

**HANNAH ARENDT:
AS REVOLUÇÕES MODERNAS E O PROBLEMA DO ABSOLUTO**

**HANNAH ARENDT:
MODERN REVOLUTIONS AND THE PROBLEM OF THE
ABSOLUTE**

Jhonny Juliani*

Resumo: Este texto analisa as proposições de Hannah Arendt em relação às revoluções modernas e o problema do absoluto. Para tanto, centra-se no capítulo cinco, *Fundamento II: Novus Ordo Saeclorum*, do livro *Da Revolução*. A análise mostrou que a autora tem uma interpretação ímpar das revoluções modernas.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Revolução Americana. Revolução Francesa.

Abstract: This text analyzes Hannah Arendt's proposals in relation to the modern revolutions and the problem of the absolute. For in such a way, it is centered in chapter five, *Foundation II: Novus Ordo Saeclorum*, of the book *On Revolution*. The analysis showed that the author has an odd interpretation of the modern revolutions.

Keywords: Hannah Arendt. American Revolution. French Revolution.

Introdução

As revoluções modernas têm sido objeto de estudo em diversas áreas do conhecimento. Cientistas políticos, sociólogos, historiadores e filósofos, entre outros, têm se esforçado em compreender esses fenômenos imprescindíveis ao entendimento da política moderna e contemporânea. São inúmeros os aspectos observados e as teses defendidas; no entanto, uma questão essencial para seu entendimento tem sido ignorada por alguns estudiosos e no trato diário do tema: como se posicionam os revolucionários no período pós-revolução em relação ao absoluto¹ que herdaram da tradição medieval?

Diante dessa questão, alguns pesquisadores acabaram por confundir a separação formal entre Estado e Igreja como a separação entre a legitimação absoluta do poder e a política, a ponto de torná-la pública em uma infinidade de manuais. Entretanto, essa posição não é hegemônica: há alguns estudos que vão de encontro a essa perspectiva. E

* Doutorando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). E-mail: jhonny.juliani@ig.com.br

¹ Entende-se por *absoluto* a legitimação divina do poder.

é justamente de um desses trabalhos que decorre a ideia central da presente análise: apreender as proposições de Hannah Arendt, no livro *Da Revolução*, em relação às revoluções e o problema do absoluto.

Da Revolução não trata especificamente dessa questão, mas a agrega em seu argumento no quinto capítulo, *Fundamento II: Novus Ordo Saeculorum*. Desse modo, não foi pretensão dessa investigação abordar todo o argumento da autora nessa obra – muito pelo contrário: limitou-se à análise do capítulo onde o tema é discutido.

Assim sendo, pretendeu-se nas linhas abaixo compreender, com base no quinto capítulo, *Fundamento II: Novus Ordo Saeculorum*, do livro *Da Revolução*, o problema do absoluto nas revoluções modernas.

Com essa opção de pesquisa, não se teve o objetivo de elaborar um argumento contrário à tese da autora; objetivou-se, como é característico de um estudo introdutório, apenas acompanhar as teses de Hannah Arendt, procurando explicitar as contribuições dessa autora para o entendimento das revoluções modernas.

Logo, esse trabalho, que seguiu o argumento da autora, dedica-se mais à Revolução Americana, mas não ignora a Revolução Francesa e sua posição frente ao problema do absoluto. A partir do exposto, o artigo foi estruturado conforme se demonstra a seguir:

Rousseau e o maior problema da política traz uma definição operacional do problema rosseauiano que orienta a análise de Hannah Arendt e como o problema é colocado pela autora nas revoluções modernas.

O retorno ao absoluto traz a interpretação de Hannah Arendt no que tange à posição dos homens da revolução frente à questão do absoluto.

1 Rousseau e o maior problema da política

Tendo em vista uma definição operacional do problema que orienta a análise de Hannah Arendt das Revoluções Francesa e Americana, analisa-se, inicialmente, o texto de Rousseau, *Carta ao marquês de Mirabeau*, em que a autora baseia-se para colocar seu problema: como as revoluções agiram para colocar a lei acima dos homens? Em seguida, analisou-se a colocação do problema pela autora, especificamente, em cada uma das revoluções. Por fim, procurou-se sintetizar o problema nas revoluções modernas.

Em 1767, escreveu Rousseau (2000, p. 119): “Eis, em minhas velhas ideias, o grande problema em política, que comparo ao da quadratura do quadrado do círculo em geometria, e ao das longitudes em astronomia: encontrar uma forma de governo que coloque a Lei acima dos homens”.

Rousseau escreve essa carta em resposta a um bilhete enviado pelo marquês – “Eu deveria, senhor Mirabeau, ter-vos escrito logo ao receber vosso último bilhete, mas preferi retardar mais uns dias para reparar minha negligência e poder falar-vos do livro que me enviastes” (ROUSSEAU, 2000, p. 117) –, tal bilhete não foi respondido logo após ser recebido, Rousseau preferiu esperar um pouco e escrever um comentário do livro que acabara de receber do marquês, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, de Mercier de la Rivière, publicado em 1767.

Mirabeau era um fisiocrata e acreditava que as ideias de Rousseau eram compatíveis com a fisiocracia e, em virtude deste fato, remeteu-lhe diversos livros para que os lesse e analisasse. Na ocasião, havia enviado-lhe esse livro. Tratava-se de um manifesto fisiocrata que é resenhado por Rousseau ao longo da carta. O filósofo mostra que discorda desde o princípio da fisiocracia e por isso mal acompanhou os argumentos do Mercier de la Rivière: “Na impossibilidade de lê-lo por inteiro, escolhi os capítulos em que o autor mais polemiza, e que me parecem os mais importantes” (p. 117). E ainda, graças às suas “velhas ideias”, não teve fortes impressões do argumento desse autor: “Essa leitura me satisfez menos do que eu esperava, e sinto que as marcas de minhas velhas ideias, ressequidas em meu cérebro, não permitem mais que ideias tão novas provoquem fortes impressões” (p. 117).

A fisiocracia propunha reformas na Monarquia francesa. Seus pensadores descobriram as leis do direito natural aplicado, ou da economia, que nas suas interpretações eram leis naturais e independentes das leis políticas. Segundo eles, se a riqueza de um país aumenta com sua capacidade produtiva, convém que a organização política favoreça a produção, ou seja, as leis políticas precisam usar as leis naturais para aumentar a riqueza do Estado. Assim, defendiam um “despotismo legal”; eram, ainda, contra o luxo que enfraqueceria os espíritos e queriam um governo forte e esclarecido que apoiasse a indústria, a agricultura e o comércio. Em síntese, queriam uma ordem constituída por um povo obediente dirigido por uma elite rica e esclarecida. (MONTEAGUDO, 2000).

Para Rousseau (2000), as evidências que fundamentam o “despotismo legal” não são claras e parecem bastante com o sistema do abade Saint-Pierre que, na leitura do

filósofo, “presumia que a razão humana continuaria se aperfeiçoando sempre, desde que cada século somasse às suas luzes aquelas dos séculos precedentes” (p. 117). Todavia, argumenta Rousseau, o problema do sistema do abade e, conseqüentemente, do despotismo legal encontra-se no seu não reconhecimento do entendimento humano como dotado sempre de uma mesma medida muito estreita. Nas palavras do pensador:

Ele não via que o entendimento humano tem sempre uma mesma medida, aliás, muito estreita; nem que ele perde de um lado tanto quanto ganha de outro; nem que os preconceitos sempre renascentes nos tiram tantas luzes adquiridas quando a razão cultivada pode repor. Parece-me que a evidência não pode nunca estar nas leis naturais e políticas, exceto considerando-as por abstração. (p.117-118).

As evidências do “despotismo legal”, segundo o filósofo, não poderiam ser encontradas nas leis naturais e políticas como propunham os fisiocratas, uma vez que, em um governo particular, composto por elementos diversos, a evidência abstrata necessariamente desaparece. Com efeito, tal colocação sustenta-se com solidez, visto que “a ciência do governo é somente uma ciência de combinações, aplicações e execuções, segundo os tempos, os lugares e as circunstâncias. Jamais o público pode ver com evidência as relações e o jogo de tudo isso”. (ROUSSEAU, 2000, p. 118).

Mesmo que essas teorias das leis naturais fossem sempre evidentes, argumenta Rousseau (2000), “como os filósofos podem dar a essa evidência tanta autoridade às ações humanas? Isso como se ignorassem que cada um age muito raramente por suas luzes, e muito freqüentemente por suas razões” (p. 118). A razão gerada pela evidência não seria uma autoridade para o homem, pois esse, freqüentemente, é movido pela paixão e não pela razão.

Ao demonstrar que o mais verdadeiro interesse do déspota é governar legalmente, a teoria do “despotismo legal”, para Rousseau (2000), não está demonstrando nenhuma novidade, pois isso é reconhecido em todos os tempos. Contudo, argumenta o filósofo, só o sábio age sobre os seus mais verdadeiros interesses – “apenas o sábio, se é que existe algum” (p.118). Portanto, os fisiocratas devem fazer de seus governantes pessoas sábias, mas mesmo assim correm o risco de serem mal governados: “Quase todos os homens conhecem seus verdadeiros interesses e não os seguem melhor apesar disso. O prodígio que depila seus bens sabe perfeitamente que se arruína, e mesmo assim segue o seu caminho: de que serve a razão nos esclarecer se é a paixão que nos conduz?” (p. 118).

O déspota, mesmo esclarecido, entregar-se-á à ambição, à inveja e à fraqueza, visto que é assim que todos fazem. Encontra-se assim o grande problema da fisiocracia apontado por Rousseau (2000): “dais excessiva força a vossos cálculos, mas não força suficiente às tendências do coração humano e ao jogo das paixões. Vosso sistema é muito bom para os povos da Utopia, não vale nada para os filhos de Adão” (p. 119). E é justamente dele que decorre o maior problema da política: encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem.

Para Rousseau (2000), se essa forma pode ser encontrada, deve-se encontrá-la e estabelecê-la, porque essa evidência deve estar em todos os governos ou não estará em nenhum. Por outro lado, se essa forma não pode ser encontrada, é preciso passar a outra extremidade e colocar o homem tão acima da lei quanto ele pode estar, estabelecendo assim um despotismo arbitrário. Porém, exemplos históricos mostram que essa concentração de poder é completamente inadequada aos homens: “Mas os Calígulas, os Neros, os Tibérios!... Meu Deus!... eu me debato no chão, e gemo por ser homem” (p. 119). O despotismo arbitrário deveria encontrar uma forma de sucessão que não fosse hereditária, tampouco eletiva, ou que fosse simultaneamente uma e outra, e pela qual se assegure que não haja nem Tibérios nem Neros.

O filósofo não vê meio termo suportável entre a mais austera democracia e o hobbismo mais perfeito, uma vez que “o conflito dos homens e das leis, que coloca no Estado uma guerra interna contínua é o pior de todos os estados políticos”. (p. 119).

Entretanto, a crítica de Rousseau (2000), resenhando o livro do Mercier de la Rivière, argumentando contra a fisiocracia, fundamenta-se na análise do sistema racional fisiocrata, uma vez que esse se limita ao campo da abstração; ele não tem validade entre os homens, pois freqüentemente agem movidos pela paixão e não pela razão. Nesse itinerário teórico-argumentativo, apresenta-se o maior problema da política: como colocar a lei acima desses homens que agem pela paixão e não pela razão?

1.1 O problema nas revoluções modernas

A Revolução Francesa e a Americana enfrentaram esse problema à medida que procuram separar o Estado e a Igreja. Segundo Arendt (1988, p. 147), esse problema teoricamente se assemelha ao círculo vicioso de Sieyès: “aqueles que se congregam para construir um novo governo são, eles próprios, inconstitucionais, isto é, não têm

autoridade para fazer o que se propõem a executar”. Na legislação, o círculo vicioso não se faz presente no processo legislativo ordinário, mas no estabelecimento de uma lei fundamental, ou seja, a instituição de uma lei ou constituição – essa deve encarnar a “lei maior”, da qual todas derivam sua autoridade.

Com base no problema exposto por Rousseau ao marquês de Mirabeau, Arendt (1988) investiga os processos revolucionários do século XVIII. Uma vez que ambas as revoluções tinham em comum o mesmo dogma – a convicção de que a fonte e a origem do legítimo poder residem no povo –, a autora orienta sua análise no modo pelo qual os homens das revoluções procuraram legitimar a autoridade da lei, nas palavras de Rousseau (2000, p. 119): “Encontrar uma forma de governo que coloque a Lei acima do homem”. Tal problema, até esse momento, foi apenas constatado neste trabalho – ver-se-á, posteriormente, à luz do pensamento de Hannah Arendt, os diferentes posicionamentos dos revolucionários face esse problema.

Há semelhanças e diferenças nos dois processos revolucionários: tais grandezas serão evidenciadas ao longo deste trabalho; no entanto, importa neste momento observar alguns aspectos assinalados por Arendt (1988).

Em primeiro lugar, observa-se a diferença fundamental: a posição tomada por ambos os homens da revolução frente às distinções de poder e violência, e poder e autoridade. Na primeira distinção, os homens da Revolução Francesa, não sabendo distinguir entre os dois termos, abriram a esfera política para a força pré-política e foram arrastados por ela. Os americanos, ao contrário, entendiam o poder como o próprio oposto de uma violência pré-política natural. Para eles, o poder surgiu quando o povo se uniu e passou a vincular-se por meio de promessas. Na segunda distinção, os revolucionários franceses, em um primeiro momento, a exemplo da monarquia absoluta fundada no “direito divino”, deificaram o povo na tentativa de derivar a lei e o poder da mesma fonte e, falhando nessa tentativa, procuraram cultuar um “Ser Supremo”. Os americanos não procuraram essa autoridade nem no povo, nem na vontade geral: fundaram a autoridade no próprio processo revolucionário.

Em segundo lugar, observam-se as semelhanças: 1) a autora ressalta a coincidência entre a noção de liberdade e propriedade: falar em propriedade ou recuperar ou defender os direitos de liberdade era o mesmo que lutar pela propriedade. Nas palavras da autora: “Foi precisamente nessa tentativa de recuperar os ‘antigos direitos’ que a Revolução Americana e a Revolução Francesa mostraram mais nitidamente suas semelhanças” (ARENDR, 1988, p. 145); 2) o problema enfrentado por

ambas as revoluções diante da questão do absoluto é sem dúvida a semelhança mais importante: como colocar a lei acima dos homens? Esse foi um grande dilema enfrentado pelos revolucionários que, como se pode observar, implicou em posições diferentes em ambos os processos.

Diante do problema trabalhado por Hannah Arendt no capítulo em questão e de alguns aspectos de seu desenvolvimento, formulou-se a seguinte hipótese: teriam as revoluções modernas retornado ao absoluto numa ordem pós-revolução?

2 O retorno ao absoluto

2.1 A Revolução Francesa e o retorno ao absoluto

Como já se afirmou, Arendt (1988) observa que os franceses erraram ao acreditar que podia derivar do povo sua autoridade, e foram subtraídos pela vontade geral.

Na Revolução Francesa, a necessidade de deuses no organismo político de uma república surgiu com a tentativa desesperada de Robespierre em encontrar um culto inteiramente novo, o culto ao Ser Supremo. Segundo Arendt (1998), Robespierre tentava frear a revolução, que havia se tornado incontrolável. Todavia, sua empreitada falhou, tornando-se ridícula, não só para os que compareceram às cerimônias iniciais, como para as gerações posteriores. Tratava-se de algo como se o “deus dos filósofos”, sobre quem Lutero e Pascal voltaram seu desprezo, houvesse resolvido finalmente revelar-se sob o disfarce de um palhaço. Essa linguagem deística, pressupõe senão a derrocada propriamente dita das crenças religiosas, pelo menos uma falta de relevância na esfera política, o culto do Ser Supremo de Robespierre seria mais que suficiente para demonstrá-lo (ARENDDT, 1988).

Para Arendt (1988), Robespierre poderia ter evitado esse ridículo se não estivesse tão desesperado, pois ele não necessitava apenas de um “Ser Supremo” – em termos de Revolução Francesa, ele precisava de uma fonte perpétua e transcendente de autoridade, que não podia ser identificada na vontade geral.

Essa noção já pode ser observada no segundo capítulo *Da Revolução*, intitulado *A questão Social*. Nesse capítulo a autora assinala que a Revolução Francesa mudou seus rumos graças às emergências do povo: “Foi a necessidade das emergências do

povo (...) que levou a revolução a sua ruína” (ARENDR, 1988, p.). A revolução não buscava mais liberdade, mas felicidade.

Assim, os homens da Revolução Francesa confundiram poder e autoridade e, como observado anteriormente, poder e violência. Encontraram o início de seus problemas nessa última confusão – no estado pré-político incontrolável – e, à medida que procuram resolver o problema recorrendo a um “Ser Supremo”, fonte de poder, falharam novamente ao confundirem poder e autoridade.

Contudo, segundo Arendt (1988), em relação aos franceses, os americanos tiveram significativos avanços, e serão justamente tais avanços o tema na próxima seção.

2.2 A Revolução Americana e o retorno absoluto

Segundo Arendt (1988), os homens da Revolução Americana permaneciam ligados à estrutura conceitual e intelectual da tradição européia, eram incapazes de articular teoricamente a experiência colonial. Contudo, se esse apego à tradição tivesse determinado os verdadeiros destinos da república americana, na mesma medida que influenciou as mentes dos teóricos, a autoridade desse novo corpo político poderia ter-se desintegrado sob o ataque encarniado da modernidade, como aconteceu em todas as outras revoluções. “Mas o fato é que não foi esse o caso, e o que salvou a Revolução Americana desse destino não foi o ‘Deus da Natureza’, nem tampouco a verdade axiomática, senão o próprio ato de fundação” (p. 157). Tal ato de fundação está intimamente relacionado à influência que os exemplos da Antiguidade romana têm sobre as revoluções modernas.

Muitos estudiosos têm chamado a atenção para o fato das ações dos homens nas revoluções terem sido espirados e guiados, em um grau extraordinário, pelos exemplos da antiguidade romana. Como nota, Arendt (1988) expõe-se quanto ao caso americano: “embora Thomas Paine costumasse penar que ‘aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude’ – mas certamente tinham consciência de estarem se espelhando nas antigas virtudes” (p. 157). Continua argumentando a autora:

Quando Saint-Just exclamou: ‘O mundo tem estado vazio desde a época dos romanos, e apenas repleto de suas memórias, que representam agora nossa única profecia de liberdade’, ele estava repetindo John Adams, para quem a ‘constituição romana moldou a nação mais nobre e o mais alto poder que jamais existiu, assim como a observação de Paine fora precedida pela previsão de James Wilson de

que ‘a glória da América se igualará, ou mesmo ofuscará a glória da Grécia. (p.157).

Havia, assim, um entusiasmo pelos antigos, as experiências desses eram remontadas com uma dose de saudosismo, causando certo estranhamento na interpretação de Arendt (1988, p. 157): “Já mencionei como era realmente estranho esse entusiasmo pelos antigos, como destoava na Idade Moderna, como era surpreendente que os homens das revoluções se voltassem para um passado distante, que fora denunciado com tanta veemência pelos filósofos do século XVII”. Tal entusiasmo não se limita às experiências modernas de revolução; por outro lado, esse exemplo clássico atravessa os séculos, ao ponto de poder-se concluir que sem ele nenhum dos homens das revoluções, em ambos os lados do Atlântico, teriam tido coragem de empreender aquilo que resultou ser feito sem nenhum precedente.

Entretanto, adverte Arendt (1988) que, embora isso tenha ocorrido, a razão pela qual os homens das revoluções voltaram-se para a Antiguidade, procurando inspiração e orientação, não foi um anseio romântico pelo passado e pela tradição. Os homens da revolução estavam distantes desse sentimentalismo em relação ao passado e às tradições em geral; por outro lado, se orgulhavam do iluminismo, de sua desvinculação com a tradição. Ao retornar os antigos, descobriram neles uma dimensão que não fora legada pela tradição. Assim,

não foi a tradição que os vinculou aos primórdios da história da história ocidental, senão, ao contrário, suas próprias experiências, para as quais necessitavam de modelos precedentes. E o grande modelo e precedente, não obstante toda a retórica ocasional acerca da glória de Atenas e da Grécia, foi, para eles, como fora para Maquiavel, a república romana e o esplendor de sua história. (ARENTE, 1988, p. 158).

Os americanos adoravam a Constituição, garantindo nessa adoração grande parte de seu êxito, onde todas as demais revoluções viriam a fracassar, ou seja, em fundar um novo corpo político suficientemente estável para sobreviver ao violento assédio dos séculos futuros. Desse modo, em relação ao absoluto,

somos levados a concluir que foi a autoridade contida no próprio ato de fundação, e não a crença em um Legislador Universal, nem as promessas de recompensa e as ameaças de punição em um ‘futuro estado’, e nem mesmo o duvidosa caráter axiomático das verdades enumeradas que no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou estabilidade à nova república. (ARENDE, 1988, p. 159).

Segundo Arendt (1988), essa autoridade é completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções buscaram introduzir como garantia de validade de suas leis e fonte de legitimidade de um novo governo. É o grande modelo romano que se afirma, quase automática e inconscientemente, nas mentes que haviam se voltado para a história romana e suas instituições políticas.

A autoridade romana não estava assente em leis, e nem a validade das leis tivera sua origem em uma autoridade superior. Estava corporificada em uma instituição política: o Senado romano. Os americanos procuram copiar essa instituição antiga, mas promovem algumas alterações, ao ponto de Arendt (1988, p. 160) afirmar: “o fato de que a Câmara Alta tenha herdado o nome dessa instituição romana é ainda mais sugestivo se levarmos em conta que o Senado americano tem pouco em comum com o modelo romano, ou mesmo com o veneziano”. Entre as inúmeras inovações introduzidas pelos americanos, talvez a mais importante e mais evidente consistiu na mudança de localização da autoridade, que passou do Senado para o ramo judiciário do governo – a Suprema Corte –, mas o que permaneceu próximo ao espírito romano foi a necessidade de estabelecer uma instituição concreta destinada ao exercício da autoridade. Para Arendt (1988, p. 160), “foi precisamente no uso incorreto da palavra *senado*, ou melhor, em sua relutância em dotar de autoridade um dos ramos do Legislativo, que os fundadores demonstraram que haviam compreendido bem a distinção entre poder e autoridade”. Pois, continua a autora, “a razão de Hamilton insistir em que ‘a majestade da autoridade nacional deve se manifestar por intermédio das cortes de justiça’ foi que, em termos de poder, o setor judiciário, por não possuir ‘nem força nem vontade, mas simplesmente o critério de julgamento [...] [era] sem comparação, o mais fraco dos três departamentos de poder”, isto é, a própria autoridade do setor judiciário tornava-o inadequado para o poder, do mesmo modo que, por outro lado, o poder legislativo tornava o Senado impróprio para o exercício da autoridade. Argumenta Arendt (1988, p. 160): “Segundo Madison, até mesmo o controle judicial, ‘a única contribuição da América à ciência de governo’, teve seu símile no antigo cargo romano de censor, e foi ainda um ‘Conselho de Censores que [...] na Pensilvânia, em 1783 e 1784 [...] foi constituído para averiguar se a Constituição fora violada”. O ponto importante desse argumento reside no fato de que, quando essa nova e relevante experiência política foi incorporada à Constituição dos Estados Unidos, ela perdeu suas antigas características, o poder dos censores de um lado, e o rodízio no cargo do outro.

Desse modo, a diferenciação institucional americana entre poder e autoridade conserva traços nitidamente romanos, mas sua própria concepção de autoridade é visivelmente diferente. Arendt (1988) observa que, enquanto em Roma a fundação da autoridade era política e consistia em oferecer aconselhamento, na República americana a função da autoridade é legal, e exerce-se por meio da interpretação. “A Suprema Corte deriva sua própria autoridade da Constituição, como documento escrito, ao passo que o Senado romano, os *patres* ou pais da república romana, estavam investidos de autoridade porque representavam, ou antes encarnavam os ancestrais, cujo único fundamento de autoridade do corpo político era precisamente o fato o haverem fundado” (ARENDR, 1988, p. 161). Por meio dos senadores romanos, os fundadores da cidade de Roma faziam-se presentes e, com eles, o espírito da fundação, o começo, pois *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e desenvolver-se, dependia da validade do espírito de fundação, em virtude do qual foi possível aumentar, desenvolver e ampliar os fundamentos que haviam sido estabelecidos pelos ancestrais. Nas palavras de Arendt (1988, p. 161): “A ininterrupta continuidade desse aumento e sua inerente autoridade só podia ocorrer através da tradição, isto é, através da transmissão, ao longo de uma linha contínua de sucessores, da norma inaugural estabelecida no princípio”. Quando um homem integrava-se a essa linha ininterrupta de sucessores, significava, em Roma, ser autoridade e permanecer ligado aos primitivos fundadores, era um ser “religioso”, ou seja, ligado às próprias origens. Assim, “não era a atividade legislativa, embora isso fosse muito importante em Roma, nem o exercício do poder como tal, que eram tidos como a mais elevada virtude humana, mas antes a fundação de novos Estados, ou a conservação e ampliação dos que já haviam sido fundados” (ARENDR, 1988, p. 161). Em virtude do próprio conceito de *auctoritas*, permanência e mudança estavam intimamente relacionados, de modo que mudança, na história romana, não podia significar outra coisa senão aumento e ampliação do antigo.

Segundo Arendt (1988), uma noção singular adotada pelos homens das revoluções é, sem dúvida, essa noção de que fundação, aumento e conservação estão intimamente relacionados; tal noção não advém de uma reflexão consciente desses homens, mas por esses serem versados nos clássicos e terem absorvido os ensinamentos da antiga escola romana. Desse aprendizado advém a noção americana de uma comunidade de nações em contínua expansão, porque, como afirmou-se anteriormente, isso foi o que a república romana sempre representou.

A noção romana de autoridade sugere que o ato de fundação gera, inevitavelmente, sua própria estabilidade e permanência e, nessa perspectiva, a autoridade não é nada mais do que um “aumento” necessário, por meio do qual todas as inovações e mudanças permanecem ligadas à fundação original, ao mesmo tempo que aumentam e desenvolvem-se. A partir dessa proposição, argumenta a autora: “Assim sendo, as emendas à Constituição apenas aumentam e ampliam as bases originais da República americana; desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada” (p. 162). Tal noção de uma coincidência de fundação e preservação, que se englobam em um aumento, estava profundamente enraizada no espírito romano e transparecia nitidamente na sua história.

Para Arendt (1988), essa interpretação do sucesso da Revolução Americana não é arbitrária pelo curioso fato de que não são os estudiosos que chamam os homens da revolução de “Pais Fundadores”, mas eles próprios consideravam-se. Diante de tal fato, é corrente entre especialistas uma interpretação, uma tanto quanto antipática, que considera que esses homens julgavam possuir mais virtude e sabedoria do que seria razoável esperar-se de seus sucessores. No entanto, para Arendt (1988, p. 163), a interpretação é bem mais simples: “eles se consideravam fundadores porque se dispuseram, conscientemente, a imitar e a reproduzir o exemplo e o espírito romanos”. Assim, o espírito, que fez com que os homens da revolução reivindicarem a qualidade de fundadores, estava isento de qualquer arrogância – ele surgiu do simples reconhecimento de que ou eles eram fundadores e, conseqüentemente, tornar-se-iam ancestrais, ou eles haviam fracassado. Conclui a autora, “o que contava não era nem sabedoria, nem virtude, mas apenas o próprio ato, que era indiscutível”.

A palavra *constituição*, segundo Arendt (1988), comporta um duplo significado. Pode ser entendida como um ato constituinte, anterior ao governo, pelo qual o povo constitui-se em um corpo político, mas usualmente é interpretada como resultado desse ato, a Constituição na forma de um documento escrito. Voltando novamente a atenção para o “culto cego” com que o povo dos Estados Unidos passou a considerar sua Constituição, a autora procura agora entender melhor a natureza ambígua dessa adoração, já que o seu objeto era tanto o ato de construir, como o próprio documento escrito. Em relação ao fato do culto à Constituição ter sobrevivido tantos anos de minuciosa avaliação crítica do documento, assim como de todas as verdades tidas pelos fundadores como axiomáticas, conclui Arendt (1988, p. 163), “somos obrigados a

concluir que a lembrança do próprio evento – um povo fundando deliberadamente um novo corpo político – continuou a envolver o resultado concreto desse ato”. Ora, enquanto houver a lembrança do ato de fundação, o culto de adoração à Constituição permanecerá.

Desse modo, é evidente que os homens da revolução procuravam, no ato de fundação, e não em qualquer outra fonte abstrata, a autoridade do novo corpo político.

O absoluto está no próprio ato de iniciação e, segundo Arendt (1988, p. 164), esse fato, de certa forma, sempre foi conhecido, “embora nunca tenha sido cabalmente articulado em termos conceituais, pela simples razão de que o próprio princípio anterior à era da revolução, sempre estivera envolto em mistério, e sempre fora objeto de especulações”. O ato de fundação norte-americano fora o primeiro passível de observação:

A fundação que agora ocorrera, pela primeira vez, em plena luz do dia, passível de ser testemunhada por todos aqueles que a presenciaram, fora, durante milhares de anos, objeto de lendas primordiais, através das quais a imaginação tentava devassar um passado e um evento que a memória não podia alcançar. (ARENDR, 1988, p. 164).

Tais lendas decorrem da tentativa do ser humano em resolver o problema do início:

O que quer possamos vir a descobrir sobre a verdade fatural dessas lendas, sua importância histórica está na tentativa da mente humana de resolver o problema do início, de um evento novo e inconexo irrompendo na seqüência continua do tempo histórico. (ARENDR, 1988, p. 164).

Para Arendt (1988), no que concerne aos homens da revolução, havia apenas duas lendas de fundação com as quais eles se mostravam inteiramente familiarizados: a história bíblica do Êxodo e a história de Virgílio sobre as perambulações de Enéias. Nas palavras da autora: “Ambas eram lendas de libertação, uma delas de libertação da escravidão, e outra de fuga da destruição, e ambas estavam centradas numa promessa de liberdade futura, na conquista final de uma terra prometida, ou na fundação de uma nova cidade”. (p. 164). No que se refere à revolução, essas narrativas contêm uma importante lição:

por uma estranha coincidência, ambas insistem em um hiato entre o fim da antiga ordem e o início da nova, pelo que se torna pouco relevante, nesse contexto, se o hiato foi preenchido pelas desoladas perambulações sem rumo das tribos israelenses por paragens

inóspitas, ou pelas aventuras e perigos que passou Enéias, antes de desembarcar as praias da Itália. (ARENDR, 1988, p. 164).

Um importante ensinamento colhido por Arendt (1988) dessas duas lendas foi o de que nem a liberdade é resultado automático da libertação, nem o novo começo é consequência automática do fim. Para os homens da revolução, o ato fundador foi precisamente o legendário hiato entre o fim e o principio, entre um não-mais e um ainda não. Argumenta Arendt (1988, p. 165): “Esses tempos de transição da escravidão para a liberdade devem ter exercido uma forte atração sobre suas imaginações, pois as lendas unanimemente não falam de grandes líderes que aparecem no palco da História justamente nessas interrupções do tempo histórico”. Trata-se de um corpo coletivo agindo na interrupção do tempo, visando o porvir: “esse hiato obviamente se insinua em todas as especulações que se desviam da concepção usual de tempo como um fluxo contínuo; esse hiato constitui-se, portanto, num objeto quase natural da imaginação e especulação humanas, uma vez que está intimamente relacionado ao problema do início”. (p. 165). A novidade da revolução Americana é que aquilo que já era bastante conhecido do pensamento especulativo, e que estava presente nas narrativas lendárias, surge pela vez como uma realidade factual, ao ponto que, argumenta a autora, “se quiséssemos determinar a data da revolução, seria quase como se tentássemos realizar o impossível, isto é, datar o hiato do tempo em termos de cronologia” (p. 165) e esse é atemporal.

Todo início contém em seu âmago um pouco de arbítrio, o início parece não ter nada em que se apoiar, “além de não estar preso a nenhuma cadeia explícita de causa e efeito se transforma imediatamente na causa dos futuros desdobramentos (...) é como se surgisse do vazio, fora do tempo e do espaço” (ARENDR, 1988, p. 165). No momento do início, por um instante, é como que se o iniciado tivesse interrompido a seqüência da própria temporalidade, ou como se os sujeitos tivessem sido lançados para fora da ordem temporal e de sua continuidade. Comumente o problema do início surge como uma indagação acerca da origem do universo – daí as questões clássicas que permeiam o pensamento universal: de onde viemos? Qual a origem do mundo? Para onde iremos?, etc. A solução hebraica para essas perplexidades é, sem dúvida, a mais popular entre o povo ocidental e está vinculada a uma das lendas que permeiam o pensamento dos revolucionários: o êxodo. Diante de tal solução, argumenta Arendt (1988, p. 165):

a crença em um Deus criador que está fora de sua própria criação, da mesma forma que o fabricante está fora do objeto fabricado. Em outras palavras, o problema do princípio é resolvido pela introdução

de um iniciador, cujas próprias origens não ficam mais sujeitas a nenhum questionamento, porque ele é ‘desde a eternidade e por toda a eternidade’. Essa eternidade é o absoluto da temporalidade, e, na medida em que o princípio do universo procede dessa região do absoluto, ele não é mais arbitrário, porque está alicerçado em algo que, embora possa estar situado além da capacidade de compreensão humana, possui uma razão, uma racionalidade própria.

O fato é que, segundo a tradição ocidental, algo inteiramente novo necessita de uma legitimação absoluta, como afirma Arendt (1988, p. 165):

O curioso ato de terem os homens das revoluções se lançado na luta desesperada de um absoluto, no próprio instante que lhes foram forçados a agir, pode muito bem ter sido influenciado, pelo menos em parte, pelas antigas concepções e costumes da civilização ocidental, segundo os quais cada princípio inteiramente novo demanda um absoluto que lhe de fonte e pelo qual é ‘explicado’.

Portanto, nota-se que a autora observa que os homens da revolução, mesmo guiados pelos exemplos romanos, são levados à procura do absoluto pela força da tradição e dos costumes ocidentais. No entanto, não há dúvida que os homens da revolução, mesmo influenciados pelas tradições judaico-cristãs, ao se esforçarem para resolver as perplexidades do princípio, que surgiram no ato de fundação, não se voltaram para o bíblico, mas para o discernimento político da Antiguidade romana. Não é fruto do acaso o ressurgimento do pensamento antigo e o grande esforço em resgatar os elementos da antiga vida política deixados de lado. Argumenta Arendt (1988, p. 166):

A história romana esteve sempre fundamentada na ideia de fundação, e nenhuma das grandes concepções políticas romanas, tais como autoridade, tradição, religião, lei etc, pode ser entendida sem uma compreensão profunda do grande efeito que marca o início da história e da cronologia romanas, o fato da *urbs condita*, da fundação da cidade eterna.

O que se apresenta mais relevante à análise da autora é que mesmo a fundação de Roma não foi entendida como um começo inteiramente novo: “Roma foi o ressurgimento de Tróia e o restabelecimento de alguma cidade-Estado que já existira antes, cuja linha de continuidade e tradição jamais fora rompida” (p. 168).

Veja-se como para essa auto-interpretação foi importante visualizar a Constituição e a fundação em termos de restauração e restabelecimento, pois argumenta a autora: “se no reinado de Augusto o ‘grande ciclo das eras renasce mais uma vez [...]’, é precisamente porque o ‘ciclo das eras’ não é a *novus ordo saeculorum* americana, no

sentido de um ‘começo inteiramente novo’” (p. 169). O ciclo da quarta *Écloga* é grande porque se volta para o passado e inspira-se num começo que o antecede: “Eis que retorna a Virgem, eis que retorna o reino de Saturno”. Continua Arendt (1988, p. 169), na interpretação do poema:

Daí se segue, naturalmente, que a criança cuja cujo nascimento é celebrado no poema, não é de forma alguma, um θεος σωτηρ, um salvador divino descendo de alguma região transcendente e extraterrena. Mas explicitamente, essa criança é um ser humano, nascido na continuidade da História, e, como tal, deve conhecer (...) as ‘glórias dos heróis e dos feitos de pai’, para poder realizar aquilo a que estavam destinadas todas as crianças romanas – ‘governar o mundo que fora pacificado pelas virtudes dos seus ancestrais’.

Não há dúvida que o poema de Virgílio é um louvor à natividade, uma exaltação ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração, mas, segundo Arendt (1988), antes de ser a anunciação da chegada de uma criança divina, de um salvador, o texto é, ao contrário, a afirmação da divindade do próprio ato de nascer e de que a salvação potencial do mundo está no próprio fato de que a espécie humana continua e regenera-se a si mesma.

Segundo Arendt (1988), Virgílio desenvolveu, à sua maneira, aquilo que o filósofo cristão Agostinho haveria de expressar em linguagem conceitual e cristianizada – “Para que houvesse um princípio, foi criado o homem” –, o que finalmente deve ter-se tornado evidente no próprio curso das revoluções da Idade Moderna. No contexto das revoluções, importa observar que

é menos a noção entranhadamente romana de que todas as fundações restabelecimentos e reconstruções, do que a ideia de algo conexa, porém diferente, de que os homens são equipados para a tarefa paradoxalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos e, portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento. (p. 169).

Assim, não foi a propagação de cultos – o culto de Ísis e as seitas cristãs –, no período de decadência do império, que induziu os romanos a aceitarem o culto da “criança” com muito mais presteza do que qualquer outra coisa advinda de outras culturas advindas do mundo conquistado. Para Arendt (1988), o que aconteceu antes foi o inverso, pois a política e a civilização romanas mantinham essa íntima e inigualável vinculação com essa integridade de um começo na fundação de sua cidade; as religiões

asiáticas que estavam centradas em torno do nascimento de uma criança redentora passaram a exercer grande fascínio.

Segundo Arendt (1988), seja como for, os americanos decidiram alterar o verso de Virgílio, de *magnus ordo saeculorum* para *novus ordo saeculorum*, admitindo que não era mais uma questão de fundar “Roma mais uma vez”, mas de fundar uma “nova Roma”. Desse modo, “o fio condutor que ligava a política ocidental à fundação da cidade eterna, e que vinculava essa fundação às memórias pré-históricas da Grécia e de Tróia, fora rompido e não podia mais ser renovado” (ARENDR, 1988, p. 170). Para a autora, a Revolução Americana, além de ser única nesse aspecto até a derrocada do sistema colonial europeu, representou, em grande parte, não apenas a fundação de um novo corpo político, mas o início de uma história nacional específica. Nas palavras de Arendt (1988): “Não importa o quanto a experiência colonial e a história pré-colonial possam ter influenciado o curso da Revolução e a formação das instituições políticas deste país; sua história, como uma entidade independente, inicia-se apenas com a Revolução e a fundação da república” (p. 170). Portanto, os homens da Revolução Americana, cuja aguda consciência da novidade absoluta de seu empreendimento atingia as raias da obsessão, foram inexoravelmente envolvidos em algo para o qual nem a verdade histórica nem a verdade dos mitos podiam oferecer qualquer ajuda ou precedente. O grande trunfo da Revolução América está na norma:

O que salva o ato de iniciação de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si mesmo a própria norma, ou, mais precisamente, que o princípio e a norma (...) além de se relacionarem um com o outro, são também contemporâneos. O absoluto, do qual o começo deve derivar sua própria validade e que deve salvá-lo de sua inerente arbitrariedade, é a norma, que aparece no mundo ao mesmo tempo que o começo. (ARENDR, 1988, p. 170).

A norma, como tal, inspira as ações que se seguirão e permanece atuante durante todo o tempo em que as ações perdurarem. E, segundo a autora, não é apenas as palavras de origem latina que têm sua raiz no *principium*, parecendo sugerir uma solução para o problema, aparentemente insolúvel, de um absoluto nas atividades humanas, que é relativo por definição. A língua grega, em uma surpreendente coincidência, revela a mesma história, pois a palavra grega para início é *ἀρχή*, e significa ao mesmo tempo “início” e “princípio”.

Arendt (1988) assinala que foi justamente essa percepção entre *principium* e princípio que acabou persuadindo a comunidade americana a investigar minuciosamente

suas origens em busca de uma explicação de suas qualidades características e de suas perspectivas para o futuro.

A relevância dessas noções observadas pela autora só vêm à luz quando se constata que elas estão em flagrante oposição com a antiga concepção, que ainda persiste de uma violência dominadora, indispensável em todas as fundações, e que é inevitavelmente em todas as revoluções. “Nesse aspecto, o curso da Revolução Americana nos mostra um exemplo inesquecível e nos ensina uma lição sem precedentes; pois essa evolução não eclodiu simplesmente, mas foi antes conduzida por homens que tomaram juntos a resolução, unidos pela força de compromissos mútuos”. (ARENDR, 1988, p. 171). O princípio veio à luz durante os conturbados anos em que foram lançadas as fundações, foi um princípio interconexo de deliberação comum. E foi o evento que demonstrou que os homens são realmente capazes.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, procurou-se apreender, à luz do pensamento de Hannah Arendt, como os homens das revoluções modernas posicionaram-se frente ao problema do absoluto no período pós-revolução. Faz-se necessário agora a apresentação das conclusões deste estudo.

Inicialmente, procurando ampliar a compreensão do problema de pesquisa colocado pela autora – Como as revoluções modernas agiram para colocar a lei acima dos homens? –, analisou-se o texto de Rousseau, *Carta ao marquês de Mirabeau*, que fundamenta essa problematização. Em seguida, apresentou-se como o problema é colocado pela autora em cada uma das revoluções.

Como se pode observar em seguida, Hannah Arendt dedica-se com mais atenção à Revolução Americana, dado que essa, em relação à Revolução Francesa, tem avanços significativos.

Desse modo, optou-se, inicialmente, em analisar a Revolução Francesa, demonstrando como, segundo a autora, Robespierre não podendo conter a vontade popular, apelou para o culto ao “Ser Supremo”, buscando um novo transcendente legitimador para a autoridade terrena, isto é, os franceses estavam errados em querer derivar do povo a autoridade e recorreram à um absoluto legitimador.

Em seguida, passou-se para uma análise detalhada do caso americano. Em diversos trechos do texto de Hannah Arendt, parece que a experiência americana, por

derivar do pensamento grego-romano, soube relacionar-se com o absoluto e tem no próprio ato de fundação sua origem de autoridade. Todavia, sabe-se que, com esse ato de fundação surge a norma, isto é, a Constituição e, ao passo que desse ato de fundação surge a lei, importa questionar como essa lei é entendida pelos americanos.

Como já foi assinalado, há entre os norte-americanos um exarcebado culto à Carta Magna dos Estados Unidos. Segundo Arendt (1988), essa lei pode ser entendida de duas maneiras: como está presente na Eneida, de Virgílio, ou como está presente no Êxodo bíblico. São duas hipóteses distintas – se essa for entendida com base no Êxodo, a lei logo terá um fundamento transcendental, pois a lei é uma doação divina; se for entendida como na Eneida, a lei terá um caráter relacionador entre dois ou mais povos, assim não se transformando em um fundamento absoluto.

Limitada a leitura ao capítulo cinco, *Fundamento II: Novus Ordo Saeclorum*, do livro *Da Revolução*, pode-se concluir que a segunda hipótese é válida entre os norte-americanos, isto é, a lei é entendida como algo que relaciona e é fruto da ação de homens que fundaram com suas mãos um novo corpo político. Porém, levando em consideração toda a obra, observa-se que esse entendimento da lei é esquecido ao longo do tempo.

Há, na experiência greco-romana, uma necessidade de lembrar as origens, e os americanos esqueceram as suas, como argumenta a autora no capítulo seis, *A tradição revolucionária e seu tesouro perdido*. Esse esquecimento ocorreu, em grande parte, pelo fato do Novo Mundo perder sua relevância política aos olhos das classes dominantes européias, deixando de ser a terra dos livres para transformar-se na terra prometida dos pobres.

Não há dúvida de que a atitude das classes superiores na Europa, em relação à propalada vulgaridade e materialismo do Novo Mundo, foi uma consequência quase que automática do esnobismo social e cultural das classes médias emergentes, e, como tal, de importância secundária. (ARENDR, 1988, p. 173).

O que importava era que a tradição revolucionária européia do século XIX não demonstrou mais do que um interesse passageiro pela Revolução Americana ou pelo desenvolvimento da República Americana.

Em flagrante contraste com o século XVIII, quando o pensamento político dos *philosophes*, muito antes do advento da Revolução Americana, estava em sintonia com os eventos e instituições do Novo Mundo, o pensamento político revolucionário dos séculos XIX e XX se comportava como se jamais tivesse ocorrido uma revolução no Novo Mundo, e como se jamais houvesse existido, na América, ideias

e experiências no campo da política e do exercício do poder que fossem dignas de consideração. (ARENDDT, 1988, p. 173).

Nessa perspectiva, o pensamento europeu, considerando-se superior, minimizou a experiência americana e exaltou a experiência francesa, perdendo, assim, segundo Arendt (1988), o grande exemplo americano. A presença do pensamento europeu é tão grande que até mesmo os americanos esqueceram sua própria experiência, como nota Arendt (1988, p. 173): “O esquecimento do fato e, com isso, a falta de compreensão têm-se mostrado nos raros momentos em que o áspero diálogo com a Rússia abordou o tema do princípio”. A consequência desse esquecimento é o retorno ao absoluto também pelos americanos, pois esses deixam o ato de fundação de lado e voltam-se ao exemplo francês.

Obviamente, o que se perdeu, através dessa incapacidade do pensamento e da lembrança, foi o espírito revolucionário. Se deixarmos de lado motivações pessoais e objetivos práticos, e identificarmos esse espírito com os princípios que, em ambos os lados do Atlântico, inspiraram originalmente os homens das revoluções, devemos admitir que a Revolução Francesa (...) não preservou mais do que tendências liberais, democráticas, e, as mais vezes, declaradamente anti-revolucionárias, do pensamento político da América. (ARENDDT, 1988, p. 176).

Uma vez não lembrado o ato de fundação americano, a lei perde sua origem e pode passar a parecer às novas gerações como uma doação divina, voltando-se ao Êxodo bíblico, ou nem mesmo a essa lenda, pois até mesmo essa necessita da lembrança.

Portanto, ambas as revoluções caminham para um mesmo fim: o esquecimento do espírito revolucionário e o retorno ao absoluto. Não se quer dizer com isso que não existam avanços em relação à vida política medieval, mas que, para colocar-se a lei acima dos homens, ainda se utiliza um absoluto transcendente legitimador da autoridade terrena.

Referências

- ARENDDT, H. *Da Revolução*. Brasília: UnB, 1988.
MONTEAGUDO, R. Apresentação à Carta ao marquês de Mirabeau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, p. 115-116, 2000.
ROUSSEAU, J-J. Carta ao marquês de Mirabeau. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 2, p. 117-122, 2000.

Artigo recebido em: 23/03/11

Aceito em: 22/06/11