado-o-quarto-da-escrava-que-deu-6-filhos-ao-presidente-thomas-jefferson/>

Por conseguinte, a terceira revolução, considerada por muitos como a revolta mais importante da modernidade, ilustrou com bastante vigor o sentido mais restrito da palavra *Revolução*, visto que os ideais franceses de liberdade, igualdade e fraternidade, iriam encontrar na violência e no derramamento de sangue o único modo de instaurar sobre a Europa a mesma prosperidade equitativa experimentada pela revolta que ocorrera anteriormente, isto é, a Revolução Americana.

Segundo Arendt, ainda não se sabe ao certo quais foram os principais impactos que a Revolução Americana proporcionou na Revolução Francesa (1789), mas, segundo ela, *é incontestável o fato de que nem o espírito dessa revolução, nem as ponderadas e eruditas teorias políticas dos “Pais Fundadores” tiveram grande repercussão no continente europeu*<sup>89</sup>.

Na verdade, aquilo que os revolucionários americanos contavam como inovações essenciais para o sucesso da revolução, como a divisão dos poderes do Estado seguindo as teorias de Montesquieu, foi veementemente descartadas pelos revolucionários europeus, no qual, por razões de soberania nacional, exigia a existência de um poder centralizado e indivisível, como nas monarquias absolutistas do passado. Nesse sentido, a vontade de mudanças políticas e sociais dos revoltosos franceses divergia bastante da fundação de uma nova república francesa.

De fato, não foi a instauração de um novo corpo político estadunidense que influenciaria a Revolução Francesa, mas o modo como a pobreza foi erradicada de maneira extremamente eficiente no continente americano. Para Arendt, o que inspiraria os revoltosos franceses era *a América, o “novo continente”, o americano, o “novo homem”, “a adorável igualdade” no dizer de Jefferson, “que os pobres usufruem juntamente com os ricos”*<sup>90</sup>.

Dessa forma, os revolucionários europeus – desejando fugir da penúria e miséria da pobreza – compreenderiam que era mais importante transformar a composição da sociedade e a natureza dos indivíduos, forjando sobre si novas práticas, do que mudar a estrutura de domínio político, como se a revolucionária igualdade política experimentada no Novo Mundo só pudesse ser constituído no Velho Mundo através da violência e do derramamento de sangue revolucionário<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> ARENDT, 1990, p. 19.

<sup>90</sup> ARENDT, 1990, p. 20.

<sup>91</sup> ARENDT, 1990, p. 19.

Nesse sentido, segundo Alexis Tocqueville, a Revolução Francesa, ao invés de aplicar seus esforços para introduzir elaborações teóricas de um novo modelo político, não apenas preferiu reutilizar algumas práticas do *Ancien Régime*, mas também se esforçou em melhorá-los, principalmente através da organização política por meio de um poder centralizador, semelhante ao próprio absolutismo que tal revolução pretendia por fim. Sobre isso, Tocqueville comenta:

*Não nos espantemos, portanto, ao observar com que maravilhosa facilidade a centralização foi restabelecida na França no começo deste século (séc. XIX). Os homens de 89 tinha derrubado o edifício, mas suas fundações permaneceram na própria alma de seus destruidores e foi sobre estas fundações que puderam erguê-lo novamente e torná-lo mais solido de que jamais o fora.*

(TOCQUEVILLE, 1982, p. 100)

Segundo Tocqueville, em seu livro *O Antigo Regime e a Revolução*; a centralização percebida no processo revolucionário se deu a partir do modo como os próprios revolucionários continuaram com o mesmo modo de administração utilizada pelo absolutismo, isto é, eles *contentaram-se em seguir o instinto que leva qualquer governo a querer dirigir sozinho*<sup>92</sup>. Dessa maneira, os revoltosos franceses estabeleceriam a soberania nacional do Estado de modo centralizada, como se imitassem os regimes anteriores, evitando a divisão do poder, a liberdade política e, principalmente, não conseguindo estabelecer um novo início para o seu corpo político.

Dessa maneira, apesar dos ideais revolucionário terem sido forjados em cima de um tripé entre a *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, Arendt nos mostra que o desfecho do processo revolucionário não conseguiria sustentar tais princípios. Para ela, Robespierre converteria o processo revolucionário de uma luta pela instauração da liberdade para um conflito que busca a satisfação das demandas materiais dos cidadãos. Nesse caso, há de comentar que Arendt, ao promover tal distinção, não pretende negar a importância da questão social dentro da esfera pública, o que ela considera é o fato de como o problema da pobreza foi tratado de tal modo que fizeram os líderes revolucionários compreenderem que os direitos dos homens, poderiam ser interpretado

---

<sup>92</sup> TOCQUEVILLE, 1982, p. 93.

enquanto os direitos dos *sans-culottes*. Ou seja, não a liberdade da participação política, mas a necessidade de garantir *o vestuário, a alimentação e a reprodução da espécie*<sup>93</sup>.

Segundo Arendt, quando Robespierre afirma que *tudo o que é necessário à manutenção da vida deve ser bem comum, e apenas o excedente pode ser considerado propriedade privada*<sup>94</sup>, ele se contrapõe a teoria política pré-moderna que, ao buscar igualdade social, compreendia o excedente dos cidadãos enquanto aquilo que realmente deveria ser compartilhado, visto que tal atitude serviria para diminuir a desigualdade de bens. É nesse sentido que Tocqueville compreende os motivos que fizeram os franceses desejarem primeiramente pelas reformas sociais ao invés da liberdade<sup>95</sup>, tornando a Revolução Francesa em uma luta pela superação da necessidade do povo.

### 2.3 – A REVOLUÇÃO FRANCESA E O PROBLEMA DA QUESTÃO SOCIAL

*O governo da Revolução é o despotismo da liberdade  
contra a tirania*<sup>96</sup>.

*Maximilien Robespierre*

*As Revoluções são as festas dos oprimidos e explorados.*

*Vladimir Lênin*

Na verdade, compreende-se do pensamento de Arendt que a questão da pobreza, por mais que tenha sido fundamental no processo revolucionário francês, não foi o único fator que conduziria a Revolução Francesa ao seu desencantamento, diferente do que acontece na Revolução Americana. Segundo Giuseppe Tosi, professor da Universidade da Paraíba (UFPB), existem, em suma, três aspectos que podemos apontar

---

<sup>93</sup> ARENDT, Sobre a Revolução, p. 48

<sup>94</sup> ARENDT, Sobre a Revolução, p. 48

<sup>95</sup> TOCQUEVILLE, o antigo regime e a revolução, p. 155.

<sup>96</sup> Maximilien Robespierre, em discurso feito em fevereiro de 1794.

como preponderantes no que se refere aos fatores que fizeram cada processo revolucionário obtiverem resultados distintos. Para ele, além da evidente ausência da questão social na América, a existência de um povo que já havia feito experiências de autogoverno e a distinções entre a luta contra um governo monárquico constitucional e um absolutista; são elementos que nos mostram como a Revolução Francesa possuíram causas diferentes da Revolução Americana<sup>97</sup>.

Entretanto, segundo Arendt, a mensagem que melhor será incorporada pelos teóricos políticos e revolucionários profissionais após o período da Revolução Francesa seria de que a necessidade do corpo, mais importante do que qualquer outra coisa, deveria ser o argumento central do processo revolucionário, modificando as justificativas do processo revolucionário. Assim, o ideal de liberdade foi, aos poucos sendo deixado de lado para dar espaço à compreensão de que a verdadeira luta revolucionária seria em favor da libertação da pobreza, por isso, por mais que insistimos em conceber diversas causas para a derrocada da Revolução Francesa, podemos afirmar que a questão social foi aquela que mais influenciará as demais revoluções políticas.

Segundo Arendt, os revolucionários profissionais do séc. XX compreendiam as revoluções enquanto algo mais amplo do que simplesmente a realização de uma necessidade histórica<sup>98</sup>, mas, sobretudo, compreendiam enquanto a concretização de uma necessidade biológico. Para ela, a partir do momento em que a pobreza passou a influenciar a multidão revoltosa, ou seja, a partir da compreensão da pobreza enquanto uma sentença de risco para a vitalidade humana, o processo revolucionário mudaria totalmente de rumo, como dito anteriormente, passando a ser conduzido não pela doutrina da liberdade, como afirmava Robespierre, mas pelo princípio da necessidade física<sup>99</sup>.

Por essa perspectiva, a questão social, isto é, a percepção e compreensão coletiva da existência da pobreza, representaria mais do que a simples privação de bens, mas abarcaria um “*estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora*”<sup>100</sup>. Por isso, para Arendt, a questão social, quando passou a influenciar o conjunto de ideários dos revolucionários, desumanizou o modo como os homens agem de modo político, fazendo com a ação coletiva estivesse sujeita à ditadura

---

<sup>97</sup> TOSI, 2019, p. 129.

<sup>98</sup> Enquanto uma interpretação no sentido original da palavra, uma mudança que necessariamente deve acontecer, um movimento cíclico. (ARENDR, 1990, p. 94).

<sup>99</sup> ARENDR, 2011, p.93.

<sup>100</sup>ARENDR, 2011, p.93.

da necessidade dos corpos. Assim, quando Robespierre afirmou que os bens comuns eram tudo aquilo que é necessário à sobrevivência dos homens, suas teorias políticas passaram a sujeitar o governo revolucionário “à mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefragável de todos os títulos, a necessidade”<sup>101</sup>.

Segundo Arendt, a luta pela libertação da miséria alterou a pedra angular das revoluções, assim, o que os revolucionários modernos almejavam não seria mais a capacidade de influenciar e suggestionar os rumos nos quais a política deveria seguir, mas acabar com a pobreza, fazendo com que a imensa massa de famintos adquirissem as condições suficientes para sua preservação. Desse modo, paulatinamente, o governo da liberdade idealizada pelos revolucionários passou a ser gradualmente substituído pelos “direitos dos *sans-culottes*”, ou seja, ao invés de igualdade, liberdade e fraternidade, “roupa, alimento, e reprodução da espécie”<sup>102</sup>.

Assim, para Arendt, apesar do antigo regime ter se tornado impotente diante do ímpeto dos revolucionários profissionais, a nova república francesa já nasceu morta<sup>103</sup>. Contudo, seu fim não adveio de movimentos conspiratórios do *ancien regime*, ou conflitos contrarrevolucionários, mas pelo modo como a questão social passou a submeter à política aos problemas da necessidade, distraindo por tempo suficiente o grande momento histórico para uma mudança efetiva da política.

No final, mesmo não tendo conseguido fundar um novo corpo político ou ter obtido êxito na tentativa de acabar com a miséria do povo, a Revolução Francesa passaria a representar uma espécie de modelo revolucionário moderno, no qual iria ser utilizado enquanto a principal inspiração das demais revoluções conseguintes. Ou seja, para Arendt, é a partir de 1789 que o processo revolucionário moderno passaria a travar não mais uma luta pela liberdade, mas pela necessidade e felicidade do povo. Segundo Robespierre, em um discurso feito em Paris, um ano antes de sua morte, 1793:

*O homem nasceu para a felicidade e para a liberdade, e em toda a parte é escravo e infeliz. A sociedade tem por fim a conservação de seus direitos e a perfeição de seu ser, e por toda parte a sociedade o degrada e oprime. Chegou o tempo de chamá-la a seus verdadeiros destinos; os*

---

<sup>101</sup> ARENDT, 2011, p. 94.

<sup>102</sup> ARENDT, 2011, p. 94.

<sup>103</sup> ARENDT, 2011, p. 94.

*progressos da razão humana preparam esta grande Revolução, e a vós especialmente é imposto o dever de acelerá-la (...).*

(ROBESPIERRE apud MARTINS, 1999, p. 95)

A partir daí a esperança da ação pela liberdade passou a ser substituída pelo terror de uma vida miserável, no qual o próprio Robespierre, alguns meses depois, reconheceria os desvios que o processo revolucionário francês havia proporcionado. Em tom profético, já no final de sua vida, ele afirma: “*perceberemos porque, na história da humanidade, perdemos o momento de instaurar a liberdade*”<sup>104</sup>. Por outro lado, os próximos teóricos da revolução não se atentariam para tal confissão, principalmente aquele que Arendt chamaria de “*o maior teórico das revoluções de todos os tempos*”<sup>105</sup> ou seja, Karl Marx.

Para ela, Marx foi revolucionário que melhor compreendeu a importância da necessidade humana para as revoluções, trazendo para a política uma teoria legitimamente revolucionária. Assim, apesar de atribuírem o sucesso das teses de Marx à apenas o caráter ideológico de suas proposições, é impossível negar a autenticidade e originalidade na qual o pensador categoriza e conceitua o processo revolucionário moderno<sup>106</sup>.

Entretanto, segundo Arendt, diferente de como Robespierre percebia o desfecho da Revolução Francesa, mesmo que de maneira turva, o jovem Marx se convenciu de que os motivos que fizeram os revoltosos franceses não conseguirem instaurar a liberdade de forma política foi o fato deles não terem conseguido, primeiramente, resolver os problemas da questão social<sup>107</sup>. Nesse sentido, Marx concluiu que liberdade e pobreza são incompatíveis, compreendendo que a liberdade surgiria de modo dialético ao fim da pobreza. Para Arendt:

*O que ele [Marx] aprendeu com a Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira grandeza. Os elementos ideológicos de suas doutrinas, a crença do socialismo “científico”, na*

---

<sup>104</sup> ROBESPIERRE apud ARENDT, 2011, p. 94.

<sup>105</sup> ARENDT, 2011 p. 94.

<sup>106</sup> ARENDT, 2011, p. 95.

<sup>107</sup> ARENDT, 2011, p. 95.

*necessidade histórica, nas superestruturas, no “materialismo”, etc., são comparativamente secundárias e derivativas.*

(ARENDR, 2011, p. 96)

Nesse sentido, podemos compreender que a incorporação total da questão social nos processos políticos se deu a partir do pensamento marxiano, no qual apresentaria suas teses sobre a “exploração” de uma classe dominante, possuidora dos meios de produção e violência, sobre uma massa de pobres e miseráveis. Na verdade, segundo Arendt, essas teorias não oferecem muito valor teórico, visto que Marx quando pensava nos conflitos político-econômicos de sua época, usava como inspiração de suas análises uma economia social “escravista”. Por isso, segundo ela, apesar de Marx ter, corretamente, mostrado a massa de famintos que o problema da pobreza não era a escassez, mas a péssima distribuição de recursos, ele iria, de modo equivocado, apresentar que a única saída possível para essas questões políticas era a introdução da violência como forma de libertação. Assim, “o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância”<sup>108</sup>.

Uma vez firmada a relação entre violência e necessidade, não havia mais sentido compreendê-las de modo separado. Por isso, na tentativa de “elevar” o materialismo histórico aos patamares das ciências naturais, Marx simplifica seus conceitos afim de mostrar apenas as semelhanças entre necessidade e violência, fazendo com que a própria necessidade dos corpos humanos, em relação a sua vitalidade, fosse também compreendida enquanto uma forma de violação. É por essa perspectiva que Vladimir Lênin, um dos maiores revolucionários marxistas compreenderia os destinos das revoluções, isto é, não a liberdade dos povos, mas a libertação; não por meios políticos, mas pela própria violência<sup>109</sup>. Para Arendt:

*Lênin foi o último herdeiro da Revolução Francesa; ele não tinha nenhum conceito teórico da liberdade, mas, posto diante dela na realidade concreta, entendeu o que estava em jogo e, quando sacrificou as novas instituições da liberdade, os soviets, ao partido que julgou que libertaria os*

---

<sup>108</sup> ARENDR, 2011, p. 98.

<sup>109</sup> ARENDR, 2011, p. 100.

*pobres, sua motivação e seu raciocínio ainda estavam de acordo com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa.*

*(ARENDDT, 2011, p. 101)*

## **2.4 – O PATHOS REVOLUCIONÁRIO E O PROBLEMA DA LIBERDADE**

Por essa perspectiva, compreende-se como, sob o comando de Robespierre, os revolucionários franceses apropriaram-se da ideia rosseauiana de vontade geral, que eventualmente coincidia com a vontade do povo, tomando-o enquanto objetivo fundamental da revolução, de modo a trazer novamente ao âmbito político o conforto e a calma apenas experimentado no isolamento do absoluto. Segundo Arendt, tal vontade geral, na verdade, se apresentava apenas como o elemento que *convertia o múltiplo em um*<sup>110</sup>, por isso, ainda influenciados pelas teorias do antigo regime que instituíam a soberania do Estado através da centralidade do poder, os revolucionários franceses apenas trocaram a autoridade titular da vontade individual do monarca, para o isolamento das vontades individuais de uma abstração de povo. Ou seja, a vontade geral se mostrava, portanto, enquanto uma força cuja finalidade é obscurecer as vontades individuais em favor de uma abstração homogeneizadora: o povo. Segundo Arendt:

*Na construção de Rousseau, a nação não precisa esperar que um inimigo ameace suas fronteiras para se erguer ‘como um único homem’ e alcançar a union sacrée; a unidade da nação está garantida na medida em que cada cidadão traz dentro de si o inimigo comum, bem como o interesse geral a que esse inimigo comum dá origem; pois o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada homem. Apenas se cada homem particular se erguer contra si mesmo em sua particularidade poderá despertar em si seu próprio antagonista, a vontade geral, e assim ele se tornará um verdadeiro cidadão do corpo político nacional*

*(ARENDDT, 2011, p.115-116).*

---

<sup>110</sup> ARENDT, 2011, p.114.

Para Arendt, por mais que tal informação gere desconforto, a ação sempre aparecerá primeiro do que a sua vontade absoluta, isto é, primeiro do que qualquer impressão que esteja fora da realidade sensível, seja ela a impressão do verdadeiro, do belo ou, até mesmo, do bom. Podemos até supor que suas existências apriorísticas sejam plausíveis, entretanto, não há dúvida de que cada um o imagina concretamente de modo inteiramente diferente. Dessa maneira, na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental e, conseqüentemente, reproduzidos nos pensamentos dos revolucionários modernos, foi a tentativa, em última instância, de fazer com que os homens assumissem totalmente o controle da ação, por isso, mostrou-se necessária o estabelecimento de uma unidade primordial para elas, fazendo igualmente necessária o estabelecimento de uma tirania da ação<sup>111</sup>.

O grande problema dos revolucionários não estava na descoberta da grandiosa novidade da revolução, ou como Arendt a chama, o enorme *pathos* da nova era, ou seja, a instauração de um novo corpo político, mas seu equívoco teórico se mostraria nos meios pelos quais eles utilizariam para fundar esse novo Estado. Nesse sentido, a violência estava no nascedouro dos processos revolucionários em suas várias fases, mostrando como os teóricos modernos, na tentativa de criar um corpo político embasado na igualdade e liberdade, propõe para o âmbito público uma medida que não é em si política, mas pré-política, ou seja, uma ação que é, substancialmente, necessária para se decretar o fim de algum governo, mas totalmente descartável no momento de afirmação do *pathos* revolucionário, na hora de se constituir um corpo político<sup>112</sup>.

Por rejeitar a ideia de natureza humana, Arendt compreende a condição humana a partir de cinco elementos essenciais: natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade e a terra. Dentro dessas condições a pensadora define três atividades que são inerentes a vida humana, na qual sem elas, não poderíamos se quer afirmar que esse ser possui humanidade, isto é: o *labor*, a *obra* e a *ação*. Segundo a pensadora, a mortalidade e a terra são as condições que se vinculam com a atividade laboral humana; a mundanidade possuiria vínculos com a atividade advinda da *obra*; enquanto a ação seria responsável por condicionar os indivíduos à sua natalidade e, conseqüentemente, à sua pluralidade.

---

<sup>111</sup> ARENDT, 2009, p.43.

<sup>112</sup> ARENDT, 2009, p. 50.

Para ela, o *labor*, categoria da necessidade de sobrevivência dos indivíduos no que tange a sua vitalidade; e a *obra*, qualidade de existência do *homo faber*, visto sua capacidade de construir bens duráveis; são as duas condições que se vinculam as atividades da esfera privada, pois, ambas ocorrem no isolamento dos homens consigo mesmos. Em contrapartida, a *ação*, atributo que proporciona a vida política, é a única condição que proporciona a existência da esfera pública.

Por essa perspectiva, essa última condição, para a pensadora, proporciona aos seres humanos, em conjunto, encontrarem semelhanças a partir de sua capacidade de comunicação e mostrarem suas divergências a partir da capacidade de agir, tornando-a um campo no qual a pluralidade prevalece. Nesse sentido, os grandes problemas dos revolucionários, assim como da tradição filosófica moderna, foram de não compreenderem com exatidão tais distinções, tendo elevado as características da condição da *obra* ao patamar da política, acreditando que, da mesma maneira como os indivíduos conseguem fabricar uma cadeira, ou uma mesa, poderia fabricar um Estado democrático, ou forjar, a partir do silêncio e isolamento da violência, um novo corpo político. Por essa visão, Arendt comenta:

*A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o animal laborans pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o animal laborans continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público.*

(ARENDR, 2010, p. 146)

Tal percepção, trabalhada de maneira exaustiva nas obras: *A Condição Humana* e *Origens do Totalitarismo*, prefigura um dos pontos centrais do pensamento político arendtiano, na qual em 1970, em seu ensaio intitulado: *Sobre a Violência*, a pensadora defenderia a ideia de que o poder nunca é propriedade de um indivíduo, mas sempre deve pertencer a um grupo e existir somente enquanto esse grupo se conservar unido.<sup>113</sup> Assim, em *Sobre A Revolução*, Arendt aponta que a invasão do *animal laborans* e do *homo faber* nos assuntos políticos acarretou em uma ideia de que a política, assim

---

<sup>113</sup> ARENDR, 2011, p. 126-127.

como os objetos produzidos pelas mãos humanas, podem ser construídas, fazendo com que não só o debate a as divergências de opiniões fossem descartadas da esfera pública, mas também que a política pode ser constituída por uma vontade unificadora, na qual comporta o bem comum e absoluto<sup>114</sup>.

Segundo Samuel Moyn, comentador de Arendt e professor da Universidade de Yale, em *Sobre a Revolução, Arendt provavelmente usa o conceito de absoluto como uma abreviação para a dificuldade que todos os corpos políticos modernos enfrentam*<sup>115</sup>. Assim, o professor argumenta que os discursos políticos que possuem como base um caráter explicitamente unitário, no qual afirma ser o elemento unificador e, por isso, a grande solução para a política, na verdade, se apresenta como um dos problemas políticos de maiores proporções, ou seja, quando uma lei ou ação política é compreendida a partir de uma grande consenso, sem margens para divergências, suas raízes se mostram distantes do conceito de liberdade pública, pois se trata de uma lei que está além da ação e, por isso, em um plano que não alcança a própria esfera da política.

Por outro lado, para o comentador, a raiz de tal problema se apresentava, no pensamento de Arendt, na evidente tentativa da tradição filosófica e política em transformar o absoluto metafísico em um absoluto terreno, isto é, transferindo a figura suprassensível de um plano inteligível, para uma imagem que está no campo terreno, suprimindo a imprevisibilidade da ação perante o ditame de uma ideal padronizador, semelhante como ocorrera nos regimes absolutistas e, principalmente, nos regimes totalitários.

Tal percepção política, apesar de possuir raízes em pensamentos mais antigos, foi consolidado, segundo Arendt, a partir do pensamento de Santo Agostinho. Para ela, o filósofo de Hipona foi o responsável por ratificar o valor das ações humanas inspiradas por concepções absolutas. Nesse sentido, promovendo uma aproximação entre as ações divinas e as ações humanas, Agostinho compreenderia que apenas os homens, assim como Deus, possuem a liberdade necessária para começar algo inteiramente novo. Por outro lado, apesar de tal semelhança, a liberdade de Deus ainda se diferenciava em certos aspectos da liberdade humana, por isso, o pensador compreenderia que existiam duas formas de começar algo novo, isto é, o *Principium* e o *Initium*.

---

<sup>114</sup> ARENDT, 2011, p.251.

<sup>115</sup> MOYN, 2008, p.77.

Esses dois conceitos, para Santo Agostinho, abordam a ideia de um novo começo, entretanto, o primeiro faz referência àquele começo originado pela responsabilidade divina, no qual acontece fora do tempo, sendo ele criador do mundo e das coisas que podem promover novas coisas a partir de si mesmos; sendo o segundo entendido como àquele começo que diz respeito as capacidades humanas, nas quais são responsáveis por dar início à coisas finitas e controlar os impulsos de suas vontades. Assim, Arendt nos mostra que, *com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio de liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes*<sup>116</sup>.

Segundo Newton Bignotto, Agostinho viria como consequência da expulsão dos primeiros indivíduos do paraíso – após o pecado original e a inevitável separação da vontade de Deus em relação à vontade humana – a perda de sua liberdade original, no qual tornara-se imperfeita no exato momento em que o mundo da política se formava, ou seja, através da queda do pecado, nascia, então, a comunidade de seres humanos, obrigados a fazerem política. Nesse sentido, o pensador nos mostra como o contrário do mundo político, o mundo do pecado, estava o mundo santo, no qual se apresentava como *um passaporte para a independência em relação às sociedades humanas*<sup>117</sup>.

Por outro lado, Bignotto nos mostra como o próprio Agostinho, em obras mais tardias, se retraria desse equívoco afirmando que mesmo que o sábio alcance a virtude perfeita, ainda não poderia se retirar do mundo da vida<sup>118</sup>, o próprio cristianismo pregava a tese de que seria necessário amar os outros, despertando o sentimento comunitário, entretanto, esse amor ao outro tinha como princípio básico não a condição de semelhança entre os membros da comunidade, mas tinha como princípio a semelhança dos homens com o Deus criador. Nesse sentido, como posteriormente afirmaria Tomás de Aquino, a virtudes da sociedade deveria se distanciar do antigo “*honestum*” de Cícero, no qual compreendiam a vida dos indivíduos a partir da conformidade às leis da comunidade, assim, a virtude da política apenas poderia ser compreendida tendo Deus como referência e não mais a cidade<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> ARENDT, 2010, p. 278/279.

<sup>117</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 349.

<sup>118</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 349.

<sup>119</sup> BIGNOTTO, 1992, p. 350.

Por essa perspectiva, Arendt, em sua tese de doutorado: *O conceito de Amor em Santo Agostinho*(1929), comenta que o pensador, por compreender um mundo abstrato enquanto eterno, superior a transitoriedade do mundo dos homens, acaba por submeter a vontade e a ação humana aos ditames de uma estrutura ontológica pautada pela imitação de Deus, que, segundo ele, governa todo o contexto da vida. Por isso, o homem, como criador do mundo humano, imita Deus, que é o verdadeiro criador e único responsável pela criação do mundo. Assim, para Arendt, *a imitação deixou cada ato singular desta vida inteiramente livre e independente da vontade humana que o performa*<sup>120</sup>, em outras palavras, uma liberdade que tenta ao máximo restringir os alcances de suas ações.

A noção de liberdade agostiniana abordada por Arendt em sua tese de doutorado provém do conceito de livre-arbítrio, no qual, segundo ela, iria servir de inspiração para toda a tradição filosófica. Assim, posteriormente ao pensamento de Agostinho, a maioria dos filósofos possuiriam compreensões sobre o conceito de liberdade que se assemelhavam as suas interpretações, isto é, uma liberdade que não é inteiramente livre, e, por estar ligada à vontade individual, não possui características políticas, no qual, por ser expressa enquanto uma vontade unificada, se relaciona apenas com a interioridade da vontade humana, buscando na esfera pública não o reconhecimento das diferenças e semelhanças, mas uma vontade geral pacificada, expressão do espírito coletivo dos cidadãos. Nesta perspectiva, Arendt comenta:

*Em termos teóricos, o endeusamento do povo na Revolução Francesa foi consequência inevitável da tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte. A pretensão da monarquia absoluta de estar fundamentada em “direitos divinos” havia dado origem a uma concepção de um domínio secular segundo a imagem de um Deus cuja vontade é a lei. Historicamente, não existe diferença de princípio mais significativa, entre as Revoluções Americanas e Francesas, do que o fato de que essa última afirmava, unanimemente, que “a lei é expressão da vontade geral” (conforme estabelece o art. VI da Déclaration des Droits de l’homme e du citoyen, de 1789), uma fórmula que se pode procurar, em vão, tanto na Declaração de Independência, como na Constituição dos Estados Unidos.*

---

<sup>120</sup>ARENDR, 1997, p. 79.

Dessa maneira, guiado pela política romana, o Bispo de Hipona, compreenderia a liberdade da vontade apenas enquanto a escolha entre o *querer e não-querer*, no qual se apresenta em um conflito presente na intimidade de cada cidadão, sendo o amor à Deus a único motor humano capaz de controlar a sua própria vontade e optar por escolhas livres. Assim a tão comentada busca pela felicidade humana se consolidaria na busca pela beatitude dos cristãos, fora da vida política. Segundo Arendt, o amor que une os homens à Deus não é um bom parâmetro para a política. Inicialmente, por ser constituído apenas de modo interno, o amor não parte de nem diálogo persuasivo ou argumento plausível, além disso, por se apresentar apenas em um sentimento não material e sobrenatural, o amor se mostrava enquanto um elemento fora da vida em comunidade, mostrando todos as facetas de sua interpretação apolítica.

Nesse sentido, inspirados pela virtude política pautada pelo amor à política, ou melhor dizendo, pautada pela paixão à política, os revolucionários modernos, inspirados pelo conceito de liberdade medieval amplamente divulgada pela Revolução Francesa, colocando na política elementos que não são oriundos da vida em comunidade. Assim, podemos compreender que Arendt, ao analisar as três revoluções citadas, pretende mostrar como os revolucionários, ao buscar inspiração para suas teses na tradição filosófica da época, acabam por estabelecer uma interpretação equivocada para o conceito de liberdade no seu sentido político, fundando Estados com instituições incapazes de compreender a importância da liberdade pública e da participação popular. Desse modo, no próximo capítulo iremos abordar como os conceitos equivocados de liberdade nos quais os revolucionários imprimiram na esfera público, acabou não só por criar uma democracia partidária que teria como principal tarefa a representação e não a participação popular.

## CAPÍTULO 3 – LIBERDADE POLÍTICA, O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES

### 3.1 - GUERRA, REVOLUÇÃO E A CRISE DA AUTORIDADE POLÍTICA

Arendt, em suas obras *Entre o Passado e o Futuro* (1961), *Sobre Revolução* (1963) e *Crises da República* (1972), se dedica a analisar como a política após o processo revolucionário e suas novas instituições públicas acabaram promovendo nos Estados modernos uma grave crise democrática de ordem estrutural. Assim, fornecendo embasamento histórico e prosseguimento teórico ao seu *A Condição Humana*, publicado inicialmente em 1958, a pensadora argumentaria que os revolucionários profissionais poderiam ter sido até os tolos da história, visto que não conseguiriam chegar aos seus objetivos mais nobres, entretanto, esses não era loucos, pois compreenderam com precisão que o poder estava de fato em disputa<sup>121</sup>.

Para ela, duas mudanças políticas experimentadas naquele período foram as principais responsáveis por desencadear o processo revolucionário. Na verdade, apesar da modernidade ter experimentado diversos fatores que foram muito importantes em seu processo de ruptura com o passado, como as grandes navegações, o processo de expropriação das colônias e a invenção do telescópio<sup>122</sup>, a pensadora iria afirmar que as revoluções só se mostraram possíveis graças a drástica crise de autoridade política e o gosto pela liberdade pública, elementos esses que foram fundamentais para ilustrar a Era das Revoluções<sup>123</sup>.

Segundo Arendt, mesmo compreendendo o gosto da liberdade política como um dos fatores mais inovadores do processo revolucionário, tal sentimento só se mostrou possível devido a imensa crise de autoridade experimentada pelos Estados nesse período. Assim, a partir do processo de secularização do pensamento moderno, advindo da perda da força da fé e com a queda do *Ancien Regime*, os revolucionários franceses encontraram

---

<sup>121</sup> ARENDT, 2011, p. 92.

<sup>122</sup> ARENDT, 2010, p. 309

<sup>123</sup> ARENDT, 2011, p. 47

um mundo que se fragmentava diante dos seus olhos, exigindo a compreensão de que apenas eles mesmos, na medida em que agissem, poderiam fundar um novo corpo político que restabelecesse a estabilidade administrativa do Estado como ocorrera na antiguidade<sup>124</sup>.

Arendt compreende que as ações revolucionárias só foram possíveis naquele período porque o corpo político da época se encontrava em uma constante queda de poder, no qual, diferente do que percebemos atualmente, fazia sentido travar uma luta contra o Estado. O próprio Montesquieu seria um dos teóricos que iria perceber tal enfraquecimento, no qual, segundo ele, apenas os costumes permaneceriam unindo as pessoas à comunidade, não mais as leis ou qualquer tipo de autoridade.

Como a política medieval europeia era basicamente sustentada por uma autoridade divina, com a queda do poder da Igreja Católica a partir do final da Idade Média, a autoridade política passou também a entrar em colapso. Desse modo, com a perda da religião e, conseqüentemente, da tradição que ela mantinha dentro do ordenamento político, o poder do governante foi, aos poucos, perdendo a autoridade perante a população<sup>125</sup>. Assim, a queda de autoridade fez com que a possibilidade de insurreições populares se tornasse cada mais factível, sendo efetivado a partir das ações revolucionárias.

A tradição (passar adiante), de modo semelhante a religião (religar), é um dos elementos mais fortes da autoridade política, pois é através dela que a comunidade entra em contato com a suas origens, no qual estabelece sobre um grupo social o alicerce de sua fundação. Assim, a partir de sua ruptura total após os conflitos se desencadearem, uma nova fundação passou a ser constantemente buscada pelos revolucionários, fazendo necessário novas origens e novas tradições. Portanto, diferente do que ocorrera nas terras do Novo Mundo, onde o corpo político foi fundado por uma constituição sólida e duradoura, o processo francês, tentando estabelecer uma nova autoridade para a comunidade, acabaria por recorrer a única força que eles conheciam no momento, isto é, a força da violência autoritária<sup>126</sup>.

Em contrapartida, apenas o desaparecimento da autoridade na esfera pública não era o suficiente para desencadear o processo revolucionário na maneira como

---

<sup>124</sup> ARENDT, 2009b, p. 128.

<sup>125</sup> ARENDT, 2009b, p. 130.

<sup>126</sup> ARENDT, 2011, p. 159.

ocorrera. Assim, Arendt comenta que além da queda do poder do governante, o gosto pela liberdade pública proporcionou aos cidadãos insatisfeitos com os ditames políticos a possibilidade de agir de forma abrupta contra o seu sistema governamental, fazendo com que a opinião popular fosse requerida dentro do poder de decisão do Estado. Assim, como para Arendt: a liberdade política, *em termos gerais, significa o direito de ser participante do governo – fora isso, não é nada*<sup>127</sup>, os homens, inspirados pelos ideais de liberdade, adquiriram o gosto pela participação, tornando a ação direta um dos principais modos de mudança política.

Para ela, esse gosto pela liberdade adveio, inicialmente, das colônias da coroa inglesa da América do Norte. Nesse sentido, Arendt explica que antes do desabrochar da Revolução Americana, os norte-americanos já haviam experimentado a felicidade pública e já possuíam o gosto pela capacidade de decidir através de *pactos, corporações e assembleias municipais*<sup>128</sup>, ou seja, apesar do sistema de exploração que os ingleses submetiam os EUA, os colonos que lá estavam já tinham o costume de debater e deliberar em conjunto. Diferente dos revolucionários americanos que utilizavam a liberdade pública em suas ações políticas, os franceses apenas conheceram tal termo de modo teórico, a partir de leituras sobre a política, sendo, por isso, chamados por Arendt de “homens de letras”. Para ela:

*A liberdade pública e a felicidade pública foram os princípios que preparam 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.*

(ARENDR, 2011, p. 168)

Assim, o gosto pela liberdade fez com que os revolucionários do Velho Mundo desenvolvessem o espírito da ação direta, contudo, no momento de fundar um novo corpo para a política, os homens das letras não conseguiram acompanhar os seus contemporâneos americanos, desvirtuando o ato fundador por uma constante implementação da violência como causa central do Estado. Por isso, a Revolução Francesa iria implementar diante da recém-nascida democracia moderna os fundamentos

---

<sup>127</sup> ARENDR, 2011, p. 278.

<sup>128</sup> RUBIANO, 2016, p. 122

da centralidade do poder e do isolamento dos cidadãos, princípios esses que encontrávamos de maneira recorrente no formato em que a antiga política que tanto lutavam contra se instituía. Desse modo, entende-se como, apesar do *pathos* da novidade estar presente nos eventos revolucionários, o desfecho das revoluções geraria apenas uma nova forma de apresentar uma política do passado.

Por essa percepção, Arendt compreende que as revoluções que ocorreram no Velho Mundo eram essencialmente infrutíferas, incapazes de estabelecerem um novo corpo para a política, pois colocavam a violência como a *ultima ratio* da esfera pública, não conseguindo, dessa maneira, restabelecer o vínculo de autoridade perdida desde o fim da Idade Média<sup>129</sup>. Na verdade, por submeterem a ação política a utilização da violência, o processo revolucionário passaria a deixar de lado o desejo de liberdade pública, fazendo emergir na modernidade os Estados-nação e, conseqüentemente, o nazismo, o totalitarismo e as duas grandes guerras mundiais. Nesse sentido, Arendt afirma:

*Sem dúvida, o inter-relacionamento entre as guerras e as revoluções não é um fenômeno recente; é tão antigo como as próprias revoluções (...). Mas, em nosso próprio século, surgiu um tipo de evento completamente diferente, no qual tudo se passa como se até mesmo a fúria da guerra fosse simplesmente o prelúdio, um estágio preparatório da violência desencadeada pela revolução.*

(ARENDR, 2011, p. 14)

A constituição de um novo corpo político deve considerar a imprevisibilidade e a liberdade da ação, por isso a violência deveria ser veementemente descartada. Assim, para Arendt, a tentativa de construir um novo ordenamento público por meio da violência, não conseguiria findar com a própria violência inicial, retirando do centro das ações os ideais de liberdade. Desse modo, as revoluções, por esquecerem quais eram os reais motivos de suas ações, transformaria a disputa política moderna em uma extensão do campo de batalha, no qual, por restringir a participação dos cidadãos na esfera pública, mostraria que a violência se estabeleceria enquanto um elemento sempre presente.

A política, segundo Arendt, reside na esfera pública, na qual é composta por dois elementos cruciais, a imprevisibilidade que as ações humanas promovem ao iniciar

---

<sup>129</sup> ARENDR, 1969, p. 96.

algo novo; e a necessidade de acordos que apenas através dos discursos humanos conseguem ser estabelecidos e respeitados. Assim, diferente dos espaços fabricados violentamente pelas mãos humanas, a política tem a característica de acontecer exclusivamente entre os humanos, por isso, diferente dos meros objetos, frutos do *Homo Faber*, a política desaparece na medida em que os seres humanos são dispersados, como no caso de catástrofes que aniquilam o corpo político, mas também com o desaparecimento das próprias atividades políticas<sup>130</sup>.

Portanto, apesar de reconhecer que os estudos de Arendt sobre as revoluções ainda possam se apresentar incompletos, visto que suas obras não abarcam certos eventos revolucionários importantes, como a Revolução Chinesa e a Revolução Cubana, como bem lembrou Hobsbawm<sup>131</sup>. Para ela, a finalidade dos eventos revolucionários que consistia em estabelecer a participação nos assuntos públicos, fracassam na medida em que não estabelecem mecanismos para a liberdade política dos cidadãos, mas institucionaliza o sistema representativo e a liberdade individual como o *modus operandi* dos governos democráticos.

Por esse motivo, as guerras e as revoluções passaram a se mostrarem cada dia mais presentes na política, pois, segundo Arendt, isso se deve ao fato de que a violência, que ambas possuem, carrega em si o resultado prático de que em nenhum outro momento da história da humanidade houve um lugar mais propenso para se tratar os conflitos políticos do que o campo de batalha<sup>132</sup>.

A partir do momento em que a palavra Liberdade passou a desaparecer no vocabulário dos revolucionários, a violência tomou conta de seu sistema político, fazendo com que as Revoluções se transformassem em prolongamentos das Guerras. Assim, Arendt comenta que a política do século XX, por ser constituída a partir dos resultados práticos do processo revolucionário, passaria a conviver constantemente com o medo de uma eterna *ameaça de aniquilação total pela guerra e com a esperança de emancipação de toda a humanidade por meio da revolução*<sup>133</sup>.

Ou seja, de forma paradoxal, tanto o medo da guerra e a esperança da revolução encontram na brutalidade o seu algoz e a sua própria salvação, fazendo com

---

<sup>130</sup> ARENDT, 2010, p. 212.

<sup>131</sup> HOBSBAWM, 1985, p. 202.

<sup>132</sup> ARENDT, 1969, p. 94.

<sup>133</sup> ARENDT, 2011, p. 35.

que a validade das ações políticas seja ditada pelo nível de sua violência. Nesse sentido, ambas se mostram ideias que desconsideram a pluralidade de opiniões de uma comunidade e a imprevisibilidade que as ações dos cidadãos podem despertar na esfera pública. Por isso, por não considerar a participação popular como princípio norteador, ambas ideias se apresentam incapazes de promover um novo corpo para a política, visto que nenhuma utiliza suas justificações pautadas na liberdade pública.

Por outro lado, quando Arendt afirma que a violência é elemento constitutivo tanto das guerras quanto das revoluções, não se pode compreender que ela busca generalizar os dois fenômenos como exclusivamente violentos. Ela mesma iria afirmar que *é certo que nem mesmo as guerras, e muito menos as revoluções, são sempre marcadas inteiramente pela violência*<sup>134</sup>. Nesse sentido, a violência na qual Arendt faz referência diz respeito não ao derramamento de sangue, mas a forma como a esfera pública é formada a partir do silêncio, isto é, a política embasada na violência é incapaz de ser manifestada através da fala, pois na ação violenta a fala é simplesmente inútil<sup>135</sup>.

Para Arendt:

*Portanto, uma teoria da guerra, ou uma teoria da revolução, apenas pode tratar da justificção da violência, já que essa justificção constitui a sua limitação política; se, por outro lado, chegar-se a uma glorificação ou justificção da violência como tal, isso não seria mais política, mas antipolítica.*

(ARENDR, 2011, p. 16)

Toda via, como a política acontece entre os homens, a pensadora considera que a esfera pública sempre aparece em sua potencialidade, entretanto, para fazê-la perdurar seria necessário a substituição da violência e da coação política pelo poder dos acordos humanos. Nesse sentido, o pensamento de Arendt parece recorrer a uma ingenuidade ao conceber as soluções da política através de uma superação utópica, na qual foi mal formulada na antiguidade e nunca experimentada na modernidade. Afinal, se não for através da violência como seria possível fazer essa reformulação na esfera pública? E, principalmente, como transpor a estrutura política da violência, instaurando uma política dos acordos, sendo que essa sempre se mostra como um meio infundável?

---

<sup>134</sup> ARENDR, 2011, p.15.

<sup>135</sup> ARENDR, 2010, p. 215

Na verdade, Arendt não responde categoricamente quais seriam as possíveis soluções para esses problemas políticos, mas, sobretudo, a pensadora em sua obra: *Crises da República* nos fornece algumas pistas de como esse debate pode ser compreendido por outro viés, tentando encontrar uma outra saída perante as duas mais comuns soluções à esse problema político, isto é, ou se utiliza da violência como forma de luta contra o Estado opressor, ou se submete à violência tentando se adaptar aos seus moldes. Contudo, a seguir, tentarei mostrar como o pensamento de Arendt não se mostre de maneira ingênua, mas, se apresenta a partir de uma outra interpretação do problema, talvez, nos fornecendo novas possibilidades para se pensar esse embate teórico.

### **3.2 - O PODER E A VIOLÊNCIA NA AÇÃO POLÍTICA**

O que permite a violência se instaurar no debate político é a ausência de poder. Para Arendt, o poder é o que mantém a existência da esfera pública, pois sua experimentação apenas se dá no espaço potencial das aparências, entre os humanos que agem e falam. Enquanto a força é a qualidade daqueles que agem de maneira isolada, o poder é fundado na ocasião em que os indivíduos agem em conjunto, desaparecendo no exato momento em que esses deixarem de existir. Para ela, o único fator que indispensável para a geração de poder é a convivência entre os homens, mostrando como o poder requer a condição humana da pluralidade<sup>136</sup>.

Nesse sentido, o único elemento que pode extinguir com o poder na esfera pública é a violência. Entretanto, a violência só pode acabar com o poder e nunca o substituir, quando isso ocorre, há o desaparecimento imediato da esfera pública e a instauração de uma tirania como forma de governo. Quando a tirania surge, segundo Arendt, apenas duas saídas parecem se apresentar diante da comunidade, isto é, lutar heroicamente através de um confronto de forças, ou se resignar, como fizeram os estoicos, diante da irresistível autoridade do tirano.

A violência, diferente do poder, necessita sempre de implementos para ser considerada viável, pois a violência é sempre compreendida enquanto um meio para alcançar um determinado fim. Por outro lado, apenas o poder consegue ser um fim em si

---

<sup>136</sup> ARENDT, 2010, p. 213.

mesmo, pois, para Arendt, como a política é eterna, se fazendo presente desde que exista seres humanos vivendo em comunidade, o poder surge apenas no “falar-uns-com-os-outros” [*Miteinander-Reden*]<sup>137</sup>. Para ela, desde que exista comunicação entre as pessoas, a política surge em sua potencialidade.

Nesse sentido, o professor André Duarte nos mostra que, por causa dessa noção comunicativa e coletiva, ao contrário da violência, o poder pode ser dividido e reduzido, mas nunca eliminado, visto que, o que causa o esgotamento das fontes de poder é a coerção advinda da violência. Dessa maneira, entende-se que Arendt compreende a tirania como a forma de governo mais impotente para se governar o Estado, visto que se sua proposição fundamental é a necessidade da utilização constante da força e da violência<sup>138</sup>.

Quando as palavras não são empregadas para ocultar intenções, mas para revelar realidades, encontramos o predomínio do poder. Nesse sentido, como esse poder advém exclusivamente das palavras e dos atos humanos em sua coletividade, para ela, ao passo em que as sociedades adquirem novas ações e novos discursos, a política exige que sua sustentação deva ser constantemente atualizada através das promessas. Isto é, o poder só consegue perdurar no tempo se esse tiver uma continua renovação, a partir de acordos frágeis e temporais<sup>139</sup>. Como atestam as palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*, o poder é algo totalmente distinto de violência, pois se apresenta como potência a partir da possibilidade de se firmar pactos e acordos.

Assim, Arendt concebe a ideia de que a liberdade de participação só pode prevalecer na esfera pública se a violência do isolamento popular for substituída por um espaço de poder. Por essa interpretação, a pensadora seria rotulada por alguns filósofos posteriores enquanto uma teórica política utópica, visto que se de fato toda política, na história humana, foi constituída a partir da violência, como bem entendia Hobbes, apostar em uma superação dessa condição, se mostraria mais do que uma teoria idealizada, mas, sobretudo, contraditória.

Assim, segundo Jürgen Habermas e Seyla Benhabib<sup>140</sup>, um dos principais erros argumentativos que podemos encontrar na reflexão política de Arendt é a rigidez

---

<sup>137</sup> ARENDT, 2009b, p.39.

<sup>138</sup> DUARTE, 2016, p. 16,

<sup>139</sup> ARENDT, 2009b, p. 201.

<sup>140</sup> DUARTE, 2016, p. 13.

em que seus conceitos adquirem quando ela tenta delimitar o que seria a dignidade da política. Para eles, como Arendt se inspira no modelo político das *polis* gregas, suas interpretações conceituais se mostrariam defasadas perante a política contemporânea.

Por esse mesmo viés, se fizermos o caminho inverso, e não retirar a violência da política, mas ao compreendermos a pluralidade enquanto uma *condition per quan* das atividades políticas, então deveríamos considerar que a vida em comunidade implicaria em convívio de pessoas diferentes, com opiniões e percepções da realidade objetivamente distintas, nas quais frequentemente entrariam em conflitos de opiniões, podendo ou não utilizar da própria violência como principal mecanismo político. Por isso, se afirmamos que a política é uma atividade plural, portanto, conflituosa em si, como seria possível superar a violência inerente desse processo, admitindo um estado no qual apenas existiria acordos e consensos?

Desse modo, a respeito dessa distinção que Arendt propõe das relações de poder e de violência, percebemos não só tensões entre ambos os conceitos no que se refere a possibilidade da retirada da violência da política, mas, principalmente, naquilo que a pensadora compreende por consenso. Ora, se esses acordos firmados entre os seres humanos são frágeis e transitórios, como seria possível a criação de uma legislação totalizante, ou medida pública que beneficiasse todos os membros da comunidade, eliminando os interesses pessoais e os desacordos da política? Ou seja, se o conflito e a violência sempre aparecem enquanto potencialidades políticas, como considerar esse fator como algo fora ao âmbito da esfera pública? E como compreender uma política em que violência não exista, na qual apenas reine a tranquilidade do poder popular?

Na verdade, para responder tais questionamentos é necessário compreender alguns pressupostos que Arendt determina em seus argumentos políticos. Inicialmente, Duarte nos mostra que Arendt, quando rejeita a violência das atividades políticas, ela não o faz por idealizar uma política sem violência, mas a compreende enquanto um fenômeno estritamente marginal. Ou seja, a violência, por ser situada às margens da política, não se encontra localizada no centro da esfera pública, porém, por exatamente se encontrar nas margens, *a violência mantém com a política uma relação fronteira, sendo impossível pensar a política e a violência sem mantê-las relacionadas entre si*<sup>141</sup>.

Assim, Duarte comenta que, ao compreendermos em que sentido Arendt tenta desvincular as relações de poder e as relações de violência dentro da esfera pública, o

---

<sup>141</sup> DUARTE, 2016, p.14.

poder e violência são formulados em termos de uma relação inversamente proporcional, e não como separação irreduzível de dois fenômenos alheios e desconectados. Dessa forma, Duarte mostra que o pensamento da autora não poderia se encaixar em uma concepção utópica, visto que Arendt recusa uma política pautada pela violência da mesma forma que repudia o modelo de uma comunidade política plenamente pacificada e purificada de qualquer conflito<sup>142</sup>.

Portanto, divergindo do que compreende Habermas, quando afirma que Arendt *constrói dicotomias conceituais rígidas entre 'público' e 'privado'*<sup>143</sup>, não compatíveis com as políticas atuais, ou Benhabib, quando argumenta que a pensadora utiliza conceitos que buscam um *essencialismo fenomenológico*<sup>144</sup>, tornando suas ideais em interpretações problemáticas para o dinamismo da política contemporânea, Duarte comenta que Arendt, quando conceitua poder e violência, não concebe a existência de um cenário político antagônico, ou ideal, no qual fosse possível uma total superação de um pelo outro, instaurando uma política apenas pautada pela violência ou apenas pautada pelo poder. Para ela, *nada (...) é mais comum que a combinação de violência e poder, nada menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, deste modo, extrema*<sup>145</sup>.

Assim, quando Arendt recusa a violência como forma de fazer política, tanto se for oriunda das guerras como das revoluções, ela não o faz por acreditar que seria possível a construção de uma esfera pública sem a utilização da violência, mas, por compreender que mesmo em governos violentos é possível o nascimento de um poder coletivo, a pensadora não descarta a total supressão de um pelo outro. O que de fato Arendt pretende afirmar com essa divisão conceitual é o fato de que a ação política só consegue ser originada por um desses dois elementos, pois o poder e a violência são forças que não podem coexistir concomitantemente no mesmo ato público.

Dessa maneira, a pensadora afirma que enquanto o poder estiver sendo utilizado, a violência estará ausente e vice-versa, por isso, apesar de compreendermos que a violência pode ter sua legitimidade, visto sua capacidade em derrubar governos tirânicos, Arendt compreende que a essa nunca pode ser a total solução para os problemas políticos, pois, enquanto a violência obriga os cidadãos à um determinado ordenamento,

---

<sup>142</sup> DUARTE, 2016, p. 16.

<sup>143</sup> HABERMAS apud DUARTE 2016, p. 13.

<sup>144</sup> BENHABIB apud DUARTE, 2016, p. 14.

<sup>145</sup> ARENDT, 1994, p.46/47.

o poder tem a função de proporcionar consentimentos e apoio. Assim, em situações políticas de emergência, Arendt se mostra a favor da utilização da força, mas sobre a construção de um corpo político, a pensadora defenderia necessidade da participação popular dentro do processo decisório<sup>146</sup>. Assim, Duarte explica:

*Enquanto a violência é inquestionável, resultando na obediência imediata, a obediência política é mediada discursivamente pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que confere legitimidade ao poder constituído.*

(DUARTE, 2016, p. 18)

Para Arendt, a grande dificuldade dos teóricos modernos, tanto da direita como da esquerda, em compreender o papel oculto da violência nas democracias recém fundadas se constituía na percepção mútua de que a violência poderia ser utilizada enquanto uma manifestação de poder válido, no qual, a partir da implementação de uma força irresistível, seria possível tomar o comando do governo, alcançando, conseqüentemente, a obediência do coletivo de cidadãos. Entretanto, segundo a pensadora, apesar da violência conseguir coagir a comunidade, diminuindo e limitando da participação pública, o poder apenas pode se encontrar no apoio que a população fornece ao governante, legitimando, dessa forma, as suas deliberações<sup>147</sup>.

Por essa visão, podemos perceber que mesmo se um tirano adquirir o monopólio da violência, isso não garante que ele possua o monopólio do poder, pois, o poder nunca pode ser de alguém, na medida em que sua existência só se mostra possível enquanto potência, nunca adquirindo a mesma materialidade prática que a violência. Por isso, quando Arendt defende a implementação de um poder na esfera pública, em detrimento da violência, sua análise se afasta de qualquer solução utilitarista, visto que sua resposta não considera promover uma finalidade para a política, pois essa recorreria na própria violência como fonte de ação, mas compreende a necessidade de despertar espaços de poder dentro da esfera pública, independente do grau de violência que suas instituições apresentem. Assim, Arendt afirma:

---

<sup>146</sup> ARENDT, 1969, p. 202.

<sup>147</sup> RUBIANO, 2016, p. 47.

*E posto que o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado, a questão ordinária “qual é o fim [finalidade] do governo?” também não faz muito sentido. A resposta será redundante – possibilitar que os homens vivam em comum – ou perigosamente utópica – promover a felicidade ou concretizar a sociedade sem classes ou qualquer outro ideal não político, o qual, se tentado com perseverança, só pode acabar em alguma forma de tirania*

(ARENDR, 2011, p. 69)

Como dito anteriormente, o poder reside no espaço da aparência, na qual a pluralidade e a diversidade se encontram no centro das tomadas de decisões. Por isso, para Arendt, apenas nesse espaço seria possível encontrar a legitimidade do poder, pois, como bem aprendemos com o processo revolucionário, se um governante ou alguma instituição do Estado perder o apoio popular, essa passa, imediatamente, a perder o seu poder perante a população. Nesse sentido, a pensadora comenta que a maneira mais eficaz em despertar um espaço de poder diante da obediência violenta e silenciosa que a política moderna consolidara, exigiria a perda da legitimidade do governo, por isso, a pensadora aponta não a oposição ao governo ou a dissidência de participação da esfera pública como ações que criam um espaço de poder, mas, sobretudo, compreende a resistência política enquanto a única, ou mais eficaz, ação política.

Para Arendt, a oposição e a dissidência, por admitirem a legitimidade do governo e, conseqüentemente, de sua violência institucional como pressupostos de suas ações, são incapazes de promover medidas contra o esvaziamento da esfera pública. As duas, por se apresentarem enquanto forças contrárias aos ditames do governo, admitem uma espécie de assentimento em relação ao próprio governo, assim, partindo do direito de divergir, ambas posições políticas se mostram incapazes de criar um espaço de poder, visto que suas legitimidades dependem, concomitantemente, da legitimidade do governante. Entretanto, de modo distinto, a resistência política se apresenta mais do que uma recusa à uma lei, ou algo proposto pelo governo, mas se estabelece em um mecanismo que visa retirar a legitimidade e apoio popular do governo, o tornando impotente para agir<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> RUBIANO, 2016, p. 48.

Quando os canais destinados a promover um espaço de poder se encontram ausentes, Arendt indica a desobediência civil como uma das ferramentas mais eficazes em promover uma resistência política sem a utilização da violência. Para ela, essa ação política, por se estabelecer fora do domínio das instituições do sistema político vigente além de ultrapassar os limites das instituições, e, por isso, sendo capaz de retirar a legitimidade do governante, ela também se mostra coerente com os ideais de liberdade pública, visto que sua consolidação exige a associação dos cidadãos em prol de uma necessidade coletiva.

Contudo, mesmo reconhecendo a potencialidade política que a desobediência civil, há de fazer ressalvas e questionamentos sobre o seu caráter político. Nesse sentido, duas perguntas são necessárias para compreendermos melhor o que Arendt propõe quando aponta a resistência da desobediência civil como exemplo de uma ação coletiva eficaz. Isto é, em primeiro lugar, se a resistência pode ser tida como um exemplo de ação política que funda um espaço de poder, como transformar esses princípios da desobediência civil em elementos constantes dentro da esfera pública e do sistema político? Por outro lado, se de fato for possível criar um mecanismo de participação popular, apesar da centralidade de poder e do isolamento das opiniões públicas, como fazer que esses meios não sejam tomados pelo sentimento de massa, excluindo, por conseguinte, os interesses dos cidadãos comuns e de grupos minoritários?

### **3.3 - A PARTICIPAÇÃO POPULAR E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL**

Para Arendt, A importância da resistência foi inicialmente percebida no início da República norte-americana a partir da associação voluntária dos colonos, nos quais perseguiram um objetivo em comum. Segundo Starling, os colonos do Novo Mundo, insatisfeitos com o nível de participação política que a metrópole impunha sobre eles, passaram a afirmar que nenhuma lei poderia ser aprovada se não tiver o consentimento do povo, em que, naquele período, já se organizavam em assembleias e debatiam em conjunto. Assim, a partir do momento em que os ingleses decidiram utilizar a violência como forma de reprimir as contestações americanas, *as ações de resistência coordenada pelas associações se multiplicaram em toda a área colonial norte-americana entre 1765*

e 1776<sup>149</sup>, no qual, aos poucos, a autoridade e o poder das instituições inglesas passaram a ruir, permitindo aos colonos a oportunidade de fundar um corpo político que garantisse a liberdade e participação popular.

A associação foi para os colonos uma ação quase que necessária, tendo em vista os inúmeros abusos e arbitrariedade que o corpo político americano estava suscetível. Por essa perspectiva, é necessário diferenciar a desobediência civil que é praticada por um determinado número de pessoas com identidade de interesses, daquela desobediência que ocorre de forma indireta, praticada de forma individual por aqueles que Arendt denomina de Freedom Riders. Para ela, no segundo caso, o objetor de consciência viola uma lei específica apenas para testar a sua constitucionalidade, sendo visto apenas enquanto uma atitude excêntrica, mas nunca política, diferente dos contestadores civis, nos quais se apresentam enquanto minorias organizadas, delimitadas por opiniões e interesses comuns, que mesmo sabendo que suas reivindicações sobre o governo podem não receber apoio da maioria, ainda acredita que suas razões são suficientemente válidas para discordar e divergir de um ordenamento legal.

Nesse sentido, compreendemos como Arendt mantém um contexto estritamente político para as ações de resistência, descartando a possibilidade de uma desobediência promovida por qualquer indivíduo e por qualquer motivo de modo isolado, mostrando como a resistência deve possuir o caráter coletivo para ser considerada válida. Por esse motivo, a pensadora apresenta os casos de Sócrates e de Henry David Thoreau enquanto exemplos de indivíduos que divergia do ordenamento legal de seus respectivos Estados, no quais, apesar de se voltarem contra a autoridade do corpo político, não produzem uma ação política, visto a individualidade e isolamento de seus atos.

Sobre Sócrates, a pensadora entenderia que o texto decisivo para percebermos os reais motivos da ação do grande filósofo de Antiguidade é Critão. Nele, Sócrates em nenhum momento em seu julgamento contesta as leis da polis em si, mostrando como a sua desavença não era em relação as leis de Atenas, mas especificamente aos juízes e ao seu próprio julgamento. Isso é percebido quando Platão descreve que Sócrates conhecia bem as leis da época, sabendo, inclusive que possuía penas alternativas que implicaria em sua morte. Entretanto, no livro, quando o filósofo conversa com Critão, deixa claro que sua escolha foi decidida para honrar as suas próprias palavras, visto que se tivesse fugido, teria ratificado o argumento dos juízes se contradizendo, fazendo com que o veredicto

---

<sup>149</sup> STARLING, 2013, p. 244

sobre ele fosse compreendido como justo. Assim, Sócrates toma a atitude de preferir a morte, não enquanto uma ação de resistência política contra os ditames da polis, mas como uma escolha moral, uma espécie de pagamento de honra, na qual o cavalheiro que perde prefere pagar com a própria vida, pois, em caso contrário, não poderia mais conviver consigo mesmo<sup>150</sup>.

No caso de Thoreau, de modo distinto e, com certeza, muito menos dramático, a pensadora comentaria que de fato a sua contestação foi contra a própria lei e das injustiças que elas geravam, por isso, no famoso ensaio intitulado “A Desobediência Civil”, apesar de Thoreau não utilizar argumentos estritamente morais para defender seu ponto de vista, mas utiliza argumentos de sua consciência individual, trazendo a luz a ideia de que os homens não vieram ao mundo para *torná-lo um bom lugar para morar, mas para morar nele seja bom ou mau*<sup>151</sup>. Assim, para Thoreau, se o lugar em que se vive comete erros em sua legislação ao ponto de te obrigar a compactuar com tais injustiças, nessa ocasião, o pensador afirma: viole a lei.

Dessa maneira, percebe-se que tanto as atitudes de Sócrates como as de Thoreau, por utilizarem apenas as regras de suas consciências, dependiam unicamente de seus interesses individuais, fornecendo assim um duplo problema político. Primeiramente porque tais ações não podem ser generalizadas, visto que sua validade só foi possível graças ao seu caráter subjetivo. Por isso, aqueles que desobedecem a uma lei de modo individual, admite as consequências punitivas de seus atos como válidas, fazendo com que sua atitude não chegue a ser o que entendemos enquanto uma ação política, mas, sobretudo, uma ação da consciência.

Em segundo lugar, apontado por Arendt enquanto a questão mais problemática, se encontra na ideia de que o homem quando age, só o faz porque possui interesse nele mesmo, Nesse sentido, por acreditarem que os homens possuem a inata capacidade de distinguir corretamente aquilo que é uma ação boa de uma ação errada, transformam o de uma comunidade de bons cidadãos para um corpo político homens bons<sup>152</sup>.

A ações da consciência, desde suas primeiras percepções, a partir da relação que a filosofia cristã promoveu entre a voz de Deus e a voz de nossa consciência, as ações

---

<sup>150</sup> ARENDT, 1969, p. 57.

<sup>151</sup> ARENDT, 1969, p. 58.

<sup>152</sup> ARENDT, 1969, p. 61.

dos indivíduos passaram a ser compreendidas enquanto ações morais, nas quais só era corretas quando essas fossem guiadas pela Lei Divina<sup>153</sup>. Assim, com o fim da Idade Média e o início do processo de secularização da Modernidade, a crise de autoridade política experimentada principalmente pelos revolucionários profissionais, refletiu em uma crise da autoridade jurídica do Estado, tornando a desobediência civil e criminosa em ações cada mais comuns no cotidiano social, nas quais os marxistas convencionaram chamar de “situação revolucionária”, mas que quase nunca se transforma em revolução<sup>154</sup>.

A contestação as leis é elemento constante nos Estados modernos, contudo, sua maior expressão se apresenta na desobediência criminosa, na qual o contraventor age de modo isolado, buscando como resultado final de sua ação os seus próprios interesses. Sobre essas atitudes, compreende-se que as entidades responsáveis em manter a lei se mostram extremamente incapazes de fazer valer a legislação em relação a elas, tornando insignificante o poder de intimidação da lei. Entretanto, se essas entidades fossem eficientes ao ponto de conseguir esclarecer ao menos 60% dos crimes que ocorrem, haveria uma desastrosa sobrecarga nas cortes de justiça e no já lotado sistema carcerário, mostrando como que a contestação e o desprezo pela autoridade se mostram enraizadas no nosso tempo<sup>155</sup>.

Nesse sentido, por mais que algumas correntes jurídica tentem interpretar todo ato de desobediência enquanto uma ação criminosa, Arendt ressalta o caráter especial que a contestação civil possui em decorrência de um simples delito. Por mais que compreendamos que a desobediência civil atraia elementos criminosos, principalmente a partir de grupos mais radicais, é necessário distinguir as duas ações, visto que os crimes são tão perigosos para a sociedade quanto mais qualquer movimento político. Por isso, diferente do crime, que evita os olhos do público, tentando ocultar as suas ações, a desobediência civil, além de aparecer quando um número significativo de cidadãos se convence de algo que de interesse coletivo, também exige que essas suas ações sejam percebidas por todos, principalmente pelas instituições que se pretende contestar<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> ARENDT, 1969, p. 62.

<sup>154</sup> ARENDT, 1969, p. 64.

<sup>155</sup> ARENDT, 1969, 66.

<sup>156</sup> ARENDT, 1969, 69.

Por essa razão, a desobediência civil, diferentemente das revoluções, não utiliza a violência como uma ação possível. Apesar do contestador civil e o revolucionário compartilharem o desejo de mudança da estrutura política, as mudanças que a desobediência pretende alcançar, consegue ser incorporada pelo corpo político sem a necessidade de sua total destruição, evitando, dessa forma, uma constante disputa de forças, tendo como consequência o aumento da instabilidade política e, conseqüentemente, a possibilidade de uma tirania surgir<sup>157</sup>.

Compreende-se que o desejo de mudança e a necessidade de estabilidade são duas forças antagônicas que sempre se mostraram presentes na civilização humana, entretanto, nenhum artefato, criado pelas mãos humanas conseguiu conciliar esses dois elementos, proporcionando um ambiente que prevalecesse a estabilidade em detrimento dos mecanismos de mudança política. Segundo Arendt, entre os fatores utilizados para estabilizar o corpo político encontramos *em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo*<sup>158</sup>, nos quais, por serem mais duradouros do que as tradições e costumes, se mostram inevitavelmente como forças repressivas em um mundo onde as mudanças se apresentam cada vez mais aceleradas.

A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal. Nesse sentido, Arendt compreende que a questão de compatibilizar a desobediência civil com as leis é uma medida de grande importância para desenvolver espaços de poder no corpo político, podendo determinar *se as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução*<sup>159</sup>. Por essa perspectiva, na tentativa de encontrar um conceito de lei que fosse compatível com as constantes mudanças, a pensadora comenta como o consentimento e a associação voluntária dos cidadãos devem ser pré-requisitos para alcançar a liberdade pública.

Para Arendt, o primeiro passo para compreender tal compatibilização seria, assim como propunha Eugene Rostow, considerar que o compromisso do cidadão com a lei deve ser estabelecido a partir de uma sociedade de consentimentos. Contudo, segundo a autora, os Estados modernos, influenciados pela teoria contratualista de formação social, interpretaria a constituição de leis enquanto um compromisso moral do cidadão,

---

<sup>157</sup> ARENDT, 1969, p. 71.

<sup>158</sup> ARENDT, 1969, p. 72.

<sup>159</sup> ARENDT, 1969, p. 74.

no qual, por submeter a sua fundação legal à uma origem fictícia de consentimento, forneceria ao senso comum a percepção de que os cidadãos possuem um compromisso político em obedecer a maioria, os obrigando, ao mesmo tempo, a obedecer as leis não porque uma vontade alheia os intimidaria a isso, mas porque, na democracia, a vontade da maioria é também a minha vontade, fazendo com que os cidadãos fossem vistos por conflito original de serem constantemente senhores e escravos de si mesmos<sup>160</sup>.

*Os Estados Unidos devem sua origem à Revolução Americana, que trazia dentro de si um novo conceito de lei nunca completamente enunciado, que não era resultado de teorias, mas fora formado pelas extraordinárias experiências dos primeiros colonos. Seria um evento do maior significado encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil – tão importante, talvez, quanto a descoberta, há quase duzentos anos, da constitutio libertatis.*

(ARENDDT, 1969, p. 75)

Uma lei possuir consentimento significaria para os teóricos do Contrato Social que a participação voluntária foi assumida por todos os cidadãos. Entretanto, para Arendt, é mais do que obvio que atingir tal nível de acordo com os padrões políticos modernos é fruto de uma teoria considerada ficção, não só por causa de sua dificuldade numérica, mas, principalmente, porque o desacordo é elemento fundamental das democracias. Assim, a pensadora afirma que diferente do consentimento fictício dos contratos sociais, o consentimento tácito é aquele acordo que considera o direito de divergência, na qual compreende que um cidadão, por ter o direito de divergir e, opta por não o fazer, entra, conseqüentemente, em consentimento com a maioria<sup>161</sup>.

Para Arendt, dois fatores são conhecidos na relação entre as leis e as mudanças que prejudicam as coexistem de ambas de modo simultâneo, a primeira é que as leis só podem estabilizar mudanças já ocorridas, mas nunca a mudança em si, sendo essa sempre resultado de uma ação extralegal; a segunda diz respeito ao caráter parcial do sistema jurídico, no qual, mesmo reconhecendo o caráter legítimo de uma contestação,

---

<sup>160</sup> ARENDT, 1969, p. 76.

<sup>161</sup> ARENDT, 1969, p. 79.

pode escolher deliberar sobre ela ou não, transformando a sua suposta neutralidade em uma questão de opinião pública<sup>162</sup>.

Nesse sentido, parece que o melhor remédio para a moderna crise de autoridade jurídica e para a básica falha da revisão judicial é o estabelecimento da desobediência civil nas instituições estatais. Assim, apesar de apenas a constituição norte-americana ter incorporado essa visão em suas leis, Arendt comenta que a Primeira Emenda, por mais que previa a livre associação de cidadãos enquanto mecanismo legal, na prática, apenas defendia a liberdade de expressão e de imprensa<sup>163</sup>. Dessa forma, mesmo com o acaso americano, a pensadora compreende que em nenhum Estado que adquiriu estabilidade administrativa conseguiu dar conta do problema das divergências e pluralidades de opiniões dentro do corpo político.

Sobre esse assunto, ainda na tentativa de encontrar uma experiência política moderna que conseguisse incorporar a liberdade pública de participação dos cidadãos no processo decisório do Estado, Arendt irá recorrer ao que ela chamaria de o tesouro perdido da revoluções, isto é, quando na Comuna de Paris (1871), os revolucionários franceses descobriram que a melhor organização do corpo político seria através de um sistema de conselhos. Portanto, analisar quais são os elementos que a pensadora aponta na curta experiência socialista francesa como exemplos a serem seguidos, nas quais passaram despercebidos por todas as demais tentativas de criação de um espaço de debates e ações em detrimento do silêncio trazido pela violência e autoritarismo das instituições modernas.

### **3.4 – A PARTICIPAÇÃO POPULAR E O SISTEMA DE CONSELHOS (O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES)**

O que Arendt chama de sistema de conselhos, segundo Starling, surgiu nas terras do Novo Mundo, a partir da resistência coordenada dos colonos contra as políticas exploratórias inglesas. Assim, diversos grupos sociais passaram a se associar de forma

---

<sup>162</sup> Sobre esse fator, Arendt comenta sobre o projeto de lei que foi aprovado em Massachusetts obrigando a se testar o grau de legalidade da Guerra do Vietnã que a Corte Suprema norte-americana simplesmente recusou-se a deliberar (ARENDR, 1969, p. 73).

<sup>163</sup> ARENDR, 1969, p. 74.

voluntaria por meio de petições e declarações, nas quais tinha como finalidade construir um espaço de poder onde a voz dos cidadãos fosse ouvida. Entretanto, os pais fundadores da república americana, com exceção de Jefferson, passaram a ficar mais preocupados com a estabilidade administrativa do Estado do que com a institucionalização de centros de poder que forneceriam os mecanismos para efetivar a participar popular.

Por isso, em uma tentativa de constituir uma opinião unanime e unificadora para o Estado, os revolucionários americanos compreenderiam que a instauração de uma democracia representativa seria muita mais do que um excelente recurso técnico para governar populações numerosas, mas sobretudo, para constituir um Estado no qual a participação popular fosse limitada, fazendo com que as instituições políticas fossem interpretadas como órgãos de purificação das opiniões, por isso, para se alcançar opiniões mais refinadas para o corpo político, seria necessária a diminuição da liberdade pública. Assim, apesar de reiterar o gosto pela liberdade pública, os pais fundadores acabam por retirar a participação popular da esfera pública, entendendo que dessa maneira evitariam as temidas confusões e volatilidades dos interesses dispersos das multidões.

Divergindo de tal posicionamento, Jefferson seria o único fundador a defender a participação coletiva, principalmente aquela organizada por um sistema distrital, na qual entregava aos cidadãos a capacidade de deliberarem sobre as suas questões de modo cotidiano e não periódico como nas eleições partidárias<sup>164</sup>. Para ele, haviam grandes diferenças entre o engajamento popular antes e depois do período revolucionário, por isso, *o sistema distrital seria o fundamento de uma vida republicana consistente capaz de evitar tanto o despotismo eletivo quanto uma tirania da maioria*<sup>165</sup>. Nesse sentido, segundo Arendt:

*As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sobra de dúvidas, muito pequenas, pois só tem lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mas do que eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões*

---

<sup>164</sup> ARENDT, 2011, p. 315.

<sup>165</sup> RUBIANO, 2016, p. 219.

Não obstante, Arendt comenta que, apesar do relativo sucesso da Revolução Americana e o incontestável fracasso da Revolução Francesa, a ausência de instituições políticas bem organizadas no processo revolucionário do Velho Mundo, fez com que as 48 seções da Comuna de Paris de 1793 estabelecesse a eleição de delegados para as Assembleia Nacional. Além do fortalecimento de associações, a comuna também criaria clubes e sociedades populares, nas quais ratificavam os espaços de participação popular e incentivavam o debate a respeito de assunto comuns. Assim, com o intuito de influenciar o debate público, instituições como o clube Bretão e os grupos dos *sans-cullotes*, conseguiram se organizar de modo espontâneo, fazendo com que este sistema se propagasse por toda a França na forma de sociedades revolucionárias organizadas<sup>166</sup>.

Entretanto, apesar da rápida proliferação do sistema de conselhos e de sua eficiência em fundar a liberdade pública dentro da esfera pública, Arendt nos lembra que no próprio ano de 1793, o próprio Robespierre, que se julgava um dos grandes protetores da liberdade e igualdade, defendendo as sociedades populares em 1791, assim que se tornou chefe do governo, dois anos depois, passaria a combater tais organizações, reafirmando que a liberdade era um valor que deveria ser concebida apenas em sua característica privada, sendo incompatível com as decisões dos assuntos públicos. Desse modo, influenciados pelas teses de Rousseau, o governo francês, com apoio dos jacobinos, compreendias que a discordância deveria ser eliminada do governo, em busca da tão sonhada vontade geral<sup>167</sup>.

Por essa perspectiva, utilizando a Revolução Francesa como inspiração política, os revolucionários russos, tanto em 1905 quanto em 1917, também utilizaram os conselhos para organizar seus soldados, operários e camponeses, nos quais, em pouco tempo, articularam-se para formar órgãos de conselho regionais e nacionais. Segundo Arendt, o sistema de conselhos soviéticos ficavam responsáveis pelos aspectos políticos da revolução, principalmente no tocante as questões sociais, por isso, por estabelecer longos processos de trocas de opiniões e deliberações ampliadas, essas instituições fizeram surgir

---

<sup>166</sup> ARENDR, 2011, p. 310.

<sup>167</sup> ARENDR, 2011, p. 304.

na Rússia uma nova estrutura de poder, no qual irá, inclusive, se rebelar contra a ditadura do partido único criado por Lênin<sup>168</sup>.

Contudo, mesmo Lênin tendo elogiado a criatividade da população nas organizações populares da primeira etapa da Revolução Russa e apoiado as ações dos conselhos no começo das disputas revolucionárias de 1917, após a consolidação do poder na Rússia pelo seu partido, o estadista iria preferir seguir à risca a Revolução Francesa e o marxismo ortodoxo, no qual promoveria a ditadura do proletariado ao invés de incluir e conciliar a experiência dos órgãos de participação popular russo. Para Lênin, os conselhos civis eram instituições temporárias da revolução, nos quais deveriam ser extintos após a tomada completa da estrutura do Estado pelo partido Bolchevique, por isso, mesmo se mostrando simpático à ideia, o político passaria a atacar o sistema de conselho, pois, ao entender que apenas com a retirada da liberdade pública as medidas do governo revolucionário poderia ser mais eficazmente executadas, Lênin elimina o espírito público ao substituir a máquina do Estado pelo sistema de partidos<sup>169</sup>.

Como último exemplo, Arendt comenta da Revolução Húngara de 1956 contra o domínio russo da região, na qual se iniciaria a partir de passeatas pacíficas e protestos inofensivos de estudantes e ganharia força popular e caráter revolucionário após a ações repressivas da polícia. Assim, em menos de um dia as manifestações se transformam em um levante armado, onde, principalmente, trabalhadores, estudantes e soldados desertores passaram a exigir a libertação da Hungria do bloco da União Soviética. Desse modo, com o lema de Liberdade e Verdade, os revoltosos húngaros passaram a exigir maior participação nas decisões políticas, instaurando um conselho revolucionário responsável pelas questões políticas e um conselho dos trabalhadores responsáveis pelas decisões econômicas, sendo, posteriormente, desenvolvidos a partir da criação de conselhos de estudantes, escritores, operários, artista, entre outros.

Entretanto, de modo semelhante ao que ocorrera nos exemplos anteriores, os conselhos húngaros não iriam resistir muito tempo, sendo reprimido por três semanas de forma bastante dura pelo exército soviético, no qual se esforçaria violentamente em aniquilar o órgão visto por eles como o mais perigoso da Revolução Húngara, isto é, por compreenderem que a liberdade de ação era o elemento que mais impedia a dominação total do bloco soviético perante a Hungria, as forças armadas russas, ordenadas pelo

---

<sup>168</sup> RUBIANO, 2016, p. 221.

<sup>169</sup> RUBIANO, 2016, p. 222.

partido Bolchevique, primeiramente decidiram acabar com o conselho revolucionário, para depois aniquilar os conselhos operários e as organizações camponesas, tornando a Revolução Húngara em mais um caso onde o sistema de conselhos e a liberdade pública foram suprimidos pelo sistema de partido<sup>170</sup>.

Como exemplos dessa derrota, Arendt, além de nos mostrar como a Constituição Federal dos EUA preferiram favorecer a representação pública e o sistema de partidos em detrimento das ações políticas pautadas pelo sistema distrital de Jefferson ou, até mesmo, das Assembleias organizadas pelos colonos, a pensadora comenta que também, na França, o partido Jacobino perseguiu e eliminou as sociedades e clubes populares advindos da Comuna de Paris; além de pontar o caso da Rússia, onde o partido Bolchevique agia claramente contra a associação dos soviets, além de ajudar a massacrar os conselhos revolucionários na Hungria.

O grande motivo do desaparecimento dos conselhos perante o sistema partidário, Segundo Arendt, se deu a partir do momento em que a Questão Social e a Economia Política se apropriaram da esfera pública. Assim, as funções políticas dos representados e representantes se invertem, tornando os representantes partidários nos únicos agentes capazes de exercer uma ação política, enquanto que aos cidadãos se resignaram à uma função administrativa, na qual utilizaria o sistema eleitoral como uma forma de prestação de contas (*Accountability*), aprovando ou rejeitando os seus representantes, mas nunca participando efetivamente da política<sup>171</sup>

O sistema partidário obriga a população escolher sempre um programa de governo daqueles apresentados, mas não possibilita aos cidadãos tomar parte nos assuntos públicos. Por esse motivo, por afirmar que tal sistema restringe propositalmente o debate na esfera pública, Arendt compreende que a democracia moderna, surgida após o processo revolucionário, desenvolve nos Estados democráticos instituições que se estabeleceriam enquanto órgãos de promoção da violência, visto que o retirada da opinião popular da esfera pública, fez com que as decisões fossem concebidas de forma silêncios e transformou a relação entre representação partidária em uma relação entre vendedores e compradores<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> RUBIANO, 2016, p. 225/226.

<sup>171</sup> ARENDT, 2011, p. 342.

<sup>172</sup> RUBIANO, 2016, p. 229.

Segundo Arendt, a principal diferença entre o sistema partidário e o sistema de conselhos se dava a partir de dois aspectos distintos que ambos se fundamentavam, isto é: enquanto o primeiro se constituía na execução de um plano de governo previamente estabelecido, no qual não possuía a necessidade de ser aprovada por alguma discussão ou recebia qualquer desacordo inicial, o sistema de conselhos utilizava a construção de espaços de debates e de trocas de opiniões como formas de se alcançar uma deliberação em conjunto e, conseqüentemente, estabelecer a liberdade política e a participação popular como elementos centrais das ações do Estado.

Na verdade, era possível encontrar a representação como aspecto recorrente na política dos conselhos, entretanto, a pensadora comenta que as escolhas dos representantes nesse sistema não era determinada de modo vertical, onde esses não eram indicados para o cargo de cima para baixo, mas, como esses eram determinados a partir da escolha de um cidadão que se encontrava inserido no meio de outros indivíduos, os representantes dos conselhos eram eleitos de modo horizontal, na qual não existia nenhuma distinção clara entre a pessoa que foi escolhida das pessoas que o escolheram. Nesse sentido, segundo Rubiano, a representação horizontal vigorava o princípio de auto seleção, sendo que quem vota e quem se candidata estão igualmente comprometidos com o interesse coletivo<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> RUBIANO, 2016, p. 230.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arendt, utilizando uma historiografia dos conceitos, para promover uma profunda pesquisa na qual tenta buscar quais as interpretações o conceito de Liberdade foi experimentado em diversos momentos históricos, nos mostra que na maioria dos exemplos práticos, com exceção da Antiguidade grega, a palavra liberdade foi compreendida enquanto uma ação que diz respeito apenas as faculdades mentais ou volitivas dos indivíduos, em uma perspectiva estritamente particular em que rejeita a interpretação que aborda a liberdade a partir de sua vertente política, isto é, aquela que pressupõe que a pluralidade de ações e de opiniões são condições inerentes aos indivíduos que vivem em conjunto uns com outros.

Por essa perspectiva, o pensamento filosófico, desde suas mais antigas visões auxiliaria nessa interpretação de liberdade, fazendo com que desde Aristóteles a ideia de que os humanos são livres por que esses são *causa de si* ganharia notoriedade, sendo novamente percebido nas ideias romanas, incorporado pelo pensamento de Cícero, na qual, posteriormente, seria totalmente ressignificado pelo cristianismo ainda no final da antiguidade histórica. Desse modo, foi através do pensamento de Agostinho de Hipona que o livre arbítrio passou a guiar as compreensões filosóficas sobre o conceito de Liberdade, na qual, segundo Etienne Gilson estabeleceria de vez a vontade enquanto o único princípio da ação. Para ele:

*Uma vontade é livre em vários sentidos diferentes; mas ela o é antes de mais nada pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial. É o que os filósofos cristãos exprimem positivamente, identificando o livre arbítrio como vontade, ou melhor, como ato de escolher que a vontade exerce; porque quando ela escolhe, ela quer; é ela que quer, mas também poderia não querer.*

(GILSON, 1995, p. 372 – 373)

A partir dessa interpretação, Arendt entenderia que com o advento da Idade Média e do desenvolvimento do pensamento Cristão, o conceito de liberdade passaria a ser instituído por princípios puramente morais, nos quais, por entenderem que os seres humanos são responsáveis por suas ações e essas podem ter consequências boas e ruins,

a essência das ações humanas, então, deveria encontrar liberdade apenas nas ações boas, nas quais, apesar de serem regidas por um ordenamento específico, eram criadas a partir de uma autoridade religiosa.

Assim, mesmo após as inúmeras mudanças advindas da fim da Idade Média, a modernidade seria caracterizada por estar inserido em drástico processo de mundanidade das relações humanas, em que seria representado pela perda da força da fé e, conseqüentemente, pela perda da autoridade política. Contudo, no último capítulo de *A condição humana*, a pensadora comentaria que esse enfraquecimento da religião na era moderna – apesar de retirar o indivíduo de sua vida contemplativa, em que observava o mundo de forma externa a ele – não fez com que os pensadores modernos fossem arremessados de volta ao *mundo da vida*<sup>174</sup>, mas adquirissem refúgio na interioridade humana, tornando os assuntos filosóficos em longos debates epistemológicos.

Nesse sentido, os princípios divinos que conduziam o conceito de liberdade no período Medieval, passariam a ser substituídos por princípios racionais, nos quais, apesar de ainda possuírem certas semelhanças, principalmente em relação ao modo como ambas ainda atribuem a faculdade da vontade enquanto a única responsável por produzir as ações humanas, não compreendiam que a religiosidade devesse conduzir o debate moral sobre como alcançamos ações livres, mas os próprios indivíduos, a partir de seus próprios pensamentos, acessando as suas racionalidades interiores deveriam guiar as suas vontades de modo a produzir ações livres e morais. Não obstante, Kant afirmaria:

*A impossibilidade subjectiva de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um interesse que o homem possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um facto que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral.*

(KANT, 2005, p.112, grifo do autor)

Após o desenvolvimento do pensamento niilista e de outras vertentes de pensamentos anti-kantianos no decorrer dos séculos XIX e XX, a moralidade das ações

---

<sup>174</sup> “Termo introduzido por Husserl em *Krisis*, para designar ‘o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, do modo como se dão. primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em que sua validade se torna oscilante” (ABBAGNANO, 2007, p.339).

foi, aos poucos, sendo retirada do debate teórico, sendo substituídas por ideias fenomenológicas, existencialistas, entre outros. Entretanto, os princípios da vontade e da volição humana continuariam sendo o único objeto de análise dos pensadores que se debruçavam a estudar sobre as ações livres, nos quais, segundo Arendt, ainda insistiam em interpretar o conceito de Liberdade apenas a partir de sua visão individual, desconsiderando a liberdade em seu sentido político.

Sobre o problema entre a liberdade individual e a pública, a pensadora iria mostrar que essa não seria assunto dos primeiros teóricos políticos da modernidade. Por influência das teorias remanescentes da antiguidade romana e do cristianismo medieval, percebemos tanto em Maquiavel quanto em Hobbes a ideia política de que os indivíduos possuem uma natureza corrompida, por isso, a liberdade deveria ser substancialmente limitada, sendo função do Estado apenas resguardar a segurança de seus cidadãos. Assim, a partir das teses de John Locke, a liberdade seria percebida enquanto um fator essencial aos indivíduos, na qual, não a participação pública, mas a vida, a liberdade individual e a propriedade privada compreenderiam os três fatores cruciais de qualquer cidadão.

Para Arendt, apesar de Montesquieu ter sido um dos últimos pensadores a tentar encontrar uma natureza para os governos, ele seria um dos primeiros a compreender que o conceito de liberdade possui um duplo aspecto inerente, isto é, em seu *O Espírito das Leis*, o filósofo afirmaria que existem dois tipos de leis, as leis naturais que fazem referência as ações individuais dos seres humanos e as leis positivas que dizem respeito as ações em público que qualquer cidadão poderia produzir. Entretanto, como as leis naturais ainda se constituía em níveis superiores em relação as positivas, Arendt nos mostra como Montesquieu, assim como, posteriormente, Adam Smith, Stuart Mill, Benjamim Constant e Isaiah Berlin compreenderiam a esfera pública apenas enquanto uma união entre as vontades individuais, ainda desconsiderando, por ingenuidade ou de forma proposital, a participação e a liberdade pública.

Nesse sentido, Arendt recorre aos únicos eventos experimentados na modernidade que, finalmente, compreenderiam qual era o significado da política, no caso, quando os revolucionários entenderam que o sentido da política é a participação pública. Assim, a pensadora analisa as revoluções ocorridas tanto no Velho como no Novo Mundo, afim de investigar, utilizando relatos históricos, qual o sentido que a palavra liberdade foi utilizada para promover as mudanças políticas nas três maiores revoluções modernas e em que sentido essas conseguiram êxito na fundação de um novo e sólido corpo político. Isto é, a Revolução Gloriosa e sua ideia de reformulação de governo; a Americana e a

fundação a partir de uma constituição política duradoura; e a Francesa, na qual o uso da violência irrestrita a faria recorrer ao isolamento pública e centralidade política de uma tirania como única forma de estabilidade institucional.

Através de estudos de historiadores e, principalmente, dos próprios revolucionários, Arendt comenta como o gosto pela liberdade pública passou a ser elemento recorrente no processo de desmantelamento do Antigo Estado, entretanto, no momento de fundar um novo corpo para a política, os revolucionários<sup>175</sup>, com medo da instabilidade que a própria participação popular podia promover no corpo político, deixariam de lado o elemento que proporcionou as revoluções a característica de legitimidade e de poder, para uma constante implementação da violência como forma de recuperar a antiga autoridade política perdida a partir da prática de um Estado autoritário.

Destarte, após esse primeiro processo revolucionário, as ideias de liberdade pública seriam encontradas novamente nas teses de Marx a partir de sua teoria revolucionária da ditadura do proletariado. Contudo, como o filósofo não faz uma clara distinção entre o labor e o trabalho, não compreendendo com precisão a importância da pluralidade da ação para esfera pública, Arendt comentaria que Marx, ao usar a Revolução Francesa como ideário político, substituiriam a luta pela liberdade pública pela luta da libertação coletiva, por isso, ao invés de promover ações que aumentassem a participação dos cidadãos nas decisões políticas, o filósofo promoveria ações que libertassem os indivíduos da miséria e das necessidades de seus corpos, ou seja, uma liberdade que, apesar de ser justa, apenas comporta as ações em seu âmbito individual. É nesse sentido que Marx afirma:

*“Neste domínio [o do trabalho], a liberdade só pode consistir nisto: os produtores associados – o homem socializado – regulam de forma racional as suas trocas orgânicas com a natureza e submetem-nas ao seu controle comum em vez de serem dominados pelo poder cego destas trocas (...) Mas o império da necessidade não deixa de subsistir. É para além dele que começa o desenvolvimento do poder humano que é o seu próprio fim, o*

---

<sup>175</sup> Fazendo as devidas considerações ao processo revolucionário americano, no qual se mostrou mais eficiente em estabelecer um novo corpo para a política, mas ainda falhou em estabelecer a participação popular em sua constituição pública.

*verdadeiro reino da liberdade que, no entanto, só pode florescer assente nesse reino da necessidade.”*

*(MARX, 1968, p. 1487-1488).*

Segundo Arendt, a grande dificuldade dos revolucionários modernos em instaurarem instituições públicas que garantisse a participação popular se apresentou no modo como os conceitos políticos de poder e violência se confundiram após o processo revolucionário. Para a pensadora, os revolucionários iriam perceber que a violência poderia ser compreendida como um poder válido, entretanto, como o poder necessita do acordo para ser estabelecido, os Estados modernos iriam criar instituições que limitavam a participação popular e obrigavam os cidadãos a um consenso forçado, na qual o direito de divergir, principal elemento da liberdade pública, se encontraria ausente do processo democrático, fazendo com que democracia fosse compreendido apenas enquanto uma configuração de governo e não como de fato uma ideologia política.

Por essa perspectiva, misturando os elementos teóricos com os relatos empíricos daqueles que fizeram parte da experiência revolucionária, Arendt tenta resgatar, dentro do próprio processo revolucionário, alguns casos nos quais a liberdade pública e a participação popular foram promovidas de modo institucional, apesar de, posteriormente, serem suprimidos pela centralidade de poder oriunda da consolidação dos Estados-nação. Assim, indicando o sistema de conselhos como um dos mais importantes tesouros perdidos das revoluções, a pensadora nos mostra que a política, por ser um fenômeno que apenas ocorre entre os cidadãos que falam e agem de maneira pública, exige que a esfera pública seja constituída a partir de debates e de opiniões contrárias.

Portanto, através das críticas que Arendt dirige ao modo como o pensamento liberal analisa os problemas sociais sempre por uma ótica da economia política e a maneira como o marxismo utiliza a questão social e não a liberdade pública como fundamento das ações revolucionárias, percebemos que a pensadora não pode ser rotulada como seguidora de nenhuma dessas ideologias políticas, fazendo necessária a compreensão de suas ideias a partir de um ponto de vista independente, na qual além de se buscar se retirar da polarização que ainda perdura atualmente entre marxistas e liberais (esquerda e direita), se consolidaria enquanto um pensamento inovador na medida em que não tenta utilizar a violência como ação política ou implementa um plano fixo de governo como resposta para os anseios da sociedade, mas compreende que apenas no momento em que a participação popular for efetivada no processo decisório encontraremos mais

um espaço de poder e, conseqüentemente, a experimentação da liberdade de maneira pública.

Assim, ainda sobre a experiência dos conselhos, Arendt comenta que sua efetividade e durabilidade pode ser objeto de questionamento, nos mostrando que suas considerações sobre tal fenômeno não se apresentaria como uma solução definitiva para os problemas políticos, aliás, o que a pensadora nos revela em sua teoria é que a política não pode ser feita através de soluções prontas ou consensos arbitrários – assim como ocorria nos regimes totalitários, tanto nos de direita como os de esquerda – mas deve ocorrer unicamente no espaço no qual as pessoas agem e se comunicam, debatendo de forma igualitárias sobre os assuntos que é de interesse coletivo. Dessa maneira, compreende-se como o pensamento da autora pode ser útil para refletirmos sobre a política atual, na qual, apesar de possuir o regime democrático como um sistema a ser implementado, ainda não considera a liberdade de associação e decisão coletiva dos próprios cidadãos. Sendo assim, promovendo um resgate da dignidade pública, Arendt nos mostra que o sentido da política, *em termos gerais, é o direito de ser participante do governo – fora isso, não é nada*<sup>176</sup>.

---

<sup>176</sup> ARENDT, 2011, p. 278

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO**, 2007 – ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- AGOSTONHO**, As Confissões; 9ª ed.: Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis : Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990, v.1, 414 p. , v. II, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).
- ARENDT**, H. Sobre a Revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_ A Promessa da Política. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009a.
- \_\_\_\_\_ A vida do espírito, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000.
- \_\_\_\_\_ Responsabilidade e Julgamento. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.(ARENDT, 2000b – Entre o Passado e o Futuro. 5ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2000b
- \_\_\_\_\_ Trabalho, Obra, Ação. In Cadernos de Ética e Filosofia Política, n 7, 2º sem. 2005.
- \_\_\_\_\_. Compreender – formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. Origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_ O que é Política? Org. UrsulaLudz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- \_\_\_\_\_ A condição humana. 11. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_ Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_ O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Instituto Piaget, Lisboa (Portugal), 1997.
- \_\_\_\_\_ Entre o Passado e o Futuro. 5ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2009, Trad. Mauro W. Barbosa. 2009b.
- \_\_\_\_\_ Crises da República. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva,1969

- ARISTÓTELES**, *Ética a Nicômaco*, TRAD. Araujo, M. e Marías, J. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madri: 2002
- BERLIN**, I. “Dois conceitos de liberdade.” In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (orgs.) *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BIGNOTTO**, Newton. *O Conflito da Liberdade: Santo Agostinho*. Revista Síntese: Belo Horizonte, v. 19, 1992.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a revolução Francesa. In: *O que nos faz pensar*, nº 29, Maio de 2011.
- BOBBIO**, Norberto. *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.
- COMITÊ INVISÍVEL**, *Aos nossos amigos*, Guide, 2014.
- DELLASOPPA**, Emilio E, *Hannah Arendt: Modernidade, Ciência e Filosofia*. Tempo Social; Ver. Social. USP, S. Paulo, 1990, p. 181
- DUARTE**, A. M.. *Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt*. Cadernos de Filosofia Alemã, v. 21, p. 13-27, 2016.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política, In: CORREIA, Adriano (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre e a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FAVERO**, 2011, p. 156. - FAVERO, Roberto Carlos, *Liberdade e política em “O Ser e o Nada” de Sartre e “Entre o Passado e o Futuro” de Hannah Arendt in intuitio*, Revista do PPG de Filosofia da PUCRS, ISSN 1983-4012, Vol.4 – Nº. 2, Porto Alegre, 2011, p.148-161
- FOUCAULT**. *Em defesa da sociedade: curso no College de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Forense, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Verdade e as Formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.
- FRY**, Karin, *Compreender Hannah Arendt*, Ed. Vozes, 1ª edição, São Paulo, 2010.
- GILSON**, E. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HEGEL**, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- HEIDEGGER**. *Que é Metafísica*. In *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores; XLV).
- HILL**, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. 2 ed. Lisboa, Presença, 1983.
- HOBBS**, T. *Leviatã*. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997. Col. Os pensadores.

- HOBESBAWN**, E. Revolucionários, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.  
2001.
- KANT**, Immanuel, Fundamentação da Metafísica dos Costumes: parte II: Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.b  
\_\_\_\_\_ Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.
- KOSELLECK** 2006, p. 55 - KOSELLECK, R. Futuro Passado. Rio de Janeiro>  
Contraponto – Ed. PUC-RIO, 2006.
- LÖWY**, Michael e Bensaïd, Daniel. Marxismo, modernidade e utopia. São Paulo: Xamã. 2000.
- LUKÁCS**, G. História e Consciência de Classe – Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: WMF Martins, 2002.
- MAQUIAVEL**, N. O Príncipe e Dez Cartas. Tradução de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- MARX** 1968 - O Capital, trad. por Joseph Roy, revista por M. Rubel; e Oeuvres, t. I, Économie II, Paris, Gallimard, 1968.  
\_\_\_\_\_ Manuscritos Econômico-Filosóficos. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.  
\_\_\_\_\_ O Capital. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.  
\_\_\_\_\_ A Ideologia Alemã. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes,
- MANDEL**, E. O Capitalismo Tardio. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MONDIN**, 1981, p. 108. - MONDIN, Battista. Curso de Filosofia. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. v. 1.
- MONTESQUIEU**, 1991, p. 43 - MONTESQUIEU. Do espírito das leis. Rio de Janeiro: Ediouro, 1991.
- MOYN**, 2008, p.77. - MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the secular. New German Critique, Durham NC, v. 105, 2008.
- NIETZSCHE**, Friedrich, Assim Falou Zaratustra. Tradução de Mário da Silva. RJ:Civilização Brasileira, 2006.
- QUIJANO**, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P, Almedina, 2009.
- ROUSSEAU**, 1999, p. 96 - Emílio, ou Da Educação. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- RUBIANO**, 2016, p. 75 - <sup>1</sup> RUBIANO, M. Revolução em Hannah Arendt: compreensão e história, 2016. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- SADER**, E. JINKINGS, I. As armas da crítica e a crítica das armas. Rio de Janeiro, 2012.
- SARTRE**, Jean-Paul, O Ser e o Nada; Ensaio de fenomenologia ontológica. Petrópolis:Vozes, 1997.
- SAID**, E.. Isaiah Berlin : An Afterthought. In : The End of the Peace Process. New York : Vintage. 2000
- SCHIO**, Sonia Maria, Mundo Externo Hannah Arendt: o mal banal e o julgar. revista Veritas Porto Alegre v. 56 n. 1 jan./abr. 2011 p. 127-135.
- SMITH**, Adam (1776). A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Volume I (a)
- \_\_\_\_\_. A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Volume II (b)
- \_\_\_\_\_. A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas. São Paulo: Nova Cultural, 1988. Volume III (c)
- STARLING**, H. A Matriz Norte-Americana, in BIGNOTTO (org). Matrizes do Republicanismo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013 p. 244 –
- TOCQUEVILLE**, 1982, p. 93. – TOCQUEVILLE, Alexis de. O Antigo Regime e a Revolução. Traduzido por Yvonne Jean. 2ª ed. Brasília: Editora da Unb, 1982.
- TOSI**, Giuseppe. Hannah Arendt e a Revolução: Novus Ordo Saeculorum. Problemata: Revista Internacional De Filosofia, V. 10, P. 125-142, 2019.
- VALLÉE**, Catherine, Hannah Arendt: Sócrates e a questão do Totalitarismo. Lisboa: Inst. Piaget, 1999.
- VASQUEZ**, Adolpho Sanchez. Filosofia da Práxis. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- VERNANT**, J. As origens do pensamento grego, Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- VILLA**, 1999, p. 184. - VILLA DUARTE, Rafael. "Venezuela: o projeto de refundação da República". Lua Nova, n. 49, 2000, pp. 135-139.
- WAGNER** Eugênia Sales. Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho. São Paulo, Ateliê, 2002.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt: ética e política. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- WOOD**, Allen W. Karl Marx: arguments of the philosophers. 2.ed. New York: Routledge, 2004.

**YOUNG-BRUEHL, Elisabeth.** Por amor ao Mundo: A Vida e a Obra de Hannah Arendt.  
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.