

HANNAH ARENDT E A REVOLUÇÃO
NOVUS ORDO SAECLORUM

HANNAH ARENDT AND THE REVOLUTION
NOVUS ORDO SAECLORUM

Giuseppe Tosi¹

Recebido em: 03/2019

Aprovado em: 04/2019

Resumo: Revolução é um conceito moderno, embora os antigos utilizassem palavras para designar as revoltas ou rebeliões geralmente vistas como momentos de turbulências que deveriam ser evitados (com exceção de Maquiavel). O sentido moderno da palavra tem sua origem na astronomia, foi utilizada por Copérnico na sua obra fundamental *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) e indica as voltas que os planetas fazem ao redor do sol. Nos seus primórdios, o termo indicava um movimento preordenado, irresistível, recorrente e cíclico. Nesse sentido, significava uma restauração, um retorno à regra e ao antigo (revolução gloriosa inglesa). A mudança de significado aconteceu com a Revolução Americana e sobretudo a Francesa, quando o termo assumiu um novo sentido, que será o que vai se impor, o de um novo começo: *novus ordo saeculorum*. Revolução passou a significar uma mudança radical de paradigma, tanto na ciência, no sentido de revolução industrial (técnico-científica) e de revolução epistemológica (as mudanças radicais de um paradigma científico conforme a famosa obra de Kuhn); quanto na política e na sociedade (revolução cultural). Neste ensaio, nos ocuparemos da relação que Hannah Arendt estabelece entre a revolução norte-americana e a francesa, com reflexos sobre a revolução Russa. Arendt toma uma posição mais favorável à revolução norte-americana entendida com revolução fundada a liberdade (*Constitutio libertatis*) que à revolução francesa e russa, entendidas como revoluções da necessidade. Tese polêmica que procuraremos debater.

Palavras-chave: Revolução; Restauração; Reforma; Liberdade; Necessidade.

Abstract: Revolution is a modern concept, although the ancients used words to designate revolts or rebellions generally seen as moments of turbulence that should be avoided (with the exception of Machiavelli). The modern sense of the word has its origin in astronomy: was used by Copernicus in his fundamental work *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) and indicates the turns that the planets make around the sun. In its beginnings, the term indicated a preordained, irresistible, recurring and cyclic movement. In that sense, it meant a restoration, a return to the rule and to the old (Glorious English Revolution). The change of meaning took place with the American and especially with the French Revolution, when the term took on a new meaning, which will be imposed, that of a new beginning: *novus ordo saeculorum*. Revolution has come to mean a radical change of paradigm, both in science, in the sense of industrial (technical-scientific) revolution and epistemological revolution (the radical changes of a scientific paradigm according to Kuhn's famous work); as well as in politics and society (cultural revolution). In this essay, we will deal with the relationship that Hannah Arendt establishes between the American and French revolutions, reflecting on the Russian revolution. Arendt takes a more favourable position to the American Revolution, understood like a revolution founded on freedom (*Constitutio libertatis*) that to the

¹ Atualmente é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. É membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (mestrado e doutorado integrado UFRN-UFPE-UFPB) da UFPB e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (mestrado).

French and Russian revolution, understood like revolutions of the necessity. Thesis controversy that we will try to debate.

Keywords: Revolution; Restoration; Reform; Freedom; Necessity.

*Tout a changé dans l'ordre physique;
et tout doit changer dans l'ordre moral et politique.
La moitié de la révolution du monde est déjà faite;
l'autre moitié doit s'accomplir.*
Robespierre

A origem do conceito de revolução.

O livro que Hannah Arendt dedica às revoluções e que publica em 1963 é um texto complexo e de difícil compreensão. Junto com *As origens do Totalitarismo* é a expressão mais alta da filosofia ou teoria política da pensadora alemã. Nós o utilizaremos, sobretudo, com relação a três temas: i) as origens do conceito de revolução; ii) a comparação entre a revolução americana e a francesa; iii) a comparação entre a revolução francesa e a soviética.

Arendt defende a tese de que o conceito de revolução, assim como o de totalitarismo, é moderno. Nos seus primórdios, o termo, mantinha ainda algumas características da sua origem astronômica, que indicava um movimento preordenado, irresistível, recorrente e cíclico. Nesse sentido, significava uma restauração, um retorno à regra e ao antigo: a restauração das liberdades dos barões ingleses contra a monarquia absolutista (na Inglaterra), ou a restauração da antiga ordem de coisas contra os abusos do governo colonial (na América) ou contra o despotismo da monarquia absolutista (na França).

Devido à sua origem astronômica, anota Arendt, a palavra indicava:

uma recorrência, um movimento cíclico; é a perfeita tradução latina do *ἀνακύκλωσις* de Políbio, um termo que também teve origem da astronomia e foi usado metaforicamente no campo da política. [...] Mas nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra *revolução* do que a ideia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é, que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de uma velha ordem, e provoca o nascimento de um novo mundo.²

Isso é tão verdadeiro que, na polêmica entre Edmund Burke e Thomas Paine sobre o sentido da revolução francesa, Paine para defender a Revolução afirma que ela estava

² ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Editora Ática; Brasília: Editora UnB, 1988.

restaurando um “período inicial” e que os homens estiveram de posse de direitos e prerrogativas de que foram despojados pela tirania e pela conquista. E Arendt comenta:

Burke estava correto e Paine errado; uma vez que “Direitos políticos inalienáveis, comuns a todos os homens em virtude do nascimento, teriam parecido a todas as épocas anteriores à nossa o mesmo que pareceu a Burke – uma contradição em termos”.³

A mudança de significado aconteceu com o aprofundamento dos processos revolucionários, sobretudo na França, quando o termo passou a assumir um novo sentido, que será o que vai se impor, o de um novo começo:

O conceito moderno de revolução, inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII [a americana e a francesa].⁴

Arendt associa este processo imediatamente à ideia de liberdade:

É crucial, portanto, para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, que a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições do corpo político, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar esta coincidência.⁵

Aqui Arendt faz uma diferença que será central para o seu raciocínio, entre “liberdade” e “libertação”:

Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade.⁶

³ IDEM, p. 37.

⁴ IDEM, p. 23.

⁵ IDEM, *ibidem*.

⁶ IDEM, p. 24

O que Arendt entende aqui por liberdade é a liberdade política e o que entende por libertação é a libertação das necessidades sociais, da pobreza e da miséria, a solução da questão social. Um exemplo histórico desta liberdade é dado pela *polis* grega:

Liberdade como fenômeno político foi contemporânea das cidades-estado gregas. Desde Heródoto ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados.⁷

O que os gregos indicavam com o termo *isonomia*, igualdade perante a lei, permitia aos cidadãos governarem e serem governados alternadamente. A liberdade dos modernos perdeu esta dimensão política, significava para os revolucionários o gozo de

três grandes direitos primordiais: “vida, liberdade e propriedade”, em relação aos quais todos os outros direitos eram “direitos subordinados”, isto é, recursos ou meios que frequentemente precisam ser utilizados para que se possa obter e gozar plenamente as reais e substanciais liberdades” (Blackstone).⁸

Direitos que Arendt considera produtos da libertação, mas que não constituem o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual, como veremos, significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político.

Arendt reconhece que apesar desta distinção, “torna-se amiúde muito difícil dizer onde termina o mero desejo de libertação, de ser livre de opressão, e onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida”.⁹ Este me parece ser um dos pontos mais problemáticos e paradoxais da análise de Arendt, que comentaremos mais adiante.

A Idade Moderna havia surgido com a revolução científica, mas foram necessários mais de duzentos anos para que esta revolução ingressasse no mundo da política¹⁰. E Robespierre estava consciente desta necessidade quando afirmou: “Tout a changé dans l’ordre physique; et tout doit changer dans l’ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite; l’autre moitié doit s’accomplir”.¹¹

A novidade absoluta produzida por este impacto foi que era possível para o homem,

⁷ IDEM, *ibidem*.

⁸ IDEM, p. 26.

⁹ IDEM, *ibidem*.

¹⁰ O *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico é de 1543.

¹¹ ROBESPIERRE, Maximilien. *Rapport sur les idées religieuses et morales*, 1794. “Tudo mudou na ordem física e tudo deve mudar na ordem moral e política. A metade da revolução do mundo já está feita; a outra metade ainda deve ser terminada”. (tradução do autor)

para a “humanidade”, criar com suas próprias forças algo de absolutamente novo. A partir de então, no decorrer das revoluções do século XVIII:

um *novus ordo saeculorum* não era mais uma benção advinda do “grande plano e designo da Providência” e a novidade não era mais a vaidosa e simultaneamente assustadora posse de alguns. Quando a inovação alcançou o mercado público, tornou-se o início de uma nova História, desencadeada – ainda que involuntariamente – por homens de ação, a ser encenada posteriormente e ampliada e difundida pela sua posteridade ¹².

Mas há diferenças no entendimento e na realização desta novidade entre as duas revoluções, a americana e a Francesa, que vão quase todas em favor da primeira e em detrimento da segunda, na leitura de Arendt.

Revolução Americana e Francesa

Ao comparar as duas revoluções, Arendt defende a tese de que a Revolução americana não foi uma revolução no sentido que será dado ao conceito pela revolução francesa, ou seja, de fundação radical e a absoluta de um novo Estado, de uma nova Sociedade, de uma nova ordem jurídica, de um novo homem, etc.

Isso se deve a três fatores principais: i) a falta na América de uma pobreza de massa e, portanto, de uma questão social como havia na França¹³; ii) a existência de um povo que já havia feito experiências de autogoverno a diferença da França; iii) a um conflito contra uma monarquia constitucional como a inglesa e não absoluta como a francesa.

Com relação à **questão social**, Arendt afirma que ela é simplesmente a existência da pobreza:

Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto dos seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade [...]. Foi sob os ditames da necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres¹⁴.

¹² ARENDT, *sobre a Revolução...*, p. 38.

¹³ Sobre o tema da pobreza e da escravidão, Arendt voltara com mais profundidade nos ensaios recolhidos no livro: ARENDT, H. **Crisis of the Republic**. San Diego, New York, London: Harvest Book, 1972.

¹⁴ ARENDT. *Sobre a Revolução...*, p. 48.

Na América, ao contrário o estado de pobreza e, portanto, a “questão social” estava ausente, obviamente entre os homens livres brancos que tinham direito à cidadania, excluindo os negros escravos. Mas, e este é o aspecto paradoxal da questão; para Arendt, a escravidão e o trabalho dos negros, eram totalmente “obscuros”, invisíveis que não inspiravam compaixão:

Podemos apenas concluir que a instituição da escravidão encerra uma obscuridade ainda mais negra do que a obscuridade da pobreza; o escravo, e não o pobre, era “totalmente menosprezado”. [...] A escravidão, tanto para os europeus como para os americanos, não fazia parte da questão social, de tal sorte que, estivesse ela genuinamente ausente, ou apenas oculta na obscuridade era, para todos os objetivos práticos, como se não existisse, o que tornava também inexistente a mais poderosa e talvez mais devastadora das paixões que arrebatam os revolucionários, a paixão da compaixão¹⁵.

Tese que não deixa de ser paradoxal, porque esta “remoção” da questão da escravidão, não significou a sua supressão: ela permaneceu minando os fundamentos da democracia americana, mostrando a impossibilidade de uma “liberdade sem libertação” e constituiu uma enorme questão social, que levou a uma guerra civil sangrenta e que ainda hoje está longe de ser resolvida.

Parece que Arendt “liquida” a questão desta maneira, para manter a distinção entre liberdade e libertação em favor da revolução americana e em detrimento da revolução francesa. “Na França a transformação dos direitos do Homem nos direitos dos *sans-culottes* foi o ponto de mudança de rumo”¹⁶: se passou de uma revolução fundada na liberdade (*Constitutio Libertatis*) a uma revolução baseada na libertação da necessidade.

Outra diferença relevante é que os americanos durante os séculos da colonização haviam tido **experiências de autogoverno**. Os colonos norte-americanos eram sim súditos de sua Majestade o Rei da Inglaterra, mas possuíam uma liberdade de ação bem maior do que os súditos do poder absolutista como na França.

O terceiro elemento de diferença é que os franceses, além de não ter experiências de autogoverno, viviam sob a égide de uma **monarquia absolutista**. E aqui Arendt faz uma analogia entre o poder absoluto e divino do monarca e o poder absoluto da vontade geral do povo:

Teoricamente a deificação do povo, na Revolução Francesa, foi a

¹⁵ IDEM, p. 57.

¹⁶ IDEM, p. 48.

consequência inevitável da tentativa de fazer derivar a lei e o poder de uma 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 Unidos¹⁷.

É singular que Arendt utilize aqui a teologia política, de forma bem próxima a de Carl Schmitt, que afirma:

O soberano que na visão deísta do mundo, mesmo que, também, fora dele, permaneceu como montador da grande máquina, é radicalmente repellido. A máquina funciona agora automaticamente. O princípio metafísico de que Deus de si manifesta somente declarações de vontade gerais e não particulares, domina a metafísica de Leibniz e Malebranche. Em Rousseau a “volonté générale” torna-se idêntica à vontade do soberano; mas, simultaneamente, o conceito do aspecto geral recebe, também em seu sujeito, uma determinação quantitativa, ou seja, o povo se torna soberano.¹⁸

As analogias são evidentes apesar das diferenças: Schmitt lamenta que nesta secularização “perde-se o elemento decisionista e personalista do conceito de soberania, vigente até então. A vontade do povo é sempre boa, *le peuple est toujours vertueux*”; Arendt, ao contrário, lamenta o caráter absoluto que a revolução assume, levando aos excessos liberticidas.

Isto se reflete, segundo Arendt, nas distintas formas de constitucionalismo e do diferente papel desenvolvido pela Constituição nos dois processos revolucionários. No caso da independência das colônias americanas, a constituição institui uma distinção entre “lei” e “poder”:

Pois, na América, o levante armado das colônias e a Declaração da Independência foram seguidos pelo aparecimento espontâneo de projetos de Constituição em todas as treze colônias [...], de sorte que não houve nenhuma interrupção nenhum hiato, e quase que nenhuma pausa para respirar entre a guerra de libertação, a luta pela independência, que era a condição de liberdade, e a Constituição dos novos Estados.¹⁹

Para os idealizadores das Constituições americanas o poder era originário do “povo”,

¹⁷ IDEM, p. 147.

¹⁸ SCHMITT. *Teologia Política...*, p. 44-45.

¹⁹ ARENDT. *Sobre a revolução...*, p. 113.

mas a fonte principal da lei devia vir de uma constituição, algo de objetivo e de permanente que, poderia ser emendado, mas que não poderia estar submetido às mudanças repentinas da vontade do povo, como expressão da *volonté général* de Rousseau. Ao contrário do que aconteceu na França:

O grande e fatal infortuno da Revolução Francesa foi que nenhuma das assembleias constituintes conseguiu reunir autoridade suficiente para formular a lei do país. [...] Teoricamente o grave erro funesto da Revolução Francesa constituiu em sua quase automática e ingênua convicção de que a lei e o poder emanam de uma só e mesma fonte. Inversamente a grande sorte da Revolução Americana foi que os habitantes das colônias, antes do seu conflito com a Inglaterra já estivessem organizados em um sistema de autogoverno.²⁰

E aqui Arendt chama a atenção para um fenômeno que irá repercutir também na revolução russa: a existência nas colônias de autogovernos locais, distritos, *conteas* e municípios, que foram conservados pela Revolução e sobre os quais, através do princípio federativo, foi fundada a Constituição dos Estados Unidos.

Arendt resume as três diferenças fundamentais entre as duas revoluções, da seguinte forma:

É inegável a singular boa sorte da Revolução Americana. Ela ocorreu em um país que desconhecia completamente a difícil situação da miséria popular [sic], e entre um povo que tinha uma ampla experiência de autogoverno; e certamente, uma das suas maiores graças foi a revolução ter sido consequência de um conflito com uma “monarquia limitada”. No governo do rei e do parlamento, os idealizadores das constituições americanas [...] nunca foram tentados de atribuir a mesma origem à lei a ao poder.²¹

Comentando o conceito presente na Declaração americana relativo à “busca de felicidade” entendida como felicidade pública, ou seja, como participação dos cidadãos na esfera pública, Arendt cita a tese de Thomas Jefferson:

O próprio Jefferson – num documento para a convenção de Virgínia de 1774, que em muitos aspetos antecipou a Declaração de Independência – havia declarado que “nossos ancestrais”, quando deixaram os “domínios ingleses na Europa” exerceram “o direito que a Natureza conferia a todos os homens [...] de estabelecer novas sociedades, segundo leis e regulamentos que lhes parecessem mais apropriados para promover a felicidade pública”.²²

²⁰ IDEM, p. 132

²¹ IDEM, p. 125.

²² IDEM, p. 101.

Embora reconheça que na redação final da Declaração o termo “pública” desaparece, Arendt afirma que “busca da felicidade” mantém um duplo significado para os revolucionários americanos: bem-estar pessoal e participação nos negócios públicos”²³

Mas a revolução francesa e a russa não se limitaram a estes aspetos, foram muito mais ambiciosas e abrangentes nos seus objetivos.

Revolução Francesa e Revolução Russa

A revolução russa seguiu a francesa na sua “malfada trajetória”²⁴ porque na Rússia czarista não havia as três condições encontradas na Revolução Americana, ao contrário: existia uma ampla condição de miséria e pobreza, que levantava uma enorme questão social; não havia experiência de autogoverno, uma vez que os camponeses somente há pouco tempo haviam sido franqueados da servidão da gleba e de maneira meramente formal; e finalmente porque a monarquia czarista possuía todas as características da monarquia absolutista de um poder *legibus solutus*.

Por isso, a confrontação deve ser feita entre a revolução francesa e a revolução russa e os revolucionários russos estavam bem conscientes disso e se consideravam de certa forma os herdeiros comunistas dos jacobinos burgueses. Os pontos principais de contato eram a questão social e a questão do fundamento absoluto de um novo poder.

Seguindo a distinção por ela estabelecida entre liberdade (política) e libertação (econômica) ou entre liberdade e necessidade, a filósofa afirma que a ideia de necessidade, dominante na revolução russa, não levou a uma nova ciência da política, mas a uma filosofia da história (Hegel) e que a necessidade e não a liberdade se tornou a categoria principal do poder político revolucionário.

Nenhuma revolução jamais resolveu a “questão social”, libertando os homens do estado de necessidade, mas todas as revoluções, à exceção da Revolução Húngara de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e malbarataram as poderosas forças da miséria e da penúria, em sua luta contra a tirania e a opressão. E todos os registros das revoluções passadas demonstram, sem sombra de dúvidas, que todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à perdição.²⁵

²³ IDEM, p. 105-106.

²⁴ IDEM, p. 89.

²⁵ IDEM, p. 89

Em outro trecho da obra, Arendt volta a enfatizar a mesma questão se referindo a Marx:

A transformação dos Direitos do Homem nos direitos dos *sans-coulottes* foi o ponto de mudança de rumo, não apenas da Revolução Francesa, mas de todas as revoluções que haveriam de se seguir. Isso é devido, em grande parte, ao fato de que Marx, o maior teórico que as revoluções jamais tiveram, era muito mais interessado em História do que em política.²⁶

E comenta: “Seja como for, não há dúvidas de que o jovem Marx se convenceu de que a razão para a qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis”.²⁷

A grande contribuição de Marx, segundo a filósofa, não estaria na sua doutrina da exploração, mas na sua teoria da revolução, como filosofia da história que aponta para a necessidade da superação não “da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos “grilhões da escassez e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância”²⁸.

Nesta perspectiva, a conversão da violência revolucionária em necessidade histórica “simplifica o problema a tal ponto que uma distinção real entre violência e necessidade se torna supérflua”. E aqui Arendt faz uma comparação entre Marx, Robespierre e Lênin:

Politicamente esta evolução levou Marx a uma real capitulação da liberdade frente à necessidade. Ele fez o que seu mestre em Revoluções, Robespierre, havia feito antes dele, e o que o seu maior discípulo, Lênin, haverá de fazer posteriormente na mais importante revolução que seus ensinamentos já inspiraram.²⁹

A respeito de Lênin e dos caminhos da Revolução Russa, Arendt comenta que inicialmente, durante a chamada *Nova Política Econômica* (NEP) Lênin havia lançado a palavra de ordem de que a revolução consistiria em “eletrificação mais soviets”, o que indicava um caminho “mais racional e menos ideológico” da economia; mas ele próprio abandonou:

²⁶ IDEM, p. 48. Esta apreciação de Marx por parte de Arendt coincide com a de Karl Löwith, que interpreta a obra de Marx, como a de um filósofo da história à la Hegel: “A principal característica das duas últimas obras citadas [*O Manifesto* e *O Capital*] não é a ênfase dogmática na luta de classe e na relação entre o trabalho e o capital, mas a absorção de todas estas categorias num esquema histórico exaustivo. Tal como Hegel na filosofia, Darwin na Biologia e Ferdinand Christian Baur na teologia, também Marx transforma o problema da sua ciência especial num problema histórico”. LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 43.

²⁷ IDEM, p. 49.

²⁸ IDEM, p. 51

²⁹ IDEM, p. 52

as potencialidades das novas instituições e favor da liberdade, ao decidir que somente o partido bolchevique poderia ser a força impulsionadora, tanto para a eletrificação como para os soviets; ele próprio estabeleceu, por conseguinte, o precedente para a posterior situação em que o partido e o aparato do partido tornaram-se literalmente onipotentes.³⁰

A outra observação de Arendt é que a Revolução Russa, assim como a Comuna de Paris, havia produzido espontaneamente formas de autogoverno popular como os conselhos (*soviets*), que iniciaram o processo revolucionário. Mas os bolcheviques se apropriaram inicialmente da sua carga revolucionária, para posteriormente controlar e subordinar os soviets através do partido.

Afirma Arendt, concluindo o raciocínio sobre Lênin:

Lênin foi o último herdeiro da revolução Francesa; não formulou nenhum conceito teórico de liberdade, mas quando confrontado com ela na realidade concreta, percebeu o que estava em risco, e quando sacrificou as novas instituições de liberdades, os soviets, a favor do partido que julgou que iria libertar os pobres, sua motivação e raciocínio ainda estavam em consonância com os trágicos fracassos da tradição revolucionária francesa.³¹

Arendt dá grande importância aos Conselhos, na Comuna de Paris, em 1871, como na Revolução Russa, em 1905 e 1917 como órgãos de autogoverno e “espaços de liberdade”. Como tais, eles se recusaram sistematicamente a se considerarem órgãos temporários da revolução, e, ao contrário envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes de (auto) governo.³²

A referência que vem espontaneamente à mente é o trágico episódio dos marinheiros do soviete de Kronstad, que foram trucidados em combate e posteriormente fuzilados após a derrota pelas forças bolcheviques deixando milhares de mortos no terreno; assim como as forças do exército francês trucidaram os comunardos de Paris: as duas experiências de “liberdade” para Arendt reprimidas no sangue³³. E a filósofa conclui:

Foi nada mais e nada menos do que esta esperança de uma transformação do Estado, de uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade igualitária moderna se tornar um “participante” dos assuntos públicos, que ficou sepultada nas desastrosas revoluções do século XX³⁴.

³⁰ IDEM, p. 52.

³¹ IDEM, p. 53.

³² IDEM, p. 211.

³³ A terceira experiência citada por Arendt, a da revolução húngara de 1956, não teve melhor sorte.

³⁴ IDEM, *ibidem*. Esta afirmação da participação política no espaço público lembra a posição de Arendt sobre “a

Arendt retoma de Edmund Burke a crítica à pretensão dos revolucionários de realizar uma transformação radical de toda a sociedade e assim não se limitar a uma revolução da liberdade, ou seja, um processo político, mas um processo de libertação muito mais ambicioso e amplo, político, econômico, social, cultural.

Referindo-se aos objetivos dos conselhos (da Comuna de Paris), Arendt afirma que não queriam “um paraíso na terra, nem uma sociedade sem classes, não o sonho de uma fraternidade socialista ou comunista, mas o estabelecimento da “verdadeira república” é que seria a “recompensa” esperada, ao final da luta”.³⁵

Este é um dos pontos-chave da proposta de Arendt: a *polis* grega e a revolução americana foram revoluções da liberdade ainda que o preço a pagar fosse a exclusão dos escravos ou a invisibilidade da opressão dos excluídos; na revolução francesa o momento em que introduziu os *sans coulottes* e a questão social e ainda mais na revolução russa, fracassaram porque em lugar de garantir a liberdade se tornaram regime necessariamente autoritários quando não totalitários como na União Soviética.

Segundo Arendt, o momento da nova fundação que a revolução promete realizar é positivo se entendido como fundação da liberdade política, como a pensavam e praticavam os antigos, ou seja, como participação política; se se perde este horizonte, a revolução fracassa e há uma deriva para a tirania. Para Arendt o momento culminante e paradigmático a partir do qual ela interpreta a revolução francesa é o momento Rousseau/Robespierre, que servirá também de inspiração para a revolução bolchevique: Marx/Lênin.

Newton Bignotto, ao comentar o livro reconhece as críticas feitas por alguns historiadores³⁶ às teses de Arendt sobre a Revolução Francesa, por se tratar de uma leitura feita, sobretudo a partir dos textos, dos discursos, das doutrinas, e centrada no período do Terror e na figura de Robespierre:

Arendt concentra quase toda sua atenção na figura de Robespierre, que aparece como uma figura emblemática de toda a Revolução e de seu fracasso.

ação” como dimensão humana fundamental para a convivência social que ela desenvolveu em *A Vida do Espírito*. São Paulo: Relume Dumará, 1993.

³⁵ IDEM, p. 211.

³⁶ BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a Revolução Francesa. *O que nos faz pensar*, nº29, maio de 2011, p. 43: “Transcorridas várias décadas desde sua publicação, é possível dizer que observações históricas contidas no livro tanto sobre a revolução americana quanto sobre a revolução francesa foram superadas pelos estudos publicados desde o aparecimento dos trabalhos pioneiros de Gordon Wood e de Bailyn sobre a história americana do século XVIII e de Furet sobre a França”.

Robespierre encarna com perfeição, aos olhos de Arendt, o momento de conversão da revolução em um processo permanente de busca pela satisfação das demandas materiais. Ao trocar a procura da liberdade pela busca do que ele chamou de “direito dos *sans-culottes*”, o jacobino abriu a brecha pela qual passariam várias das revoluções modernas e determinou o sacrifício dos ideais do século XVIII no altar da necessidade. Esse processo foi realizado na linguagem de seu tempo e só por isso pôde ser compreendido e tornar-se efetivo. Robespierre mobilizava o tempo todo o recurso à “vontade do povo”, que coincidia para ele com a *vontade geral*.³⁷

E afirma que o objetivo central de Arendt era levantar a questão do fundamento do poder político:

Assim, embora Arendt tenha se equivocado na interpretação de alguns momentos da Revolução francesa e tenha exagerado na atribuição de uma dimensão social às lutas dos *miseráveis*, para obter da república nascente satisfação para suas necessidades, ela ofereceu um instrumental precioso para pensarmos o aparecimento de novas formas políticas no mundo moderno.³⁸

E conclui com uma leitura “republicana” do seu pensamento:

Situando-se em terreno muito próximo ao da tradição republicana, Arendt acabou carregando para o centro de sua obra a consciência da importância dos momentos iniciais de fundação de novos regimes. [...] Com isso, Arendt renovou o pensamento republicano. Fez dele herdeiro das aspirações libertárias das revoluções do século XVIII, mas, ao mesmo tempo, soube ver na deriva do Terror uma das possibilidades inscritas em movimentos que perdem a capacidade de se guiar pela liberdade ao conduzir as transformações sociais que muitas vezes são parte essencial dos processos revolucionários.³⁹

Será justamente a pretensão de um novo fundamento absoluto que vai aproximar, em Arendt, a revolução francesa (no momento transitório do terror) e a revolução russa (na institucionalização do terror).

Considerações finais

A tese central de Arendt sobre uma clara separação entre processo de liberdade (polo positivo) e de libertação (polo negativo) não somente é paradoxal, mas dificilmente sustentável historicamente.

³⁷ BIGNOTTO, Newton. *Hannah Arendt e a Revolução Francesa*....2011, p. 47.

³⁸ IDEM, p. 56.

³⁹ IDEM, p. 57.

Não foi a ausência ou presença da questão social o fator decisivo que marcou as diferenças profundas entre as duas revoluções. No caso da Americana, o *escamotage* de Arendt de negar que a questão da escravidão fosse uma questão social devido à sua obscuridade ou invisibilidade não se sustenta: foi preciso uma sangrenta guerra civil de “libertação” para enfrentar este problema aparentemente obscuro e invisível.

Por outro lado, os comunardos de Paris e os marinheiros dos soviets queriam sim a participação política, mas para enfrentar a questão social e muito mais do que isso: eles compartilhavam com os dirigentes revolucionários a ideia de “um paraíso na terra”, uma “sociedade sem classes”, o sonho de uma “fraternidade socialista ou comunista” e não somente o estabelecimento da “verdadeira república”.

Ao final, ser livre politicamente para fazer o que? Só debater no espaço público? Reaparece aqui o (falso?) dilema entre liberalismo e socialismo: o primeiro afirmando a prioridade da liberdade política, e o segundo da libertação da opressão econômica como *conditio sine qua non* para poder exercer a própria liberdade política.

Parece muito difícil, como a própria filósofa reconhece “dizer onde termina o mero desejo de libertação, de ser livre de opressão, e onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida”.⁴⁰

Todas as revoluções, tanto as burguesas como as socialistas, tiveram que enfrentar cada uma a partir das suas condições históricas, os dois processos de liberdade e libertação: os revolucionários ingleses na *glorious revolution* reivindicavam não somente as antigas “libertates” que os barões haviam arrancado de João Sem Terra, mas as novas liberdades de uma monarquia parlamentar, para atender à questão social, para dar mais poder político, econômico e social ao “povo”, aos *commons*, ou seja, aos burgueses. O mesmo pode se dizer dos colonos americanos que, ao libertar-se da dominação inglesa, reivindicavam mais poder econômico e social para eles.

Mas a “lição” que as complexas e complicadas reflexões de Arendt sobre a revolução nos deixa é outra: o problema do fundamento absoluto de uma nova ordem social.

A diferença fundamental entre a revolução inglesa e a norte-americana, de um lado, e a francesa e russa, do outro, foi que as primeiras se consideravam mais “restaurações” do que revoluções, e os seus objetivos de liberdade e de libertação se limitavam aos ingleses e aos colonos norte-americanos; ao contrário das revoluções francesas e russas que pretendiam fazer *tabula rasa* do passado e iniciar uma nova ordem social não somente para os franceses e os

⁴⁰ IDEM, *ibidem*.

russos mas para a “humanidade”.

Esta foi a novidade introduzida pela modernidade. Para os antigos, “revoluções” eram as transformações cíclicas das formas de governo, da monarquia para a tirania, da tirania para a oligarquia, da oligarquia para a democracia, da democracia para a monarquia e desta para a tirana. e assim o ciclo retomava o seu curso. A solução poderia ser encontrada, segundo Políbio, na Antiguidade e Maquiavel entre os modernos, ao comentar a estabilidade da República romana, na “forma mista” de governo, que permitia a convivência do princípio monárquico com o aristocrático e o popular, dando assim garantias de mais estabilidade, que era o objetivo final da convivência política.⁴¹

Mas nem os antigos, nem Maquiavel imaginavam a revolução como um momento fundacional “absoluto”, uma mudança não somente da forma política, mas do sistema social, econômico, cultural, religioso.

Esta é a novidade “metafísica” que Burke critica na Revolução Francesa. Da crítica ao caráter abstrato e metafísico dos direitos humanos surge a crítica à pretensão da revolução de construir sobre esses “direitos metafísicos” um homem e uma sociedade totalmente *ex novo* o que leva a justificar a violência revolucionária.

Esses professores, não tendo como aplicar seus princípios extremos a casos que carecem apenas de uma oposição qualificada, ou pode-se dizer, civil e legal, não lhe opõem oposição alguma. Trata-se, com eles, de uma guerra ou de uma revolução, ou então de nada! [...] O pior desses discursos revolucionários é que eles endurecem e insensibilizam os corações, de modo a prepará-los para os golpes desesperados que são usados apenas nas ocasiões extremas. [...] Para algumas pessoas, complôs, massacres e assassinatos tornam-se um preço pequeno para a consecução de uma revolução.⁴²

A doutrina revolucionária da transformação radical da sociedade para criar uma ordem social totalmente nova (*novus ordo saeculorum*) e um homem novo possui uma carga religiosa e utópica poderosíssima segundo Löwith.⁴³ Foi esta pretensão, esta *hybris* que levou as revoluções ao seu fracasso: a pretensão de um novo fundamento absoluto para a convivência

⁴¹ A novidade de Maquiavel é que a forma mista servia não para reprimir o conflito, mas para permitir que ele se expressasse e que os “humores” da multidão pudessem ter a sua vez diante dos “humores” dos *optimates* e assim tornar grande a República.

⁴² BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução na França*. Brasília: Editora UnB, 1997, p. 92. Sobre a crítica de Burke à Revolução francesa ver: TOSI, G. – FRAGOSO, Williard. *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos. Problemata: v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.*

⁴³ LÖWITH, K. *O sentido da história...* 1991. Sobre a crítica de Löwith ao conceito marxiano de revolução ver: TOSI, G. De Revolutionibus orbis terrestres, In: TOSI, G. – ALIAGA, L. – FREIRE, R. (orgs). *Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.

humana gera monstros, os “sonhos diurnos” se transformam em pesadelos.

Löwith mostra como esta pretensão é uma secularização da teologia da história, imanente que deve se realizar aqui e agora e não em um além indefinido, esta carga religiosa poderosa é também um fator que leva à justificação dos meios violentos.⁴⁴

A revolução russa foi mais radical e mais ambiciosa do que a Francesa, mas não rompeu com a tradição histórica russa, instaurando um governo despótico e autocrático, não muito diferente do czarista, do ponto de vista do regime político. A diferença da França onde o terror foi derrotado, o terror revolucionário dos bolcheviques se institucionalizou na União Soviética no período do stalinismo criando uma das formas mais radicais de totalitarismo, na análise de Arendt (1989).

A revolução poderia ter tido outro êxito se Lênin e os bolcheviques tivessem mantido as três palavras de ordem que os levaram ao poder: o fim da guerra, todo o poder aos *soviets* e a terra aos camponeses. No entanto, somente a primeira promessa foi cumprida e o fim da guerra deu aos bolcheviques uma enorme popularidade e poder sobre o exército, mas os *soviets* dos operários, dos camponeses, dos soldados e dos marinheiros foram controlados rapidamente pelo partido, que começava a se identificar com o Estado, e perderam a sua autonomia de poder de base.

Os que se opuseram, como os marinheiros de Kronstad ou os anarquistas ucranianos, foram brutalmente esmagados, e as terras dos camponeses depois da distribuição inicial durante a Nova Política Econômica (NEP), foram nacionalizadas e estatizadas à custa da morte de milhões de pessoas. Assim, uma revolução iniciada como um momento popular e de massa, continuou com um golpe a partir do fechamento da Assembleia Constituinte e da tomada do poder absoluto pelo partido bolchevique.⁴⁵

Os dois processos de liberdade e de libertação poderiam ter se dado conjuntamente e a própria revolução havia “espontaneamente” criado os instrumentos para tanto: o totalitarismo stalinista não era o inevitável êxito da revolução se tivessem mantidos a autonomia dos soviets,

⁴⁴ LÖWITH, K. *O sentido da história...* 1991, p. 53: “Marx era um Judeu do tamanho do Antigo Testamento, apesar de ser um judeu emancipado oitocentista que se sentia profundamente antirreligioso e até antissemítico. São o antigo messianismo e profetismo judaicos [...] e a insistência judaica na absoluta retidão que explicam a base idealista do materialismo de Marx. Não é, por conseguinte, um acaso que o “último” antagonismo entre dois campos hostis da burguesia e proletariado corresponda à crença judaico-cristã numa luta final entre Cristo e o Anticristo na última época da história, que a tarefa do proletariado corresponda à missão história-universal do povo escolhido”.

⁴⁵ REIS FILHO, A. D. *A Revolução Russa 1917-1921...1999*. IDEM. *As revoluções russas e o socialismo soviético*. São Paulo: UNESP, 2017 Neste último livro de Daniel Aarão Reis Filho fala não de uma, mas de quatro revoluções desde a revolta de 1905 (o domingo sangrento), passando pela revolução de fevereiro de 1917, a de outubro de 1917 e a NEP de 1921, e afirma que houve sim uma revolução democrática e popular, mas houve também um golpe.

a distribuição das terras aos camponeses, a economia de mercado proporcionada pela NEP.

Mas aí entraram em jogo não somente os terríveis condicionamentos objetivos com os quais a revolução teve que se confrontar, mas também um forte fator ideológico: a fidelidade à teoria marxista da ditadura do proletariado, que Marx imaginava como uma fase necessária, mas transitória. No entanto, era praticamente impossível que uma revolução em um país atrasado economicamente como a Rússia, sem tradição democrática, sem uma sociedade civil organizada pudesse ter outro êxito que não uma ditadura. E dois grandes intelectuais marxistas Karl Kautsky⁴⁶ e Rosa Luxemburg⁴⁷, a partir de diferentes perspectivas, haviam alertado desde logo os perigosos que a revolução corria.

Esta grandiosa experiência histórica colocava ainda mais claramente a contradição da teoria marxiana da revolução como processo de ditadura do proletariado, que teria como objetivo destruir o Estado burguês, para depois disso, destruir a si própria. Nada menos “científico” e mais utópico do que esta perspectiva. O resultado não foi uma ditadura do proletariado, nem uma sociedade socialista, mas um regime totalitário e uma ditadura sobre o proletariado.

Esta me parece ser a contribuição mais original de Arendt; não tanto a distinção entre liberdade e libertação porque o desejo de liberdade e de libertação são dois processos inextricavelmente relacionados; mas o “excedente” ideológico que justifica a analogia entre Rousseau/Robespierre e Marx/Lênin na obsessão de ser fieis executores de uma necessidade histórica absoluta, que iria criar o homem novo e um novo paraíso na terra, custe o que custar.

Bibliografia

ARENDR, H. **Sobre a revolução**. São Paulo: Editora Ática; Brasília: Editora UnB, 1988.

ARENDR, H. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDR, H. **A Vida do Espírito**. São Paulo: Relume Dumará, 1993.

ARENDR, H. **Crisis of the Republic**. San Diego, New York, London: Harvest Book, 1972

BOBBIO, N. “Reformas e revolução e A revolução entre movimento e mudança”. In BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política**. A filosofia Política e a Lição dos Clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

⁴⁶ KAUTSKY, K. *A ditadura do proletariado...* 1979

⁴⁷ LUXEMBURGO, R. *A revolução russa...* 1991.

- BURKE, E. **Reflexões sobre a revolução na França**. Brasília: Editora UnB, 1997.
- HOBBSAWM, E. **A Era das revoluções (1789-1848)**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- KAUTSKY, K. **A ditadura do proletariado**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- LÖWITH, K. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LYRA, R. P. “Kautsky, Lênin e o comunismo soviético”. *Cronos*, UFRN, Natal, v. 14, n.1, jan./jun., p. 137-163, 2013.
- LUXEMBURGO, R. **A revolução russa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, K.; ENGELS, F. **O Manifesto do Partido Comunista**. Lisboa: Editora Avanti! 1997.
- MARX, K. **Contribuição à Crítica de Economia Política**. São Paulo: Expresso Popular, 2008.
- PAINÉ, T. **Os direitos do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- REIS FILHO, A. D. **A Revolução Russa 1917-1921**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. **As revoluções russas e o socialismo soviético**. São Paulo: UNESP, 2017.
- ROBESPIERRE, M. **Rapport sur les idées religieuses et morales. Discours prononcé à la tribune de la Convention le 7 mai 1794**. Disponível em: <http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Communism/rob-rel-french.htm> Acesso em: 15.01.2018.
- SCHMITT, C. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- TOSI, G. – FRAGOSO, Williard. *As críticas de direita e esquerda aos direitos humanos*. *Problemata*: v. 8. n. 1 (2017), p. 122-162.
- TOSI, G. De Revolutionibus orbis terrestres, In: TOSI, G. – ALIAGA, L. – FREIRE, R. (orgs). **Centenário da Revolução Russa: balanços e reflexões**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019.