



HANNAH ARENDT E O FENÔMENO REVOLUCIONÁRIO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.183.02>

Elvis de Oliveira Mendes

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista CAPES.

elvis.oliver@live.com

<http://lattes.cnpq.br/0370724581551831>

RESUMO:

Em *Sobre a Revolução*, Arendt em sua fase mais madura desenvolve uma análise onde compara a Revolução Americana com a Revolução Francesa. Na contramão de outros teóricos e historiadores especialistas em revolução, Arendt analisa os sentimentos que conduziram esses eventos para rumos distintos. Diante disso, o objetivo deste estudo é mostrar que, de acordo com Arendt, com a elevação da questão social como motivação central para a revolução, a política e o espaço público são suprimidos. Para tanto, serão tratados também o problema da liberdade e sua relação com o declínio da política, a questão da violência e a crítica à Revolução Francesa com ênfase no caráter reformista e político da Revolução Americana. Tento por meio dessa abordagem, mostrar que para Arendt, a ideia de uma revolução permanente influenciou no desenvolvimento da mentalidade que promoveu a ascensão dos regimes totalitários do século XX.

PALAVRAS-CHAVE:

Hannah Arendt. Revolução Francesa. Revolução Americana. Revolução permanente.

HANNAH ARENDT AND THE REVOLUTIONARY PHENOMENON

ABSTRACT:

In *On Revolution*, Arendt in her more mature phase develops an analysis where she compares the American Revolution with the French Revolution. Differently to other theorists and historians specializing in revolution, Arendt analyzes the feelings that led these events to different directions. Therefore, the aim of this study is to show that, according to Arendt, with the rise of the social issue as the central motivation for the revolution, politics and public realm are suppressed. To this end, the problem of freedom and its relationship with the decline of politics, the issue of violence and the critique of the French Revolution, with emphasis on the reformist and political feature of the American Revolution, will also be addressed. I try through this approach, to show that for Arendt, the idea of a perpetual revolution influenced the development of the mentality that promoted the rise of totalitarian regimes in the 20th century.

KEYWORDS:

Hannah Arendt. French Revolution. American Revolution. Perpetual revolution.

Introdução

A obra *On Revolution* de 1963 foi escrita e publicada em um momento de maturidade da carreira de Hannah Arendt, após a publicação de sua obra mais famosa, *The Human Condition* de 1958 e outros escritos importantes como os artigos que viriam a compor o *Between Past and Future*¹ publicado em 1961 e *The promise of politics* publicado postumamente. Nesse estudo, estrategicamente a fim de atender às necessidades e dificuldades em lidar com o tema, analisaremos alguns pontos seminais de *Sobre a Revolução*, mais especificamente os pontos desenvolvidos por Arendt nos três primeiros capítulos, onde a relação entre guerra e revolução, o problema da questão social e a introdução da felicidade enquanto uma busca política são os temas centrais desenvolvidos pela autora.

Assim, essa abordagem seguirá em um primeiro momento com uma análise mais acurada do significado de “revolução” e sua relação necessária tanto com a violência e com a guerra quanto com a construção da liberdade. Esse ponto tornará possível a observação de aspectos que se conectam à conclusão arendtiana do caráter problemático das revoluções inspiradas no símbolo da Revolução Francesa. Em um segundo momento, será abordado o ponto mais crítico da interpretação de Arendt em *Sobre a Revolução*, a saber, o problema da “questão social” e a inserção de sentimentos como a compaixão e a piedade no terreno da política. Com essa análise tentar-se-á aqui mostrar duas coisas fundamentais: a primeira é que a leitura de Arendt desses acontecimentos deve ser compreendida a luz de um estudo da evolução da tradição revolucionária que para além da categorização feita por ela desses

¹ Obra que a própria Arendt considerou “a *summa* representativa de sua reflexão”, pelos variados temas que a filósofa se dedica nos ensaios nela presentes (Cf. LAFER, 2003, p. 162).

eventos, é uma investigação que se dá por meio das experiências e das profundas contradições nelas envolvidas. A segunda é que, se lidarmos com a reflexão de Arendt exclusivamente enquanto uma teoria política ou por vias historiográficas a obra pode perder seu teor filosófico mais radical, daí a necessidade de relacioná-la com a influência fenomenológica de Arendt².

De fato, sobre isso vale dizer que a escolha desse tipo de abordagem se dá por julgar que Arendt nesse período alcança um dos momentos mais lúcidos de sua carreira intelectual, e por compreender que essa trajetória implicitamente tem a sua culminância ou o “fechamento” nas ideias postas em *Sobre a Revolução*. Sobre essa obra, Celso Lafer afirma que ela é: “sem dúvida um dos seus grandes livros, no qual surge com clareza a sua grande contribuição ao estudo do poder como fenômeno que resulta do agir conjunto” (Cf. LAFER, 2003, p. 19). Sem deixar de levar em consideração textos e obras anteriores e posteriores, que se mostram como fundamentais para uma compreensão mais adequada de seu pensamento político em sentido mais geral. Pois, o que parece ter motivado Arendt a retornar ao fenômeno da revolução em pleno século XX, tendo analisado acontecimentos hodiernos e sido capaz de levar à plena luz do dia *insights* originais e consistentes como o “mal banal” e a “vitória do *animal laborans*”, foi justamente sua inquietação quanto ao problema da liberdade. O tema da liberdade possui hora explícito hora tácito lugar privilegiado em seus principais escritos, ao levar isso em consideração, não parece absurdo que a filósofa que retornou à Antiguidade Clássica sempre que achou necessário, tenha achado metodologicamente razoável retornar alguns séculos para analisar a paixão mais comum da modernidade, a saber, a paixão revolucionária.

Deste modo, pretendo com esse estudo mostrar que Arendt tentou tornar patente a urgência de um olhar cauteloso para as primeiras revoluções, enquanto lugar onde é forjado o espírito da modernidade. Não seria coerente, se não desse como certa a escolha das Revoluções Americana e Francesa, devido aos impactos decisivos desses acontecimentos para a humanidade contemporânea. Portanto, o que se pretende não é analisar a precisão de Arendt enquanto um estudo histórico ou de teoria política *per se* como já foi dito anteriormente, mas sim, apresentar como essa autora fundamental do século XX foi capaz de perceber uma relação intrínseca entre o *pathos* revolucionário comum da modernidade e a assimilação e instrumentalização das massas por meio do sentimentalismo e da paixão da compaixão cultivado no seio da tradição filosófica moderna que conduziu as massas à violência revolucionária. Portanto, será sustentada aqui a visão de que a leitura de Arendt sobre a tradição revolucionária é uma contribuição fundamental para nossa compreensão desse fenômeno e sua contribuição metodológica na forma de lidar com as complexidades e contradições da vida política atual.

² Ver o que é dito sobre isso em: (CANOVAN, 1994, p. 4-5) Ver também: (LOIDOLT, 2018); (BERNASCONI, 2002) e (FINE, 2015)

A questão da liberdade e o sentido da revolução

Em *Sobre a Revolução*, Arendt afirma que: apenas duas questões centrais sobreviveram à estagnação das ideologias oitocentistas e sua falta de sentido, sobretudo a dificuldade de justificativas para as mesmas na realidade do mundo pós-segunda guerra, quais sejam, a guerra e a revolução (ARENDR, 2011b, p. 35). Com efeito, como justificar qualquer utopia depois de Hitler e Stalin? As ideias se mostraram perigosas demais diante do valor da vida, de fato, da “era do terror” a Auschwitz e os Gulags, além da ameaça nuclear que marcou mais da metade do século XX e ainda nos assusta com sua sombra persistente, a história recente mais pareceu que iria culminar com um retorno à barbárie do que propriamente com o progresso da civilização.

Essa visão pessimista em relação ao mundo após a Segunda Guerra pode ser percebida já no prefácio a primeira edição de *The Origins of Totalitarianism* (Ver, ARENDR, 2017), datada de 1950. De fato, como é possível perceber Arendt não via com esperança o futuro do século XX, mesmo com a derrota dos nazistas, dos fascistas e posteriormente a morte de Stalin, Arendt não achava que as guerras e revoluções violentas seriam abandonadas em favor de uma era de paz entre as nações, pelo contrário, foi enfática ao tentar mostrar que a mente totalitária e o espírito tirânico não dependiam necessariamente de figuras específicas. Porque ele brota diretamente dos sentimentos da multidão (Cf. ARENDR, 2017, p. 399-400).

Deste modo, para a filósofa “não resta nenhuma outra causa a não ser a mais antiga de todas, a única, de fato, que desde o início de nossa história determinou a própria existência da política: a causa da liberdade em oposição à tirania” (ARENDR, 2011b, p. 35). No entanto, o conceito de liberdade segundo Arendt, nos últimos dois séculos talvez tenha sido o que mais caiu em abandono (ARENDR, 2011b, p. 36). Acerca disso, a filósofa afirma que:

Mesmo os revolucionários que poderíamos supor firmemente, e até inexoravelmente, ancorados numa tradição que seria difícil formular, e ainda mais difícil entender, sem a noção de liberdade, em muito maior medida preferiram rebaixar a liberdade ao nível de preconceito pequeno-burguês a admitir que o objetivo da revolução era e sempre foi, a liberdade (ARENDR, 2011b, p. 36).

Não obstante, Arendt ponha lado a lado guerra e revolução como os últimos resquícios do mundo moderno, ela difere guerra e revolução ao passo que admite que a guerra é um dos fenômenos mais antigos da humanidade, enquanto a revolução é um fenômeno estritamente moderno (Cf. ARENDR, 2011b, p. 36)³. Sendo assim, para Arendt, as revoluções não devem ser descritas nos termos da

³ Sobre a questão da guerra, ver o que Arendt diz em: (2021a, pp. 85-124)

Antiguidade. Embora gregos e romanos conhecessem as mudanças políticas, sobretudo, as mudanças erigidas pela força e pela violência, não se trata de dizer que esses povos reconheciam nesses fenômenos um processo que fosse capaz de produzir algo efetivamente novo, mas sim uma espécie de estágio intrínseco a um ciclo imutável de acordo com a natureza.

No mundo pré-moderno, as lutas provocadas por interesses de tipo econômico não possuíam como objetivo precípua qualquer tipo de questionamento direcionado ao *establishment* social vigente ou questionamento acerca do fato de que havia diferenças entre os indivíduos ou entre classes, quais sejam, os privilegiados e os desafortunados. De fato, até a escravidão possuía sua legitimidade na natureza e era vista como necessária para o equilíbrio do *cosmos*. Definitivamente a ideia de revolução tal qual a conhecemos não estava em jogo na mentalidade antiga, porém, Arendt nos chama atenção para o fato de que, no que tange à justificativa política para a guerra, essa sim já aparece no contexto antigo (Cf. ARENDT, 2011b, p. 37).

Mesmo que na Antiguidade houvesse uma preocupação com a criação de justificativas para as guerras e para o uso legítimo da violência, a revolução como busca de transformação não aparecia como possibilidade ou aspiração dos grupos humanos, pois, no âmbito da *polis*, a liberdade era um fenômeno político, já que os cidadãos viviam juntos sob uma condição de não mando, isto é, em condição de *isonomia* (Cf. ARENDT, 2011b, p. 58). Cujo fato de não serem considerados iguais por natureza, a única maneira de tornarem-se iguais era por via da política. Sendo assim, para Arendt a liberdade demanda a ação e a palavra no espaço público, lugar privilegiado onde o que se faz e o que se diz podem ser vistos, julgados e guardados na memória (Cf. ARENDT, 2011b, p. 59). Entretanto, no caso moderno as revoluções buscaram a libertação das massas de uma condição de opressão, pondo então a liberdade como condição para sua realização, já que libertação pode até ocorrer num contexto monárquico, mas a liberdade de fato só é possível com a consolidação de uma república⁴.

Sendo assim, a perfeita união entre a experiência da liberdade e a possibilidade de se criar algo, dá o alicerce basilar do empreendimento revolucionário. Em outras palavras, o *pathos* pela novidade é em si revolucionário como sintoma de esperança na construção de algo inteiramente novo, não só novo, mas muito melhor, esse tipo de crença irá marcar de forma profunda e decisiva a mentalidade contemporânea. Desta forma, enquanto os gregos compreendiam as mudanças (*metabolaí*) como parte de um ciclo constitutivo de um caminho já determinado (*anácticlosis*) e imutável por natureza, os modernos foram responsáveis por uma inversão radical em relação à noção grega. De fato, a crença moderna de que somos

⁴ Arendt desenvolve esse tema em uma conferência provalmente proferida na Universidade de Chicago entre os anos 1966 e 1967 intitulada *Liberdade para ser livre* (ARENDT, 2018). Nessa ocasião, Arendt repete alguns trechos completos presentes em *Sobre a Revolução*, o que demonstra a permanência do tema em suas reflexões nesse período.

todos iguais por natureza rompe com os antigos, para quem a natureza é o que nos diferencia. Essa divergência fundamental abre caminho para aquilo que viemos a chamar hodiernamente de “querela entre os antigos e os modernos” no contexto da filosofia política.

Com efeito, a liberdade só se torna um problema filosófico (no sentido político) com a decadência do liberalismo antigo, que promovia a liberdade no sentido interior, ou melhor, a vida do homem livre para se dedicar às artes liberais e à contemplação. De fato, o resultado das revoluções burguesas tanto com a consolidação do capitalismo quanto das ideologias coletivistas foi a vitória do *animal laborans*⁵, em específico possibilitada pelo avanço da técnica. De fato, a tecnologia da morte em massa levou o Ocidente a uma nova reflexão como explica a própria Arendt quando afirma que:

Sair-se com argumentos do tipo de um enfático “liberdade ou morte” diante do potencial inaudito e inconcebível de destruição numa guerra nuclear não é sequer vazio; é francamente ridículo. Na verdade, parece tão evidente que há uma enorme diferença entre arriscar a própria vida pela vida e liberdade de seu país e de sua posteridade e arriscar a própria existência da humanidade pelos mesmos fins, que fica difícil evitar a suspeita de má fé por parte dos defensores do “antes morto do que comunista” ou “melhor morrer do que ser escravo”. O que naturalmente, não significa o inverso, “antes comunista do que morto”, tenha algo mais a recomendá-lo; quando uma velha verdade deixa de se aplicar, não adianta invertê-la. Na realidade, na medida em que a discursão sobre a questão da guerra hoje é conduzida nesses termos, é fácil notar uma reserva mental em ambos os lados. Os que dizem “melhor morto do que comunista” na verdade pensam: as perdas talvez não sejam tão grandes quanto alguns preveem, nossa civilização sobreviverá; enquanto os que dizem “melhor comunista do que morto” na verdade pensam: a escravidão não vai ser tão ruim, o homem não mudará sua natureza, a liberdade não desaparecerá para sempre da Terra (ARENDR, 2011b, p. 38).

Como é possível perceber nesse longo, porém emblemático comentário é a ilustração de que, com os grandes avanços tecnológicos e o potencial risco de destruição em massa através da guerra, todos se tornaram mais céticos em afirmarem posições, o que forçadamente e talvez apenas aparentemente gerou certo “equilíbrio de forças” ou a “moderação”. Diante disso, o advento da liberdade se tornou um fenômeno ligado não apenas ao medo de morrer, mas ao medo do fim da humanidade, isto é, uma nova justificativa para a guerra. Curiosamente, isso viria a justificar por exemplo, as corridas armamentistas baseadas quase sempre, em discursos que buscam salvaguardar a paz (Cf. ARENDR, 2011b, p. 41).

Evidentemente que o banho de sangue que foi o século XX mostrou o quão frábil foram esses discursos, independentemente por qual lado ou por quem foi emitido, o que está em jogo é o fato de que a liberdade ganhou um novo *status* na era moderna. Como consequência do crescente medo da guerra, ou até da falta de credibilidade dos discursos que as legitimam, a saber, a derrocada da ideologia em um sentido forte, o fenômeno que parece ter tomado força é justamente a transferência de elementos que

⁵ Ver sobre isso em: (ARENDR, 2020, pp. 397-403). Ler sobre isso também: (CORREIA, 2013).

outrora legitimavam a guerra para o âmbito da revolução, sobretudo por conta da reciprocidade entre guerra e revolução (Cf. ARENDT, 2011b, p. 42). Acerca dessa reciprocidade tal como posta por Arendt, está um aspecto considerado um denominador comum entre ambas, a saber, o uso da violência. Embora possamos distinguir teoricamente entre guerra e revolução, e isso para Arendt seja importante, não podemos negar a inevitabilidade da violência em ambos os fenômenos (Cf. ARENDT, 2011b, p. 44). É justamente nessa constatação que Arendt localiza um aspecto eminentemente problemático, pois como ela mesma explica: “o ponto aqui é que a violência em si é incapaz de fala, e não apenas que a fala é impotente diante da violência” (ARENDT, 2011b, p. 44-45). De fato, para Arendt só há pensamento político onde se pode compreender as expressões verbais dos próprios fenômenos políticos, assim:

Uma teoria da guerra ou uma teoria da revolução, portanto, pode tratar da justificação da violência porque essa justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega à uma glorificação ou à justificação da violência enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica (ARENDT, 2011b, p. 45).

Portanto, se partirmos da premissa arendtiana de que onde há violência não há política, podemos concluir que para Arendt a revolução não é um evento político, no entanto, é preciso antes entender como que para ela “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos colocam diante do problema dos inícios de uma maneira frontal e inescapável” (ARENDT, 2011b, p. 47). Pois a revolução sempre confere um espaço considerável à violência, visto que até então isso persiste de maneira inevitável e parece não ter havido outra alternativa que substitua esse aspecto dramático que envolve a política e suas disputas⁶. Em *Sobre a Revolução* é justamente a fronteira entre a revolução e a barbárie que Arendt tenta demarcar, por meio de uma espécie de fenomenologia das emoções ela aponta as diferenças entre a Revolução Americana e a Francesa a fim de mostrar que a primeira focou unicamente na política e foi capaz de fundar algo novo, enquanto a segunda perdeu seu aspecto político que deu origem a seu momento inicial, pois no decorrer dos acontecimentos não caminhou para a liberdade política e nem para a fundação do novo, na verdade, degingolou numa sequência de crimes e eventos bárbaros. Assim, é possível perceber que na compreensão de Arendt a revolução só deve ser compreendida enquanto evento político quando busca a fundação da liberdade e a instauração do novo⁷. No entanto, quando o objetivo da revolução não é mais a liberdade, mas sim a resolução das mazelas do mundo ou a modificação na natureza das coisas, se configura a revolução permanente e a política se torna ausente porque não se funda o novo e se abre espaço para a legitimação de todo tipo de crime em nome dos desígnios da história.

⁶ Importante ver o que Arendt diz sobre a persistência da guerra em *Sobre a Violência* (2021b, p. 19-20).

⁷ Ver sobre isso: (KOHN, 2000)

Em *Sobre a Violência*, Arendt expõe que em alguns casos específicos “tanto na vida privada quanto na vida pública há situações em que apenas a própria prontidão de um ato violento pode ser um remédio apropriado”. Embora Arendt não abra mão de que onde se instaura a violência está ausente a política e o poder, ela aceita que “em certas circunstâncias a violência – o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça” (ARENDR, 2021b, p. 82). De fato, se voltarmos à Antiguidade, veremos que os gregos conheciam tanto as mudanças quanto a violência simultânea, com uma diferença radical que é o seu resultado, qual seja, que para os antigos a mudança estava ligada a um ciclo natural e não à construção do novo (Cf. ARENDR, 2011b, p. 48). Sendo assim, o conceito de revolução como mudança radical do fluxo da história enquanto entidade metafísica que possui um rumo racional para a humanidade é um fenômeno moderno e só possível na modernidade, e por ser assim, se configura como um momento de ruptura radical com a concepção cíclica, tal qual se dava a compreensão antiga da história⁸. Assim, embora saibamos que no mundo antigo os interesses dos homens, sobretudo, dos poderosos divergissem e já houvesse uma luta entre ricos e pobres, o que inúmeras vezes poderia levar a desencadear grandes revoltas, duas questões são fundamentais nessa ruptura entre a visão antiga e a visão moderna em relação a esses movimentos e mudanças violentas. O primeiro está ligado a uma mudança de compreensão da natureza da desigualdade e o segundo confere ao trabalho (ARENDR, 2011b, p. 49). Assim:

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude e pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras fosse eterna e inevitável (ARENDR, 2011b, p. 49).

Com isso, logo a revolução na era moderna ganhou uma aura salvífica, para Arendt, a Revolução Americana foi a ruptura radical com a visão antiga (europeia) de naturalização da miséria e da desigualdade, sobretudo, pela inversão efetuada no que tange à visão acerca do trabalho, um novo espectro surgia na inauguração e posterior construção do “novo mundo” (Cf. ARENDR, 2011b, p. 50). Parece clara a admiração de Arendt pela Revolução Americana em detrimento da Revolução Francesa, isso se dá pelo fato de que para Arendt quando os motivos da revolução são exclusivamente sociais os resultados são negativos, sendo assim, segundo a filósofa o significado de uma revolução deve ser a promoção da liberdade política e não a solução dos problemas referentes à desigualdade ou ao conflito entre ricos e pobres (Cf. ARENDR, 2011b, p. 52). Deste modo, constata-se que no seio mesmo das revoluções transferiu-se o alvo da mudança, o que gerou o esquecimento da questão política frente ao

⁸ Sobre a compreensão antiga da história ver o que Arendt diz em: (ARENDR, 2011a pp. 69-83)

desejo de se resolver o problema da desigualdade e conseqüentemente da miséria (na experiência francesa). Essa mudança no objetivo impossibilitou que a Revolução Francesa tivesse um fim como no caso americano e inglês, surge o problema da “revolução permanente”.

Diante disso, vale cometer a digressão para lembrar que: a palavra “revolução” nem sempre foi compreendida da forma que a concebemos hoje, Copérnico em seus estudos de astronomia utilizou o termo para nomear o movimento cíclico e imutável dos astros⁹. De fato, de maneira semelhante em um primeiro momento esse termo foi usado no contexto da política para qualificar o retorno ou a restauração de um *establishment* anterior. Em nossos dias o termo ganhou curiosamente sentido totalmente distinto, sentido este que fora forjado nas revoluções burguesas, mais precisamente no movimento de independência das treze colônias do norte, mais conhecida como Revolução Americana de 1776 e na queda da Bastilha, conhecida simplesmente como a Revolução Francesa que tem seu início em 1789. Ora, embora esses eventos também se tratem (pelo menos em tese) de um procedimento que almejava a restauração da ordem tradicional atacada por nobres déspotas no caso da França pré-revolucionária, e dos abusos comuns à exploração britânica na América enquanto colônia, logo que o *pathos* pelo novo adentrou os eventos da política, seus protagonistas estimularam nas massas a “consciência” de que podiam, não só podiam, mas deveriam quase que como um dever dado pelos deuses dar novos contornos ao futuro da humanidade, isto é, escrever a própria história a partir de um novo recomeço¹⁰.

Diante do apelo por uma nova ordem secular (*Novus Ordo Saeclorum*), a ideia de revolução oriunda da astronomia fez-se possível, não só isso, mas irresistível e inevitável assim como é o movimento dos astros. A percepção da inevitabilidade revolucionária já arraigada a seu novo sentido político, isto é, imanente e mundana se desvelou em toda sua radicalidade a partir dos grandes levantes populares, o que revelou a força que fora colocada em marcha. Com efeito, a inexorabilidade de seu curso ficou associada ao uso da força e de uma violência progressiva e descomunal que atingiu a todos, tanto os inimigos como os amigos da revolução.

Nesse sentido, para Arendt, havia diferenças fundamentais entre as condições da França e da América pré-revolucionária e essas diferenças teriam sido fundamentais e decisivas para seus resultados.

⁹ “*De revolutionibus orbium coelestium*” (Das revoluções das esferas celestes) A tese de Copérnico é a de que os astros se movimentam de maneira uniforme, em círculos como um espiral, isto é, revolução no sentido que Copérnico dá, é um movimento *ad aeternum* para trás, para o ponto de início, o que configuram “epiciclos”. Exemplo disso seriam os movimentos de rotação e translação da terra. Consultar sobre isso: (RONAN, C. 1987.)

¹⁰ Sobre isso, Arendt (2018) em seu discurso *Liberdade para ser Livre* explica que: “o fato de que a palavra revolução originalmente significava restauração é mais do que uma estranheza semântica. Mesmo as revoluções do século XVIII não podem ser compreendidas sem que se perceba que elas irromperam primeiramente quando a restauração era seu objetivo; e o conteúdo dessa restauração era a liberdade”. Isso indica que para Arendt as motivações para as revoluções eram totalmente legítimas, mas foi justamente no calor dos acontecimentos que especificamente no caso da Revolução Francesa ela se perdeu e se transformou em outra coisa.

Em um primeiro momento, tanto no caso americano quanto no caso francês a intenção revolucionária era a restauração diante do despotismo, porém a ideia de ruptura aparece em um segundo momento (daí surgiria a mudança no verdadeiro sentido da palavra). Ora, enquanto a Revolução Americana buscava construir um novo regime político a partir de novas instituições que deveriam ser conservadas, a Revolução Francesa se tornou uma busca de resolução de problemas sociais, de redenção do homem na história, isto é, os acirramentos e a violência se exacerbaram pela ânsia de resolver as mazelas do mundo, o que evoca um sentimento de piedade vinculado a um *pathos* salvífico típico do cristianismo, mas diferente em essência.

É justamente essa diferença que levou segundo Arendt, Marx “a crer que suas profecias sobre o futuro do capitalismo e as revoluções proletárias vindouras não se aplicavam aos desenvolvimentos sociais dos Estados Unidos” (ARENDR, 2011b, p. 52). Essa opinião, influenciou muitos historiadores e cientistas sociais de forma quase unânime a afirmar que nunca houve nenhuma revolução na América. Acerca disso, Arendt se sustenta na “teimosia dos fatos” que segundo ela, nesse caso, para serem verdadeiramente ignorados como muitos tentaram fazer, seria necessário: “decretar literalmente o fim da República americana” (ARENDR, 2011b, p. 52), para que o evento de sua revolução, de fato, caísse no esquecimento,

Assim, no que diz respeito à relação entre o espírito revolucionário e a escatologia cristã, isto é, sobre o suposto caráter religioso das revoluções modernas destacado por autores como Burke¹¹ e Tocqueville¹², a leitura de Arendt é dialética, especificamente no sentido de que, por um lado, ela discorda da ideia de que os ensinamentos cristãos seriam os valores fundantes da revolução, no entanto, por outro lado, ela parece concordar que há de fato, um caráter eminentemente teleológico no *modus operandi* das marchas revolucionárias, capaz de colocá-las dentro de uma lógica bíblica, escatológica e gnosiológica, sobretudo, por seu caráter salvífico e redentor da humanidade com ela mesma (ARENDR, 2011b, p. 53-54). Sendo assim, a história revolucionária para Arendt não é fruto da doutrina cristã e seu clamor por justiça, igualdade e salvação, mas sim, é resultado da própria secularização, isto é, da perda da autoridade, da tradição comum à era moderna.

Com efeito, essa nova era secular coloca a liberdade como a grande novidade, por sua possibilidade intrínseca de fundar o novo, de reiniciar a história, de viver uma história inteiramente nova, e assim, a revolução se torna a única condição para a liberdade, esta última, é a condição necessária para a criação do novo. Sendo assim, a liberdade como tal deve ser um conceito político, deve haver aqui uma

¹¹ (Cf. BURKE, 2014, p. 50).

¹² (Cf. TOCQUEVILLE, 2016, p. 14).

distinção fundamental entre liberdade e libertação (Cf. ARENDT, 2011b, p. 57)¹³. Pois, a política não deve ser subjugada pelos assuntos econômicos ou do poder, isto significa a ascensão do social sobre o privado.

Para Arendt, a revolução não poderia ser meramente uma reivindicação de liberdades individuais ou de grupos, mas sim de liberdades políticas, que é onde se instalou o principal problema da liberdade já que “frequentemente fica muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida” (ARENDT, 2011b, p. 61). O primeiro está sempre ligado à violência, enquanto o segundo só se dá através da fala e do direito traduzido nas constituições garantidoras das liberdades políticas. É justamente nesse aspecto, que Arendt alerta para a necessidade de análise do modo o qual a liberdade moderna surgiu como um bem inquestionável e o risco da não diferenciação entre liberdade e libertação. Sobre essa dificuldade, Arendt afirma que:

Mas essa dificuldade de traçar a linha entre a libertação e a liberdade em qualquer conjunto de circunstâncias históricas não significa que ambas sejam iguais, ou que aquelas liberdades que são conquistadas em virtudes da libertação resumam a história completa da liberdade, embora, na maioria dos casos, nem mesmo os que se lançaram simultaneamente a libertação e a fundação da liberdade distinguem muito claramente entre elas. Os homens das revoluções setecentistas tinham pleno direito a essa falta de clareza; fazia parte da própria natureza de suas ações que eles só viessem a descobrir sua própria capacidade e aspiração aos “encantos da liberdade”, como certa vez John Jay, durante o processo mesmo de libertação (ARENDT, 2011b, p. 61-62).

Essa ausência total de clareza por parte dos homens e mulheres da revolução em relação à distinção entre liberdade e libertação colocou os caminhos desses eventos em encruzilhadas perigosas, já que como é enfatizado por Arendt, eles não estavam preparados para os “encantos da liberdade” (Cf. ARENDT, 2011b, p. 62), assim como não tinham nenhuma noção do que era de fato esse novo fenômeno que se revelara. A revolução nesse sentido, se tornou “um caminhar às escuras”, pois não havia como prever as consequências de algo que até então não havia sido pensado dentro daqueles moldes.

A introdução da paixão da compaixão no palco da política

Constatado que a guerra e a violência são elementos constitutivos do fenômeno revolucionário de forma irresistível e preponderante, Arendt tenta compreender quais os aspectos emocionais e afetivos levam à legitimação da guerra e da violência como algo bom e necessário diante daquilo que modernamente viemos a chamar de “busca da felicidade”. Um tipo de felicidade totalmente distinto do tipo de felicidade antiga, que se dava no âmbito do privado, o sentido da felicidade moderna é coletivo,

¹³ Essa distinção fundamental entre liberdade e libertação é retomada de maneira central em sua conferência *Liberdade para ser Livre* (ARENDT, 2018).

isto é, a modernidade e suas revoluções foram capazes de forjar a crença na felicidade de uma nação, quiçá, na possibilidade de uma humanidade feliz.

Nesse sentido, a condição *sine qua nom* para essa felicidade está justamente na ausência de sofrimento, o homem moderno foi levado a se perguntar: como posso ser feliz enquanto o outro sofre? A redenção de homens e mulheres com a humanidade mesma do ser humano é a paixão comum da modernidade ocidental. De fato, elementos da fé cristã como a compaixão e o altruísmo são incorporados ao ideal revolucionário. Se em seu início era a opressão e a ausência de liberdade que fazia valer a pena ir à luta e “matar ou morrer” por um ideal, o amadurecimento do ideal revolucionário se dá quando suas causas mudam de direção, e se tornam ainda mais urgentes, quais sejam, pôr um fim à desigualdade, satisfazer as necessidades humanas mais básicas e proporcionar a felicidade universal. Para Arendt (2011b, p. 87), a crença nesse ideal possui a capacidade de dar novo significado à morte, o que torna a violência um meio para o alcance dessa felicidade humanitária. Sendo assim, o objetivo da revolução deixou de ser a liberdade política para ser a resolução da “questão social”, isto é, a liberdade cedeu lugar à necessidade. Como Arendt explica na passagem a seguir:

Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta; a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si (ARENDR, 2011b, p. 93-94).

De fato, na visão de Arendt “foi a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o terror e condenou a revolução à ruína” (ARENDR, 2011b, p. 94)¹⁴. Isso não quer dizer que Arendt desconsiderasse a importância da questão social, na verdade, ela analisa que para se fundar a liberdade política esse não era o ponto principal, pois na política precisamos de instituições sólidas que precisam ser conservadas enquanto o problema das necessidades humanas é um problema permanente. Além disso, o fato de que todos os indivíduos de uma sociedade estejam bem alimentados e tenham onde morar não garante que não estejam vivendo em uma atmosfera tirânica e muito menos garante que estejam felizes. De fato, o que está em jogo é que a satisfação exclusiva e única das necessidades biológicas que se impõem à condição humana, embora seja fundamental para sobrevivência e dignidade dos indivíduos, não é garantia de direitos políticos, que se dão por meio das instituições políticas e do discurso, isto é, o direito de fala. Com efeito, a instauração da liberdade política depende da conservação de instituições e leis que promovam um lugar para fala entre os indivíduos, e não de uma revolução permanente. Nesse sentido, o predomínio da questão social tornou a liberdade algo supérfluo, assim, a questão social como

¹⁴ Ver o que é dito sobre isso em: (MCGOWAN, 1998, p. 49-50).

justificativa para a revolução provocou a sua corrupção e levou à decadência quase todos os movimentos revolucionários posteriores¹⁵, segundo Arendt:

Isso se deve em não pequena medida ao fato de que Karl Marx, o maior teórico das revoluções de todos os tempos, estava muito mais interessado na história do que na política e, portanto, deixou praticamente de lado as intenções originais dos homens das revoluções, a instauração da liberdade, e concentrou a atenção de forma quase exclusiva no curso aparentemente objetivo dos acontecimentos revolucionários (ARENDR, 2011b, p. 94-95).

De fato, Marx por ter visto a história como uma espécie de engrenagem que levaria necessariamente as sociedades revolucionárias à liberdade, enxergou uma relação inevitável entre a efetivação da liberdade e a resolução da questão social. Nessa ótica, uma sociedade não poderia ser livre enquanto houvesse desigualdade, pobreza ou escassez, sendo assim, há uma fusão forçada entre economia e política (ARENDR, 2011b, p. 95-96). Em outras palavras, o problema da fome e da miséria, isto é, da necessidade humana, é visto como um problema político. Com essa redefinição dos termos feita por Marx, segundo Arendt:

O Papel da revolução não era mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, e sim libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância. Agora o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância (ARENDR, 2011b, p. 98).

Com efeito, é inevitável dizer que Marx redefiniu para sempre o caráter das revoluções e deu à pobreza não apenas um status distinto do que era antes, mas deu a ela uma natureza própria, capaz de legitimar qualquer atrocidade em seu nome. De fato, a transformação da revolução em um evento capaz de forjar uma “nova moralidade” é resultado das premissas básicas do pensamento marxiano (Cf. ARENDR, 2021b, p. 26) Pois qualquer atitude moral, qualquer ideia de bem e de mal não faria mais nenhum sentido se alguém vive em miséria. E para o fim do sofrimento e da miséria humana qualquer ato de violência passou a ser legitimado como uma nova moralidade ungida pelo rogo daqueles que sentem fome e vista como a marcha que ruma ao destino manifesto da história. Nesse sentido, Arendt (2021b, p. 40) explica que embora Marx tenha tentado extrair qualquer tipo “sentimentalismo” de sua teoria, são as emoções que conduzem as multidões à guerra e a revolução, basta lembrar os eventos do século XX do início ao fim e o tipo de retórica baseada no marxismo (não em Marx), que viam na violência o único caminho para a justiça social.

Não obstante, Marx tenha tentado transformar sua concepção em uma ciência de acordo com os valores da ciência natural de seu tempo (Cf. ENGELS, F.; MARX, K. 1987, p, 38), de fato, a grande

¹⁵ Conferir sobre isso: (AGUIAR, 2004, p. 9-10).

conversão da qual ele foi capaz, foi a de tornar a necessidade a questão fundante e universalizante de todos os movimentos revolucionários posteriores, o que deu a esta categoria uma aura superior em detrimento da liberdade ou qualquer moralidade. Assim, segundo Arendt, “ele fez o que seu mestre em revolução, Robespierre, fizera antes dele e o que seu maior discípulo, Lênin, viria a fazer depois dele, na mais importante revolução inspirada por seus ensinamentos” (ARENDR, 2011b, p. 99). Além disso, a própria compreensão da História enquanto história evolutiva (materialismo) elaborada por Marx sob a influência de Hegel conduz a aceitação de que o conflito de forças antagônicas (luta de classes) e da sucessão ou destruição de antigas formas de sociedades para a construção de novas, o sentido mesmo da história (progresso), desemboca em interpretações que podem legitimar a violência como combustível da história.

Para Arendt, essa forma de história evolutiva baseada na ideia de progresso contínuo que culmina numa humanidade mais racional é completamente problemática. Segundo a filósofa “o progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo” (ARENDR, 2021b, p. 46.) O perceptível tom irônico da afirmação de Arendt se dá provavelmente pelo fato de que a “crença irracional” no progresso era uma ideia moribunda do século XIX, porém, continuou viva tanto em seu tempo quanto nos dias de hoje como consequência dos inegáveis avanços das ciências naturais, da técnica e da tecnologia. O Assustador é que o século XX quando quase toda a humanidade sucumbiu foi o momento em que os conhecimentos das ciências naturais e da técnica criaram um potencial bélico capaz de destruir toda a terra, isto é, os grandes avanços não trouxeram o progresso espiritual esperado.

Evidentemente que Marx não poderia ter previsto isso, seu espírito assim ilustrado por Arendt é a forma segundo a qual tais ideias se tornaram uma experiência puramente mundana, praxiológica por excelência, quando Marx “repudiou a filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política” (ARENDR, 2011b, p. 44), não só na política, mas na história, se tornou flagrante o problema da “revolução permanente”, entendido como progresso contínuo da humanidade e sentido da história. De fato, os problemas sociais meramente se tornaram causa e legitimação para todo tipo de violência e escárnio da vida humana. Diante disso, a ideia de liberdade enquanto condição de possibilidade para a fundação de uma política onde todos têm lugar e poder de fala enquanto indivíduos fora esmagada por um ideal de igualdade movido pela compaixão pelos que sofrem, ideal que passou a ditar o que se fazer para eliminar esse sofrimento, igualmente dizer o que é felicidade e como alcançá-la.

Porém, para uma discussão mais ampla e uma melhor compreensão dessa problemática é necessário analisar não apenas as nuances entre Marx e a questão social esboçadas por Arendt, na

verdade, é necessário observar que no capítulo de *Sobre a Revolução* dedicado ao problema da “questão social”, a autora dá mais relevância à influência do pensamento de Rousseau do que qualquer outro filósofo da tradição moderna, no que diz respeito à formação da mentalidade revolucionária. Embora Arendt veja Maquiavel como o pai espiritual da revolução (Cf. ARENDT, 2011b, p. 66), a introdução de elementos tipicamente cristãos como a compaixão, o altruísmo e a piedade no terreno da política é um feito de Rousseau, essas paixões se tornaram o combustível fundamental de todas as revoluções que tiveram como principal símbolo a Revolução Francesa (Cf. ARENDT, 2011b, p. 106). O papel da compaixão na Revolução Francesa conduziu à substituição da busca da liberdade pela busca da felicidade.

Assim, a *Volonté Générale* de Rousseau que em efeitos práticos foi traduzida como a vontade do povo de não sofrer com a fome e com a miséria passou a ser vista como um bem inegociável simplesmente porque era o desejo representado pela bondade dos pobres, e por isso estava acima de qualquer constituição, instituição ou regime político (Cf. ARENDT, 2011b, p. 112). Essa crença na compaixão enquanto motivo para a revolução conduziu o movimento até então político a um desvio sem retorno, pois, a partir daquele momento, qualquer um, amigo ou inimigo da revolução poderia ser visto como traidor e punido com a morte sob acusação do crime de egoísmo (Cf. ARENDT, 2011b, p. 115). Com isso, o evento trouxe consigo um aspecto que se tornou preponderante em quase todos os movimentos revolucionários posteriores, a hipocrisia, que justifica a perseguição e a violência revolucionária, que aos poucos começa a aniquilar não só os inimigos da revolução, mas colocar em conflito seus defensores mais fiéis e inflamados (Cf. ARENDT, 2021b, p. 84). Assim, a revolução perdeu seu caráter político e ganhou características de uma revolução moral, tornou-se algo mais parecido com um tribunal inquisitório mergulhado numa atmosfera de perseguições e assassinatos.

Para Arendt, revelou-se assim a relação perigosa entre piedade e política, pois a criação do “altruísmo revolucionário” sufocou a individualidade, em todos os movimentos revolucionários posteriores as paixões de um indivíduo ou de um grupo dominante se travestiram de “vontade geral” para ditar os caminhos de um povo onde interesses ideológicos ou partidários disfarçados de interesse comum sobrepujou a pluralidade e condenou qualquer interesse distinto como um inimigo que deve ser expurgado¹⁶. Deste modo, a Revolução Francesa e os movimentos aos quais ela influenciou se tornaram exemplos de sentimentalismo, mas um tipo de sentimentalismo totalmente diferente, pois na prática se revela totalmente “insensível com a realidade em geral e com a realidade das pessoas em particular” (ARENDT, 2011b, p. 129). Portanto, o que Arendt enxerga na Revolução Americana que a distingue da Revolução Francesa é o fato de que:

¹⁶ Ver o que Arendt diz sobre isso em: (2011b, p. 124). Ver Também: (2021b, p. 86).

O rumo da Revolução Americana continuava comprometido com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e aos que atuavam nessa direção não era permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil. O rumo da Revolução Francesa, quase desde o início, foi desviado desse curso de fundação pela imediatividade do sofrimento; ele foi determinado pelas exigências de libertação não da tirania, e sim da necessidade, e foi movido pela ilimitada imensidão tanto da miséria do povo quanto da piedade inspirada por essa miséria. A ausência da legalidade do “tudo é permitido” aqui brotava dos sentimentos do coração, cujo o próprio caráter ilimitado contribuiu para desencadear um turbilhão de violência igualmente ilimitada (ARENDR, 2011b, p. 131).

Como é possível perceber, na leitura de Arendt o que distinguiu fundamentalmente as Revoluções Americana e Francesa foi a ênfase, sobretudo, o fato de que a primeira teve um desfecho de acordo com o que é possível e com os objetivos pretendidos em seu início, enquanto a segunda tornou-se uma eterna luta pela transformação da natureza das coisas¹⁷. Evidentemente que os homens e as mulheres envolvidos na Revolução na França não tinham consciência de que consequências seus atos teriam, é necessário considerar o caráter totalmente contingencial de um evento como este. No entanto, o que parece verdadeiramente problemático para Arendt, é a constatação de que quase todas as revoluções posteriores tomaram como exemplo o clamor ao sentimentalismo e à paixão da compaixão característico da Revolução Francesa. Deste modo, o problema da “questão social” se tornou o grande ideal das revoluções contemporâneas, isto é, a “crença na esperança” de que o problema da necessidade oriunda da condição humana pode ser resolvido por meios políticos enquanto argumento legitimador de atrocidades.

Nesse sentido, Arendt se utiliza dos eventos históricos do último século para mostrar que “nenhuma revolução jamais resolveu a ‘questão social’ nem libertou os homens do problema da escassez” (ARENDR, 2011b, p. 154), na verdade o que se percebeu foi justamente o contrário, na maioria das vezes a fome e a miséria serviram como argumento para a legitimação de regimes tirânicos. O que conduz Arendt a concluir que “os fortes sentimentos fraternais engendrados pela violência” não são direcionados para a construção de corpos políticos coesos, como afirma em seu livro dedicado à análise do fenômeno da violência, “a esperança é uma ilusão pela simples razão de que nenhum relacionamento humano é mais transitório do que essa forma de irmandade, que só pode ser realizada sob condições extremas de perigo imediato para a vida” (2021b, p. 88). O que nos leva a pensar que a solidariedade só existe nos momentos terríveis, onde as incertezas e o sofrimento são iminentes. Na abundância e na liberdade a tendência é que as pessoas busquem saciar seus desejos individuais e conservar a materialidade confortável de suas vidas.

¹⁷ Embora Arendt desenvolva esse tema de forma direta em *Sobre a revolução* é possível encontrar também elementos iniciais dessa reflexão desenvolvidos e propostos originalmente em *A condição Humana*, porquanto pode-se dizer que por trás da teorização levada a cabo por essa autora na primeira obra acerca da questão revolucionária, teorização que desemboca na oposição entre Revolução Americana e Revolução Francesa, se encontram certas concepções por ela elaboradas inicialmente na segunda a respeito da dicotomia entre o político e o econômico, ou entre a liberdade e a necessidade.

Considerações finais

Como se sabe, a interpretação de Arendt sobre a revolução gera bastante polêmica e incompreensões, sobretudo, pelo seu método, a própria autora se compreendia enquanto uma fenomenóloga¹⁸ e, se era esperado uma interpretação direcionada por aspectos econômicos e rigor historiográfico, realmente isso pode frustrar aqueles que esperam por esses modos de interpretação tecnicamente mais rígidos, a reflexão de Arendt não se baseia em julgamentos históricos ou posicionamentos claros no sentido político. De fato, como explica Canovan, “Seu verdadeiro contexto, entretanto, é uma linha complexa de pensamento que surgiu da experiência do totalitarismo e ocupou a atenção de Arendt por muitos anos” (1994, p. 15) , Além disso, como propõe Lafer, não há um consenso acerca da obra de Arendt, o comentador enfatiza que na verdade, há um desconforto em relação ao fato de que sua visão e análise do mundo contemporâneo não se enquadram dentro dos cânones políticos corriqueiros de esquerda/direita, liberal/conservador (Cf. 2003, p. 149).

Nesse sentido, o que para muitos causou certa antipatia e embaraço em relação à filósofa é visto por outros como a característica fundamental de seu pensamento, este trabalho buscou corroborar com a opinião de que a agudeza de sua interpretação está justamente em sua coragem e originalidade. Deste modo, a constatação de que Arendt não se rendeu às tentações das “religiosidades” e o fanatismo das ideologias políticas contemporâneas foi o que possibilitou a ela se revelar como uma pensadora original, livre e destemida que se afastou das interpretações presas aos clichês e às teorias intelectualistas sem nenhuma conexão com a realidade efetiva de homens e mulheres existentes no mundo.

Sendo assim, no tema tratado aqui, o que se percebe são alguns pontos principais da reflexão arendtiana acerca dos principais fenômenos políticos que deram forma à mentalidade contemporânea em toda sua complexidade, que escapam ao horizonte da limitada discussão direita/esquerda que, diante do fenômeno da subjetividade não alcança a efetividade do “mundo da vida”. A pretensão dessa abordagem foi justamente sustentar que é possível ver em Arendt, uma relação entre o fenômeno do *pathos* revolucionário e seus descaminhos rumo aos autoritarismos e a aparição de uma nova forma política baseada na antipolítica e na violência.

Portanto, a ponte entre um fenômeno e outro segundo Arendt, é justamente o momento em que a Revolução Francesa que é iniciada por motivos políticos legítimos, entre eles, a luta entre os oprimidos contra os opressores, tem seu curso desviado pela influência de filosofias e teorias afastadas do mundo, que levaram seus líderes a guiar todo um povo à outro tipo de revolução, a revolução permanente, um tipo

¹⁸ Ver sobre isso o que é dito em: (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 405).

de evento que não busca a liberdade política, mas sim a resolução da “questão social” que envolve a transformação radical do ser das coisas, dado que a condição humana é sempre a da necessidade. Esse desvio ao ver de Arendt condenou uma revolução política à ruína enquanto um caminho incontornável.

Em suma, o que é possível concluir é que na reflexão de Arendt, a crença revolucionária na resolução da questão social como fundamento maior para a mudança, gera uma paixão poderosa e devastadora, capaz de suspender todos os juízos e valores fundamentais para a existência de uma sociedade que busca a liberdade política. Sendo isso, capaz de desconectar completamente os indivíduos da realidade para, na ausência de qualquer sentido maior viverem a marcha permanente de construção de um mundo novo totalmente desconhecido. Nesse sentido, não se trata de dizer que Arendt se oponha à mudança, muito pelo contrário, para ela, a mudança e a abertura para a possibilidade do novo devem ser o sentido, ou a essência mesma da política. No entanto, sua leitura nos conduz a ver que, os eventos dos quais a paixão pela mudança a qualquer custo se tornou um fenômeno irresistível, não pelos caminhos da política ou por motivações políticas, isto é, a mudança desejada não era efetivamente política, mas uma mudança na própria natureza das coisas, que desemboca em um tipo de sentimento de descontentamento radical com a própria condição humana. De fato, para Arendt enquanto a Revolução na América alcançou sua meta principal de fundação do novo porque não se desviou de seu objetivo político, a Revolução na França caminhou para barbárie enquanto um movimento motivado pela paixão da compaixão. Nesse sentido, entender o *insight* arendtiano sobre o advento das revoluções pode nos ajudar a compreender mais adequadamente seu percurso intelectual e fornecer uma chave interpretativa para lidar com a complexidade dos fenômenos políticos do mundo atual.

Referências

AGUIAR, O. A. A questão social em Hannah Arendt, **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2): 2004, pp. 7-20.

ARENDR, H. **A condição humana**, 13ª edição revista, Tradução de Roberto Raposo, Revisão técnica e apresentação de Adriano Correa, Ed. Forense, 2020.

_____. *A Promessa da Política*, organização e introdução de Jerome Kohn: Trad. Pedro Jorgensen Jr. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa – 7ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2011a.

_____. **Liberdade para ser Livre**. Apresentação e tradução de Pedro Duarte, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

_____. **O que é Política?** Editora Ursula Ludz. Trad. Reynaldo Guarany – 15º ed. Rio de Janeiro – Bertrand Brasil, 2021a.

_____. **Sobre a Revolução**, Trad. Denise Bottmann – São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. **Sobre a Violência**. Trad. André Duarte - 14º ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021b.

_____. **The Origins of Totalitarianism**. Penguin Books, 2017.

BERNASCONI, R. Hannah Arendt, Phenomenology and Political Theory. In: **Tymieniecka, AT.** (eds) Phenomenology World-Wide. Analecta Husserliana, vol 80, 2002.

BIGNOTTO, N. “Hannah Arendt e a Revolução Francesa”. **O que nos faz pensar**, nº 29, 2011, p. 41-58.

BURKE, Edmund, **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. José Miguel Nanni Soares – 1. ed. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CORREIA, A. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? Rev. Filos., **Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, jul./dez. 2013, pp. 199-222.

ENGELS, F.; MARX, K. **A Ideologia Alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

FINE, R. The evolution of the modern revolutionary tradition: a phenomenological reading of Hannah Arendt's On revolution. **European Journal of Cultural and Political Sociology** 1(3): 2015, pp. 216-233.

KOHN, J. Freedom: the priority of the political, pp. 113-129. In. VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge University Press, 2000.

LAFER, Celso, **Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder**. 2º Edição; São Paulo – Ed. Paz e Terra, 2003.

LOIDOLT, S. Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity, **Routledge**, New York, 2018.

MCGOWAN, J. **Hannah Arendt: an introduction**. University of Minnesota Press, 1998.

PITKIN, H. **The attack of the blob: Hannah Arendt and the social question**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

RONAN, C. **História Ilustrada da Ciência**. Universidade de Cambridge. III – Da Renascença à Revolução Científica. 1ª Ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**, 2º Ed. São Paulo, Martins Fontes, 2016.

YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt, for love of the world**. Yale University Press New Haven and London, 1982.

Recebido em: 27/09/2022

Aceito em: 05/12/2022