



Lara Rocha*

RESUMO

A sentença arendtiana de que a razão de ser da política é a liberdade é o fio condutor argumentativo que fundamenta a palestra *The Freedom to Be Free* (Liberdade para ser livre), proferida na década de 1960. Nela, Hannah Arendt analisa o sentido da política através da investigação sobre as revoluções, seja aquelas já elencadas em *Sobre a Revolução*, a saber, a Americana e a Francesa, seja à luz daquelas que irromperam após a Segunda Guerra Mundial, como é o caso da Revolução Húngara. A justificativa para este recorte reside na constatação de que os eventos revolucionários, além de serem centelhas de iluminação política em tempos de obscuridade pública, ainda ressaltam as diferenças entre liberdade e libertação, demonstrando que quando a segunda se torna a força motriz dos movimentos políticos, as necessidades pré-políticas invadem a cena pública, frequentemente reverberando em terror. A consequência dessa inversão é a dissolução da esfera pública enquanto campo profícuo para a deliberação e, por conseguinte, a impossibilidade dos homens desfrutarem da liberdade pública. Partindo desta argumentação, o objetivo do artigo é analisar a diferença entre liberdade e libertação, assinalando porque a libertação da miséria e de sua invisibilidade inerente deve, necessariamente, preceder a instauração de um regime em que os indivíduos disporão das condições para desfrutar do duplo vértice da liberdade enquanto fim em si mesma: tanto a independência com relação à opressão e ao medo quanto o sobrepujamento da indigência.

Palavras-chave: Revolução. Liberdade. Libertação. Necessidade. Hannah Arendt.

Reflections on freedom and liberation in Hannah Arendt from the lecture *Freedom to be free*

ABSTRACT

Arendt's sentence that the *raison d'être* of politics is freedom is the argumentative thread that underpins the lecture *The Freedom to Be Free*, given in the 1960s. In it, Hannah Arendt analyzes the meaning of politics through investigation into revolutions, whether those already listed in *On the Revolution*, namely the American and French, or in light of those that broke out after the Second World War, as is the case of the Hungarian Revolution. The justification for this approach lies in the observation that revolutionary events, in addition to being sparks of political illumination in times of public darkness, also highlight the differences between freedom and liberation, demonstrating that when the latter becomes the driving force of political movements, pre-political needs invade the public scene, often reverberating in terror. The consequence of this inversion is the dissolution of the public sphere as a fruitful field for deliberation and, consequently, the impossibility of men enjoying public freedom. Based on this argument, the objective of the article is to analyze the difference between freedom and liberation, highlighting why liberation from misery and its inherent invisibility must necessarily precede the establishment of a regime in which individuals will have the conditions to enjoy the double vertex of freedom as an end in itself: both independence in relation to oppression and fear and the overcoming of indigence.

Keywords: Revolution. Freedom. Liberation. Necessity. Hannah Arendt.

Introdução

Em diversas passagens de suas obras, Hannah Arendt afirmou que a razão de ser da política é a liberdade: em *A dignidade da política*, a autora realiza esta defesa enfática após expor o conturbado cenário político do século XX; em *Entre o passado e o futuro*, a sentença é proferida no ensaio sobre o conceito de liberdade; em *A condição humana*, a relação basilar entre política e liberdade é delineada através da ação, do discurso da constatação de que os homens, com suas semelhanças e singularidades, aparecem uns para os outros e, com isso, potencialmente criam um espaço em que o que os *inter-essa* é priorizado.

Se o imperativo de compreender o advento do fenômeno totalitário percorre o *corpus* teórico arendtiano como um fio condutor através dos quais outros conceitos e temas são investigados, na trajetória oposta, Arendt não deixou de reconhecer que o problema da liberdade é a pedra angular da teoria política. Em *Entre o passado e o futuro*, a autora assevera que, diferente do que foi postulado pela tradição filosófica, a liberdade não se deriva de uma experiência contemplativa, consequência uníssona do encontro dos indivíduos consigo mesmos. Ao contrário, o solo do qual ela emana é o da coexistência, da deliberação e da contingência. Dito de outro modo, por mais que seja possível falar de uma liberdade no sentido de livre exercício das atividades espirituais¹, a gênese da experiência de ser livre reside na capacidade que os homens possuem de iniciar processos, atividade política *par excellence*.

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDDT, 2016, p. 146).

Nesse diapasão, a liberdade, na lupa arendtiana, é a capacidade humana *par excellence* de “aparecer na esfera pública, iniciar propostas e debater e decidir assuntos coletivos em cooperação com os seus concidadãos, co-soberanos” (PAREKH, 1981, p. 16). Divergindo da concepção filosófica tradicional, que tendeu a

¹ Acerca da elaboração de uma analítica da liberdade como predicativo ínsito às atividades espirituais, conferir (ROCHA, 2019).

equiparar liberdade com a inexistência de interferência na vida privada, ou mesmo como a mera ausência de limitações para as ações humanas, a conceitualização empreendida por Arendt remonta à “relação pública que subsiste entre homens empenhados em falar e agir na esfera pública” (PAREKH, 1981, p. 17). Se é na pluralidade oriunda da coexistência e da interação entre os cidadãos que é possível situar a liberdade, pode-se conceber que ela é uma relação e uma potencialidade sempre viva, dinâmica, fundadora de mundos, deliberativa e contingencial, características que compartilha com a própria ação, *conditio per quam* a liberdade pública é possível.

Partindo da centralidade que o conceito de liberdade possui para a teoria política arendtiana e para o próprio fazer político, este texto exporá algumas reflexões sobre a liberdade, especialmente a partir de sua relação com a libertação dos homens de suas necessidades pré-políticas. Acreditando que as revoluções são os eventos nos quais tanto a liberdade quanto a libertação se desvelam em seu potencial mais genuíno, o artigo segue a trajetória argumentativa proposta por Hannah Arendt em sua palestra *The freedom to be free (Liberdade para ser livre)*, na qual o cenário revolucionário serve como mote para a análise da liberdade.

Sobre liberdade e libertação

Na palestra *The freedom to be free*, escrita entre 1966 e 1967, a autora, influenciada pela irrupção da revolução húngara uma década antes, empreende a defesa da liberdade como a razão de ser da política a partir da análise das revoluções francesa e americana. Nela, Arendt define o que é a quintessência de ser livre em algumas passagens como “a essência [da liberdade] é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos” (ARENDR, 2018, p. 25) e “o objetivo geral das revoluções é a liberdade no sentido da abolição do governo particular e da admissão de todos no âmbito público, da participação na administração dos assuntos comuns a todos” (ARENDR, 2014, p. 41). Se a razão de ser da política é a liberdade, isso significa que discutir quaisquer problemas, conceitos ou teorias políticas acaba tangenciando, em algum momento, a questão da liberdade. Fazer das revoluções o campo profícuo para analisá-la é um exemplo dessa afirmação.

Mesmo as revoluções sendo eventos políticos comuns no último século, Arendt acreditava que não cabe utilizar o termo *revolução* de modo indiscriminado, já que, diferente da palavra *guerra*, que de tão corrente não é possível conhecer o contexto no qual foi cunhada, a utilização do primeiro termo é bem mais recente. Com efeito, o início do seu uso, em meados do século XVII, mantinha-se vinculado à semântica astronômica, apontando para “um movimento de regresso a algum ponto preestabelecido, e portanto um movimento, uma oscilação, de volta a uma ordem predeterminada” (ARENDR, 2018, p. 22). Longe de ser uma coincidência semântica, antes dos eventos do século XVIII a palavra *revolução* denotava a restauração de um determinado regime, demonstrando um movimento de retorno ao que, politicamente, já era conhecido e que seria capaz de assegurar a liberdade dos homens.

Na leitura arendtiana sobre estes eventos, é mister destacar que, longe de ser um preciosismo filológico, tal análise é essencial, especialmente se constatarmos que mesmo as revoluções francesa e americana foram iniciadas com objetivo restaurativo, e não revolucionário, tomando este termo tal como o concebemos hoje. Antes que os homens de ação, envolvidos no turbilhão dos acontecimentos, constatassem que estavam protagonizando eventos singulares, seu objetivo era claro: restauração da liberdade (ARENDR, 2018).

Porém, o *páthos* revolucionário do século XVIII não demorou a desvelar sua face singular: “o que de fato aconteceu [...] foi que uma tentativa de restauração e recuperação de antigos direitos e privilégios resultou no seu oposto: um progressivo desenvolvimento e a abertura de um futuro que desafiava todas as demais tentativas de agir ou pensar em termos de movimento circular ou giratório” (ARENDR, 2018, p. 24). Assim, foi diante do novo que surgiu no curso destes acontecimentos – a percepção do potencial de poder existente quando os homens agem juntos com o objetivo de fundar um corpo político voltado para a manutenção da liberdade – que a palavra *revolução* ganhou os contornos atuais: os acontecimentos políticos que possuem o potencial de fundação, cujo objetivo, assim como de toda a política, é a liberdade.

As revoluções do século XVIII trouxeram para a gramática política uma nova semântica: a tentativa de estabelecer uma *constitutio libertatis* (WELLMER, 2000). Partindo desta argumentação, em *Sobre a revolução* Arendt as diferencia das guerras ao afirmar que as últimas geralmente ocorrem com motivação territorial, financeira e

de manutenção do domínio, sendo realizadas predominantemente através dos incrementos de violência. Por outro lado,

A revolução, no seu sentido moderno, diferentemente da *stasis* (στάσις) grega, não se confunde com a simples revolta de facções, nem mesmo com a *metabolé* (μεταβολή), a mudança recorrente nas formas de governo, cuja tendência aos extremos provocava constantemente a *mutatio rerum*. Não estamos falando mais nem da *metabolé* (μεταβολή) grega nem da *mutatio rerum* dos romanos. Algo completamente diferente se faz presente nas revoluções modernas. Elas se realizam dentro de um espírito de ruptura e ressaltam a capacidade de iniciar algo novo, mesmo quando reivindicam uma ligação com acontecimentos gregos ou romanos. A Revolução atrela-se, desse modo, à ideia de novo começo, de natalidade, de nascimento de algo completamente novo (AGUIAR, 2016, p. 278).

Se, por um lado, as revoluções têm sido eventos políticos cada vez mais comuns, cumprindo a previsão de Lênin de que o século XX teria sua fisionomia marcada por estes acontecimentos (ARENDRT, 2013), por outro elas continuam fracassando em fundar corpos políticos capazes de assegurar a liberdade política dos homens. As implicações deste malogro devem-se, de acordo com a autora, à manutenção – ou a restauração – de governos “que, em geral, não fornecem mais do que uma cobertura fina e obviamente provisória sob a qual os processos de desintegração continuam sem controle” (ARENDRT, 2018, p. 19). É verdade que nenhuma revolução pode ser instaurada sem que haja uma degradação das instituições e, com ela, um processo de perda de autoridade; porém, querer fundar uma nova ordem política sem oferecer o mínimo para os povos envolvidos – garantias jurídicas, condições efetivas de participação na comunidade política – possui potencial político desastroso. Exemplo disso é que o rearranjo no mapa europeu pós-Primeira Guerra, ao deixar vários grupos e nacionalidades sem governo próprio, criou uma massa de apátridas que se tornou *indesirable* em todos os lugares (ARENDRT, 2011).

Aprofundando a argumentação que situa a revolução como consequência da dissolução da autoridade política, Arendt afirma que:

[...] nenhuma revolução é sequer possível onde a autoridade do corpo político está intacta, o que, sob condições modernas, significa uma sociedade na qual se pode confiar que as Forças Armadas obedecem às autoridades civis. Revoluções não são respostas necessárias, mas possíveis, à desagregação de um regime; não a causa, mas a consequência da derrocada da autoridade política. Onde quer que se tenha permitido que esses processos de desintegração se desenvolvessem sem controle, em geral por um período prolongado, as revoluções *podem* acontecer, sob a condição de existir um

número suficiente do populacho preparado para um colapso do regime e disposto a assumir o poder. Revoluções sempre parecem obter sucesso com surpreendente facilidade em suas fases iniciais, e a razão é que aqueles que supostamente “fazem” a revolução não “tomam o poder”, mas antes o apanham onde foi deixado pelas ruas (ARENDR, 2018, p. 26-27).

A partir das revoluções do século XVIII, especialmente a francesa, a palavra liberdade passou a ser equiparada à obtenção de direitos civis, e não à possibilidade de participar efetivamente da política. Na leitura arendtiana, isso significa que a liberdade – a *anima* e o sentido próprio do político – deu lugar à libertação de necessidades básicas dos indivíduos, como alimentação, moradia, vestuário, educação que, na verdade, são demandas pré-políticas, ou seja, que devem ser resolvidas para que os homens e mulheres ingressem na cena pública realmente dispostos e motivados a discutir o que os *inter-essa*. Porém, mesmo regimes de opressão, como as monarquias, podem libertar os indivíduos destas necessidades sem lhes garantir qualquer ingerência nos processos decisórios.

Assim, o cenário posto pelas revoluções é: libertar os homens de suas necessidades básicas, ao passo em que é uma condição para a liberdade, não é suficiente para assegurá-la, enquanto a liberdade não é necessariamente uma consequência unívoca da libertação, já que os homens podem ter todas as condições indispensáveis para assegurar confortavelmente sua subsistência e, mesmo assim, optar por não participar dos assuntos públicos. Traduzindo esta dicotomia para uma gramática política tem-se, de um lado, discussões sobre formas de governo, sobre a constituição de espaços de participação, sobre a garantia da liberdade de expressão, sobre o equilíbrio entre as instituições e a isonomia constitucional e, por outro, deliberações sobre programas de habitação, saneamento básico e rendas assistenciais (que envolvem distribuição de alimentos ou vales-financeiros). Por mais que essas últimas iniciativas sejam importantes, são pré-políticas, ou seja, deveriam já estar devidamente asseguradas para que, com essas necessidades primárias saciadas, os indivíduos possam ir para a cena pública deliberar sobre os seus interesses comuns. Nesses termos, “é difícil dizer onde o desejo por libertação, de ser livre da opressão, termina e começa o desejo por liberdade, por viver uma vida política” (ARENDR, 2018, p. 25). Desse modo:

Por mais que a economia, antigo governo restrito ao lar, e que as questões sociais desde a Revolução Industrial já formassem parte da pauta governamental, as revoluções setecentistas transformaram as forças devastadoras da necessidade e da miséria do povo em motor indispensável para a ascensão de movimentos descomprometidos com a permanência do espaço comum e com a participação política. A força que coage a massa miserável é tão coercitiva quanto o terror [...]: não se pode esperar de indivíduos em situação de extrema inófia a atuação política consciente [...]. No momento em que reivindicações singulares ganham prioridade sobre o que *inter-essa* e as relações sociais tomam o lugar das interações políticas, o espaço público é diluído (ROCHA, 2020, p. 120-121).

Bignotto (2011, p. 44) alerta que reduzir a política a um meio para assegurar as provisões indispensáveis à sobrevivência dos homens “pode se constituir na porta de entrada para regimes extremos, que ameaçam a própria vida, ao destruir toda possibilidade de convívio baseado na diferença e na pluralidade”. Como todo processo revolucionário, de acordo com a ótica arendtiana, ou deixa-se guiar por caminhos violentos ou se funda no solo das experiências políticas, o fracasso ou o sucesso das revoluções depende exatamente de qual trajeto foi seguido no âmago dos acontecimentos. Por outro lado, são também estes marcos que “devem nos orientar no momento em que refletimos sobre os acontecimentos que marcaram a história moderna depois das revoluções do século XVIII” (BIGNOTTO, 2011, p. 45).

Para Bernstein, as revoluções deixam entrever o imperativo de distinguir *liberdade e libertação*, diferenciação fulcral para a compreensão do que Arendt intitula como *era moderna*. Enquanto a segunda equivaleria a emancipação ou a supressão da pobreza e da necessidade biológica – ou ainda a extinção de quaisquer circunstâncias que impeçam os homens de se realizar plenamente *qua* homens, seja na vida ativa, seja na vida do espírito –, a primeira somente existe quando os homens agem e discursam com os demais e, com isso, estabelecem espaços de participação nos quais a política genuína floresce². Por isso a libertação pode ser corretamente compreendida como “condição necessária, mas não suficiente, para a liberdade pública” (BERNSTEIN, 1996, p. 34).

Aguiar (2016) defende que o malogro do espírito revolucionário se deve exatamente às implicações da relação entre necessidade e liberdade. Para o autor, o par-conceitual deve ser compreendido à luz da constatação de que, na modernidade,

² Sobre o aprofundamento das discussões sobre como o processo de naturalização dos homens, entendido como sua redução aos imperativos biológicos, dialoga com a questão social, as revoluções e, posteriormente, ao advento do totalitarismo, acenamos para a leitura de Aguiar (2021).

a política foi equacionada à gestão das necessidades particulares, processo derivado da entrada da economia, antigo domínio restrito ao lar, na cena pública. A tendência moderna em reduzir a política à necessidade ganha contornos mais extremos nas revoluções: nessa leitura, a questão social se afirma como terceiro elemento essencial para a compreensão destes eventos, ao lado do acontecimento político da fundação e, por outro lado, a possibilidade deles irromperem sob o signo da violência e do terror.

Arendt afirma que se é possível apontar algo em comum entre os revolucionários franceses e americanos é justamente “o desejo ardente de participar dos assuntos públicos” em contraposição a “um desprezo inquieto e mais ou menos franco pela mesquinha dos assuntos privados” (ARENDR, 2018, p. 27). No caso da Revolução Americana, por exemplo, o anseio por participação pública originou-se antes do evento revolucionário, já que os habitantes das colônias já estavam dispostos em corporações e assembleias, nas quais as deliberações políticas incutiram nos colonos a certeza de que podiam se autogerir – mesmo que ainda não pudessem prever a importância deste empreendimento.

Os líderes destes movimentos possuíam ainda outro ponto em comum: eram *hommes de lettres* que buscavam no tesouro perdido da Antiguidade, mais especificadamente na república romana, as iluminações necessárias para estabelecer um regime fundado na liberdade. Porém, não se trata de um enamoramento nostálgico do passado, mas “o propósito de recuperar as lições políticas, tanto espirituais quanto institucionais, que tinham sido perdidas” (ARENDR, 2018, p. 28). Pescar estas pérolas, estas promessas de liberdade, motivou os revolucionários a compreender, através da experiência romana, as instituições e práticas políticas que, segundo eles, haviam se perdido, cedendo lugar a séculos de regimes despóticos.

Posto isso, vale ressaltar que um dos motivos para a dificuldade em manter acesa a chama revolucionária se deve à tendência das revoluções de priorizar a libertação dos homens de suas necessidades, e não em fornecer-lhes o espaço profícuo para participar da política, fundando governos capazes de assegurar para as futuras gerações a mesma experiência da felicidade e da liberdade pública vivenciada pelos fundadores, “uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para que a desfrutem juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros” (ARENDR, 2018, p. 30).

A partir dos exemplos das revoluções, pode-se afirmar que a paixão pela liberdade somente é despertada naqueles que foram anteriormente libertados de suas necessidades, pois “onde os homens vivem em condições verdadeiramente miseráveis, essa paixão pela liberdade é desconhecida” (ARENDR, 2018, p. 31). Para comprovar esta afirmação, Arendt arrazoa que parte significativa do sucesso da Revolução Americana em fundar um corpo político estável deve-se, justamente, ao fato de que a população da colônia norte-americana não vivia em condições miseráveis, reafirmando a “igualdade de condições” que Tocqueville (1981) já havia descrito como a gênese do governo americano. Já sobre os *sans culotes* é possível depreender que viver em condições de completa ignomínia, além de desumanizar os homens, os mantêm em estado de invisibilidade³ e de dependência absoluta de seus corpos (BIGNOTTO, 2011). Nesse sentido, estar livre para a liberdade é estar liberto tanto do medo, princípio de (in)ação dos regimes despóticos, quanto das necessidades. Assim, a libertação necessariamente deve preceder a liberdade.

As condições de pobreza desesperada das massas do povo, aquelas que pela primeira vez irromperam abertamente quando tomaram as ruas de Paris, não podiam ser superadas pelos meios políticos; o forte poder coercitivo sob o qual trabalhavam não sucumbiu diante da investida da revolução, como aconteceu com o poder nobre do rei. A Revolução Americana teve a sorte de não ter que enfrentar esse obstáculo à liberdade e, de fato, deveu uma boa medida de seu sucesso à ausência da pobreza desesperada entre os homens livres e à invisibilidade dos escravos nas colônias do Novo Mundo (ARENDR, 2018, p. 32).

A Revolução Francesa, ao trazer a miséria do povo para a cena pública, demonstrou cabalmente que a liberdade para ser livre sempre foi um privilégio de poucos, uma prerrogativa daqueles que, devidamente libertos do medo e das necessidades vitais, puderam desenvolver o *páthos* da liberdade e da felicidade pública. Frente à premência dos imperativos biológicos, deliberações sobre formas ideais de governo e constituições parecem irrelevantes ou, pelo menos, demandas que podem esperar pelo cumprimento dos primeiros. Quando *le peuple*, a massa miserável francesa, fez de suas necessidades pré-políticas o motor da revolução, o que aconteceu não foi a libertação, mas sim “a irresistibilidade de um movimento” (ARENDR, 2018, p. 37) que, ao não ser utilizado para a fundação de um regime da

³ “A maldição da pobreza consiste mais na obscuridade do que na escassez” (ARENDR, 2013, p. 104).

liberdade, engolfa a tudo e a todos em um fluxo irresistível de violência. Arendt denunciou este risco em *Origens do totalitarismo*: “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria” (ARENDR, 2011, p. 336).

Nesse contexto, a força revolucionária movida pela libertação, irresistível e violenta, que acompanha a entrada da necessidade na cena pública, acabou desestimulando os revolucionários franceses com relação às instituições republicanas. Assim, ao invés destes homens acreditarem na felicidade pública, passaram a considerar a liberdade como uma experiência ínsita à esfera privada. Ora, se fosse assim, qualquer governo tirânico possibilitaria aos homens a felicidade e a liberdade que somente a participação nos assuntos públicos pode proporcionar. Talvez isso indique porque a maioria das revoluções tenha sido sucedida por governos despóticos – inclusive a Revolução Francesa.

Para Arendt, a diferença entre a Revolução Francesa e a Americana é profícua para compreender que “a vitória sobre a pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade” (ARENDR, 2018, p. 41). Se não é possível esperar que homens que vivam em condições miseráveis desenvolvam a paixão pela liberdade pública – pois a premência de suas necessidades vitais sempre se sobreporá sobre os assuntos públicos – libertar os homens da indigência que recobre a miséria e dos imperativos vitais que compartilhamos com as demais espécies animais deve ser o passo inicial, pré-político e pré-revolucionário, para *a posteriori*, agir em prol da fundação de um regime da liberdade. Assim, “se a violência contra a violência leva à guerra, externa ou civil, a violência contra as condições sociais tem sempre levado ao terror” (ARENDR, 2018, p. 41).

A busca dos revolucionários em encontrar nas experiências antigas, especialmente na república romana, iluminações que pudessem ser traduzidas à luz de seu tempo reafirma o papel que a liberdade desempenha na política. Em termos arendtianos, podemos afirmar que liberdade é sinônimo da capacidade humana de iniciar novos processos, de realizar o inesperado, experiência coexistida, desfrutada e levada a cabo na companhia de outros. Esta habilidade de iniciar ciclos, por outro lado, tem origem no fato de que cada homem é, *per si*, um início – o nascimento de cada homem e mulher é, literalmente, o aparecimento de uma pessoa singular no

mundo, e esta singularidade traz em si a promessa do recomeço. Dito de outro modo, a liberdade se radica justamente no fato de que os homens são iniciadores, o que torna a política a atividade que promove o constante renovo do mundo.

Por conta disso, Arendt equipara a revolução e o seu impulso por fundar um regime de liberdade com a aparição dos homens na cena pública, ou seja, com o seu segundo nascimento, pois “constituir uma esfera em que os homens não sejam meros animais e possam aparecer uns para os outros como capazes de agir e falar é o *leitmotiv* inicial de todas as revoluções” (AGUIAR, 2016, p. 278). A promessa contida nas revoluções é propiciar aos cidadãos a oportunidade de agirem e discursarem e, assim, aparecerem politicamente para os demais, desvelando sua singularidade. A manutenção de uma esfera de aparição que assegura a dignidade humana e da política é oposta aos regimes de representação política que restringem a participação política ao voto quadrienal, ou à garantia do suprimento das necessidades dos indivíduos, que podem ser mantidas até mesmo por governos despóticos.

Nessa leitura, *o sentido da revolução*, independentemente de suas consequências políticas, *é a atualização da experiência da liberdade*, ou seja, da capacidade humana de iniciar processos. A fundação de um espaço em que os homens coexistam com os seus semelhantes só é possível porque eles são iniciadores. Como, desde Maquiavel, os teóricos políticos sabem que nenhum momento é mais frágil do que o instante da instauração de um novo regime, é possível compreender por que a equiparação equivocada da liberdade com a libertação pode frustrar os ideais de fundação de um regime da liberdade (ARENDR, 2018).

A liberdade e o anseio por fundar corpos políticos que viabilizem a participação política dos homens são a quintessência do espírito revolucionário, e não a libertação da necessidade. “A febre pela inovação, a vontade de libertação de todas as correias geradoras da opressão, do esquecimento, da desigualdade, o anseio pela distinção, pela participação e a reorganização da convivência tipificam, para Arendt, o espírito revolucionário” (AGUIAR, 2016, p. 278). Todavia, isso não significa que libertar os homens da miséria seja menos importante; porém, é uma condição pré-política que deve ser resolvida antes das discussões sobre o que *inter-essa*. Nesse sentido, vale ressaltar que, na leitura arendtiana, tanto a Revolução Francesa quanto a Americana fracassaram, pois enquanto a primeira se converteu em um regime antipolítico

baseado no terror, a segunda não conseguiu manter o espírito revolucionário⁴. “Falharam em levar para o plano constituído, institucional, os elementos constituintes, fundadores; não acolheram, do ponto de vista da forma revolucionária de governar, as tradições e as experiências organizativas que espontaneamente brotaram nas práticas da população apoiadora da revolução” (AGUIAR, 2016, p. 280), das quais os conselhos aparecem mais repetidamente nas reflexões arendtianas sobre os eventos revolucionários.

Segundo Arendt, onde a manutenção biológica da existência humana está em foco, a ação dos indivíduos se encontra sob o ininterrupto jugo da necessidade, “e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna” (ARENDR, 2016, p. 155). O campo das necessidades é a esfera social, espaço que, ao invés de se fundamentar na disposição para conviver e agir em comum acordo, fez da política a gestão das necessidades inadiáveis e singulares.

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis (ARENDR, 2016b, p. 46).

Ao não preservar o espírito revolucionário, os governos também fracassaram em acolher as iniciativas dos cidadãos, valorizando sua capacidade de agir e de discursar. Porquanto ser livre equivale à possibilidade de participar da política, governos que se reduzem à dicotomia entre governantes e governados inviabilizam a liberdade e tornam os direitos civis preponderantes aos públicos. Para Aguiar (2016, p. 280), essa é a chave de compreensão do fracasso das revoluções: o equívoco entre liberdade e libertação.

⁴ Vale ressaltar que estamos cientes da interpretação habermasiana da análise de Arendt sobre as revoluções, defendendo a antinomia fundamentada por uma revolução “boa”, a Americana, e uma “má”, a Francesa. Porém, adotamos aqui a leitura de Bignotto (2011), para quem, apesar de ser possível identificar a comparação entre as revoluções no decurso de várias obras da autora (cujas *Sobre a revolução* ganha destaque), não é possível reduzir estas análises a uma perspectiva maniqueísta.

O livre curso do progresso transformou em intransponíveis as duas grandes barreiras que apareceram nas duas revoluções: a questão social, por um lado, e a escravidão, por outro. No lugar da liberdade, surgiu a revolução permanente, o terror jacobino; no lugar da felicidade pública, tomou lugar o sonho americano: a opulência, o consumismo; em ambas, a utópica esperança da superação da sisífica condição humana, a utópica liberdade dos grilhões de todas as necessidades.

Assim, a escolha do recorte argumentativo da palestra de Arendt se assenta no fato de que a questão da liberdade se encontra em sua forma mais radical nos eventos revolucionários, de modo que quanto maior o fracasso de uma revolução, mais ameaçadas todas as faces da liberdade estarão (não apenas a liberdade pública, mas também a liberdade de escolha no âmbito privado e a espiritual). Como, assim como é característico da ação, as revoluções são irreversíveis e suas consequências são imprevisíveis, mormente quando elas deixam de se voltar para a fundação de um regime de liberdade para serem veículos de processos geridos pela necessidade, decurso a partir do qual dificilmente o puro horror que elas promoverão poderá ser contido.

Além da irreversibilidade e da imprevisibilidade, a relação entre *ser livre* e *agir* é ainda mais profunda: nem ação e nem política seriam concebíveis “sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDR, 2016, p. 146). Daí constata-se que quando a liberdade deixa de ser a razão de ser dos eventos políticos, a possibilidade de participação efetiva dos indivíduos nos assuntos públicos é diluída. “Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (ARENDR, 2016, p. 149).

Considerações Finais

A busca dos revolucionários em encontrar nas experiências políticas da Antiguidade, especialmente romana, direcionamentos para a fundação de regimes que assegurem a liberdade dos homens possui justificativa ainda mais incisiva: para este povo, a liberdade possuía gênese nos fundadores de Roma e, tal qual um legado

político, era transmitida aos cidadãos⁵. Desse modo, autoridade e liberdade adviriam do momento da fundação e do vínculo que os indivíduos, geração após geração, mantinham com este evento inaugural. Os revolucionários franceses, ao equipararem liberdade com a concessão das condições mínimas de sobrevivência ao povo francês, perderam o *timing* revolucionário; ao contrário, Thomas Jefferson tinha consciência das implicações deste fato e, por isso, tentou preservar ao máximo o espírito revolucionário através de sua proposta de “projetos de revoluções recorrentes” que, grosso modo, consistiam em governar possibilitando aos cidadãos “expressar, discutir e decidir que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade” (ARENDT, 2013, p. 297). Para Arendt, esta busca por reafirmar e atualizar o evento da fundação foi a chave para a estabilidade do governo americano.

Como dito, uma revolução somente é possível quando há um processo contínuo e severo de perda de autoridade em um corpo político. Porém, também é preciso que haja homens suficientemente dispostos a assumir o poder, o que implica na disposição para agir em comum acordo. Caso estejam movidos pela libertação de suas necessidades, e não pela paixão pela liberdade, o futuro da revolução tende a permanecer preso na voracidade e na violência dos imperativos vitais. O sucesso de uma revolução deve-se, em grande medida, à disposição humana de assumir responsabilidades pelo mundo comum, espaço de exercício da política. Sem esta disposição, a política, e conseqüentemente a revolução, estão fadadas ao fracasso.

“Entretanto, até na ausência de política, homens e mulheres podem, pelo simples fato de aparecerem no mundo, encarnar seu significado” (DUARTE *in* ARENDT, 2018, p. 13). Isso significa que, mesmo com o malogro revolucionário, resumido em sua tendência em transformar governos em aparelhos administrativos nos quais somente os especialistas possuem poder efetivo, não é impossível que os ventos revolucionários, que de vez em quando desafiam a *realpolitik*, proponham novas formas de governo. De certo, as revoluções ainda não conseguiram estabelecer institucionalmente espaços em que os indivíduos, por seus atos e palavras, aparecem uns aos outros e participam das deliberações. Porém, se o homem é capaz do inesperado, por sua capacidade de agir, não há nenhum outro campo mais passível de surpresas do que o contingente e deliberativo espaço da política. Como todas as

⁵ Para um aprofundamento do cultivo do *habitus* romano de atualização da experiência de fundação e, inclusive, da possibilidade de uma leitura estética desse fenômeno, conferir Matysiak (2023).

vezes que os homens se reúnem, motivados pelo que possuem em comum, estabelece-se a esfera pública, o espaço profícuo para o desvelamento do *quem* de cada indivíduo, a chama revolucionária continua pairando, especialmente nas atuais condições de diluição da autoridade e do desgaste das instituições públicas. Resta-nos observar, e agir, para que estes movimentos políticos garantam a liberdade, e não se voltem apenas para a libertação das necessidades pré-políticas dos indivíduos, oferecendo-lhes as condições necessárias para que sejam, de fato e de direito, livres.

Referências

AGUIAR, O. A. O malogro do espírito revolucionário. **Griot: Revista de Filosofia**. Amargosa, v. 14, n. 2, dez./2016, p. 274-287.

AGUIAR, O. A. Rastreado a biopolítica em Hannah Arendt. **Kairós: Revista Acadêmica da Prainha**. Fortaleza, v. 17, n. 2, p. 110-121, 2021.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. **Liberdade para ser livre**. Trad. Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BERNSTEIN, R. **Hannah Arendt and the jewish question**. Massachusetts: MIT Press, 1996.

BIGNOTTO, N. Hannah Arendt e a revolução francesa. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n. 29, 2011, p. 41-58.

MATYSIAK, G. Considerações sobre a questão da cultura em Hannah Arendt. **Logos & Culturas: Revista Acadêmica Interdisciplinar de Iniciação Científica**. Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 89-102, jan./jul. 2023.

PAREKH, B. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. London: The Macmillan Press, 1981.

ROCHA, L.F. A burocracia como o não-lugar da política na perspectiva de Hannah Arendt. *In: SILVA, F.G.P. et. al. (Orgs.). Pilares da Filosofia*. Estudos acerca da

ética, política, linguagem, conhecimento e ensino de filosofia. Porto Alegre: Editora Fí, 2020.

ROCHA, L. F. **Pensar em tempos sombrios**: as implicações políticas do pensamento na perspectiva de Hannah Arendt. 2019. 140f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique**. Paris: Flammarion, 1981.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Recebido em: 01/09/2023

Aprovado em: 20/11/2023