

## 4

### Totalitarismo e Revolução – o aparecimento da novidade

O questionamento acerca da teoria da história arendtiana, que toma como via a pergunta pelo sentido do devir histórico, torna urgente a análise mais detalhada da concepção de totalitarismo e de revolução desenvolvidas pela autora. Esses dois tipos de eventos históricos remetem, a princípio, a experiências bastante distintas entre si. Considerando o entusiasmo de Arendt pela revolução americana e sua realização política e o seu desprezo pela empreitada totalitária, já é possível perceber que totalitarismo e revolução aparecem como acontecimentos históricos opostos. Nesse sentido, a revolução pode ser entendida a partir da proximidade com a experiência da pólis, enquanto o totalitarismo é pensado como a tentativa de total extinção da realização do político. Não obstante a divergência crucial entre totalitarismo e revolução, que se refere à questão da efetivação do político, nos dois casos Arendt concebe o aparecimento da novidade no mundo. Se, por um lado, podemos ler que o totalitarismo é marcado por seu ineditismo, cuja imprevisibilidade rompe com a própria continuidade da história ocidental, também encontramos a associação fundamental entre revolução e novidade. Devemos, portanto, compreender em que sentido a autora entende a originalidade do totalitarismo e da revolução. Acreditamos que a concepção de novidade tem importância fundamental na obra arendtiana e norteia sua teoria da história. Para nosso contexto, é crucial considerar que, se a autora concede tanta relevância à noção de novidade, fica complicado imaginar sua perspectiva histórica como uma filosofia da história. Ou seja, a possibilidade latente da novidade não permite vislumbrar sentido *a priori* da história. A menos que essa novidade não tenha relação com as ações humanas, o que parece não ser o caso. Nos interessa, portanto, investigar se essa novidade precisa ser entendida como contingência absoluta, e se os homens podem assumir a novidade como uma empreitada. Em outras palavras, buscamos entender em que medida importa e existe consciência da novidade. Seria possível falar em consciência dos atores ou a novidade só pode

ser vislumbrada pelo espectador que observa a história retrospectivamente? O que evocamos com a análise da novidade é o caráter da relação entre ação e história.

#### 4.1.

#### **O ineditismo totalitário e a realidade ficcional**

Destacamos que a história contada por Arendt sobre o Ocidente tem seu marco inicial na pólis grega onde o político se manifesta em sua plenitude no espaço de liberdade no qual os homens podem agir e aparecer uns aos outros através de atos e palavras. O declínio da cidade-estado antiga e a ênfase na vida pós-morte trazida com a ascensão do cristianismo anunciam-se como o esquecimento do político que, acentuado pela moderna perda do mundo, encontra, de certo modo, seu acabamento na tentativa nazista de eliminar completamente a pluralidade tornando factível um Uno total que comprime as diferenças entre os homens. Se a pólis abre-se como um espaço ímpar no qual os homens livres têm a possibilidade de se reunir para trocar opiniões e agir em conjunto, o totalitarismo caracteriza-se pela supressão da liberdade pública e privada. “é como se a pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas.”<sup>1</sup>

A concepção arendtiana do totalitarismo desenvolve-se ao longo de vários anos. Suas reflexões sobre o tema esboçam-se nos artigos escritos durante a década de 40 nos Estados Unidos. Nesse período, importava-lhe a temática judaica e a sua própria condição de apátrida. Vemos nesses escritos, idéias que tomariam corpo em *Origens*, mas também ecos de sua obra sobre Rahel Varnhagen, onde já abordava a questão da judaidade.

Nesse estudo sobre Rahel e os salões da burguesia alemã, a autora também anuncia alguns argumentos que seriam retomados para constituir o clássico *Origens do Totalitarismo*. Sua tentativa de compreender o anti-semitismo e o poder crescente do nazismo lhe sugeria o problema da assimilação como fato

---

<sup>1</sup> ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, p. 518.

importante.<sup>2</sup> Arendt mostra como Rahel e outros judeus equivocam-se na compreensão da igualdade humana pregada pelo Iluminismo. A autora traça o desenvolvimento da judaidade como problema psicológico e individual. Em *Origens*, tal equívoco é entendido como comportamento a-político e como ingenuidade política dos judeus.

Nesse trabalho sobre Rahel e o romantismo alemão, a autora anuncia sua polêmica perspectiva segundo a qual o posicionamento judaico contribui para o terrível destino do Holocausto. Na verdade, a falta de iniciativa política por parte do povo judeu que não contava com um Estado para garantir sua cidadania, combina-se com a tentativa individual de cada judeu de resolver por si mesmo o problema de sua judaidade. O que a autora percebe é que os judeus em vez de se assumirem como povo específico e buscarem garantir seus direitos como parte desse povo, acabavam tentando esconder seu judaísmo ou tornar-se um judeu de exceção, isto é um judeu que por qualidades específicas era salvo e bem-vindo à sociedade. Arendt defende que o Iluminismo e a modernidade, com sua perda do mundo, convêm aqueles que como os judeus queriam escamotear os dados da realidade, ou seja, esquivar-se do fato de serem judeus. Segundo ela, a fuga de Rahel para o interior de si mesma e a crença dos judeus, típica do Esclarecimento, na capacidade de pensar por si mesmo, contando exclusivamente com a competência da razão, revela-se como uma perda da realidade. Arendt destaca que o grande equívoco de Rahel e seus contemporâneos românticos foi viver a vida como se ela fosse uma obra de arte. Nesse sentido, indica a relação entre a ausência de atitude política dos judeus e o fato de viverem como espectadores das próprias vidas. “a resolução de considerar a vida e a história que esta impõe como mais importantes e mais sérias que a própria pessoa.” Refugiar-se no interior da razão e rejeitar a realidade dos fatos – o que em última instância era a tentativa de negar a realidade do fato de ser judeu – era, para Arendt, uma perigosa transformação da realidade.

sem a realidade partilhada com os outros seres humanos, a verdade perde todo o sentido. A reflexão e suas desmesuras engendram a falsidade. (...) Os fatos podem ser desintegrados em opiniões tão logo uma pessoa se recuse a consentir neles e

---

<sup>2</sup> Id., *Rahel Varnhagen*, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. A base do manuscrito data de 1933. Os dois últimos capítulos são de 1938. YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. Por amor ao mundo*, p. 96.

se retire de seu contexto. Eles têm sua própria maneira peculiar de ser verdadeiros: sua verdade deve ser sempre reconhecida, testemunhada.<sup>3</sup>

O que percebemos na análise arendtiana dos judeus alemães na época do romantismo é o despontar do seu argumento sobre a perda do mundo. Na leitura d' *A condição humana*, notamos a importância que a temática adquire no pensamento arendtiano. A perda do mundo na modernidade advém como uma inflexão do sujeito para dentro de si mesmo.<sup>4</sup> Na razão e não propriamente no contato com o mundo pelos sentidos é que a verdade pode ser encontrada. Ao discutirmos as considerações de Arendt acerca da perda do mundo na modernidade relacionamos tal fato à superioridade da teoria sobre a ação vislumbrada por Platão na Antigüidade, e evidenciamos a intenção arendtiana de reverter esse quadro. De conceber a *vita activa* a partir de sua autonomia e não como uma submissão à verdade vislumbrada pelo pensamento.

A constatação arendtiana da negação dos fatos e da valorização da razão por parte dos judeus, a nosso ver, pode ser entendida dentro desse horizonte mais amplo da sua obra, considerando a atenção da autora para a experiência de negação dos fatos em prol da teoria na Antigüidade e na modernidade. Desse modo, visualiza-se a relação entre o comportamento judeu, que reflete a própria perda de mundo especificamente moderna, e o totalitarismo. Em Rahel, a autora sugere a existência do vínculo que posteriormente enfatizaria na análise do anti-semitismo proposta em *Origens*. A afinidade entre vítima e algoz, se é que podemos tratar nesses termos a análise arendtiana da relação entre judeus e nazistas, que, de certo modo, torna possível a ligação absurda entre ambos, parece

<sup>3</sup> ARENDT, H., op cit., p. 21-2. Em seguida, aparece a idéia que vimos desenvolvida em "Verdade e política". Segundo a qual, pode-se negar um fato isolado, mas não "a totalidade de fatos que chamamos mundo", p. 24. Essa negação dos fatos encontra raiz na perda do mundo. No caso do Iluminismo, a autora acredita que a idealização da razão torna descartável a realidade factual, sublinhando que os fatos não têm valor de prova para a razão. A perda do mundo em prol da valorização da razão implica na abstração da realidade, no exercício de julgar pelo geral e não pelo particular. O romantismo também perde a realidade quando faz o inverso, isto é, intensifica demasiadamente o particular. "cada situação é arrancada de seu contexto, refletida e vestida como uma ocorrência causal especialmente interessante. (...) cada fragmento é enormemente intensificado pela infundável reflexão, a própria vida é mostrada como um fragmento no sentido romântico", p. 29. A ligação entre a verdade dos fatos e seu caráter testemunhamental fica claro também na seguinte conclusão: "Pois para o mundo e no mundo as únicas coisas dignas de permanência eram as que podiam ser comunicadas", p. 91

<sup>4</sup> TAMINIAUX, J., "The philosophical stakes in Arendt's genealogy of totalitarianism", p. 424. O autor discute sobre a "emphasis Arendt puts on the global development of phenomena such as 'homelessness on an unprecedented scale, rootlessness to an unprecedented.'" "a ênfase de Arendt dá ao desenvolvimento global de fenômenos tais apátridas em escla sem precedentes e o desenraizamento sem precedentes." Tradução livre.

sustentar-se nesse elo comum manifestado pela perda do mundo. Tanto judeus como nazistas estabelecem a rejeição da realidade e a negação dos fatos. É claro que o exame arendtiano do totalitarismo revela um caso muito mais terrível de perda do mundo porque não consiste simplesmente na negação da realidade e na fuga para qualquer mundo interior, ao contrário, institui uma nova realidade fictícia e reproduz até mesmo os dados factuais. Mas nos dois casos, Arendt detecta essa experiência da perda do mundo, que, para ela, seria a própria perda da experiência.

Devemos destacar que o que mais nos importa nesse estudo sobre Rahel é a proeminente distinção traçada por Arendt entre a atitude afirmativa diante da história e o comportamento passivo. No primeiro caso, parece indicar a possibilidade de agir politicamente e estar atento e participante à realidade do mundo. No segundo, trata do afastamento da realidade e da submissão ao acaso ou ao destino. Nos judeus analisados em *Rahel*, Arendt detecta que a fuga da realidade promovida pela negação dos fatos através da valorização do pensamento, seja pelo caminho da abstração ou generalização, seja pelo viés da idealização de um momento específico, acaba tornando-os sujeitos à casualidade dos acontecimentos e, por isso, vulneráveis ao totalitarismo. “Uma vez que se submeta ao acaso, renuncia-se à própria autonomia...”<sup>5</sup> Por não terem se assumido como judeus e não terem compreendido sua própria história, os judeus despontaram como vítimas dóceis.

O que queremos sugerir com a remissão ao texto de *Rahel* é a existência da relação entre ação política e história no pensamento arendtiano. Nesse capítulo, trataremos mais especificamente dessa relação ao explicitar o caráter da novidade totalitária e revolucionária, mas na retomada de *Rahel* já fica indicada a conexão, quando se observa a oposição que Arendt estabelece entre a “casualidade dos acontecimentos” e a ação política. Ao evidenciar a sujeição de Rahel diante de seu destino, a autora desvela “Mas se não a compreendermos (...) nossa história se vingará, exercerá superioridade e se tornará nosso destino pessoal”. E, em seguida, completa, “O que é o ser humano sem sua História? Produto da natureza e nada de pessoal.”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> ARENDT, H., *Rahel Varnhagen*, p. 63.

<sup>6</sup> *Ibid*, pp. 15-6.

Quando se refere à rejeição da realidade e dos fatos por parte dos judeus, Arendt faz crer que aquele que não compreende sua história e não age sobre ela acaba sendo levado pelo puro acontecer e tende a acreditar que o destino não lhe permite agir. Os homens que não assumem seus destinos são arrastados pelo processo histórico ou pela casualidade de acontecimentos que lhes aparecerá inevitável e irresistível como um destino. Assim, a perda da realidade e dos fatos acarreta a obstrução da ação e do próprio futuro. Em *Rahel*, nota que “a antecipação de experiências, o conhecimento que precipitada e pretensiosamente converte o futuro em passado está colocado mais uma vez, à parte da história; não previne nada e se desvanece assim que a pessoa se rende novamente à vida, capitula diante da vida.”<sup>7</sup> Ao conectar a idéia da superioridade da razão à concepção da perda da experiência, Arendt sugere a relação entre iluminismo e filosofia da história. Nesse sentido, destaca a assimilação de Fichte por Rahel. Segundo ela, é com Fichte que Rahel passa a supor que a “História é apenas elucidação de uma comprovação colocada a priori.”<sup>8</sup>

A distinção entre aqueles que assumem seu destino e os que o tomam como um fardo e passam a ser arrastados por ele, como se fossem levados por um processo, indica a diferenciação entre os homens que agem e os que se submetem ao acaso. Como veremos adiante, essa separação fica ratificada na disparidade entre os homens da revolução francesa, que se deixam levar pela irresistibilidade do processo revolucionário, e os homens da revolução americana, que compreendem a novidade em que estão imersos e agem em nome dela. Discutiremos ainda oportunamente como a variação entre a possibilidade de assumir a novidade e se deixar levar pelo processo implica, em ambos os casos, elementos que estão fora do controle dos homens. O que é necessário ter como pressuposto nessa distinção entre os que agem e os que se submetem à História é que não se trata da separação entre os que controlam a história à sua vontade e os que se deixam levar pelo processo.

Para compreender a distinção entre essas duas possibilidades frente à história precisamos considerar as características da ação conforme visualizada por Arendt, às quais comentamos anteriormente. Tendo em vista que ação não

---

<sup>7</sup> Ibid, p.93.

<sup>8</sup> Ibid, p. 109. Arendt alude nesse sentido à crença iluminista na superioridade da razão em detrimento dos fatos.

equivale à fabricação, percebemos que, mesmo que haja a possibilidade de agir, isso não significa que o homem possa fazer a história à sua vontade. Em Arendt, o homem que age não é senhor da história. Ao contrário, muitas vezes aqueles atores que acreditam poder controlar a história são justamente os que perdem a possibilidade da ação porque imaginam um sentido pré-definido para a história e se submetem à sua realização. Ocorre que o controle sobre a história atrela-se ao imaginado conhecimento do sentido da história. O caso extremo dessa fantasia histórica, Arendt encontra na construção daquilo que denomina “ficção” totalitária. Mas também os revolucionários franceses encontram-se enredados na ficção do Povo, diante da qual perdem a oportunidade de agir.

No caso específico dos judeus, tratado em *Rahel*, pode-se ver que compreender a história e assumir o destino é justamente o contrário de negar a judaidade ou escondê-la na privacidade. Assumir o destino requer o reconhecimento dos fatos – o fato de ter nascido judeu e a história desse povo. A ação é possível quando compreende sua história e se posiciona diante dela. Rejeitar a história e a sua realidade não resolve o problema, ao contrário, só coloca os judeus à mercê da “casualidade”.

Os diversos argumentos indicados em *Rahel* tomariam forma acabada em *Origens do totalitarismo*. Nessa obra, Arendt apresenta uma análise mais detalhada da questão judaica e desvela que os judeus não perceberam a novidade presente no anti-semitismo moderno.<sup>9</sup> O fato é que apenas quando teve conhecimento da solução final, acesso aos relatos dos sobreviventes e conhecimento da lógica dos campos, Arendt consolida sua visão do totalitarismo. Ela mesma contava com o pressuposto segundo o qual uma história só pode ser contada quando termina.<sup>10</sup> Ao tentar compreender o totalitarismo e suas origens, a autora acredita que esse movimento havia chegado ao fim.

A concepção de totalitarismo refere-se aos sistemas instaurados por Hitler na Alemanha e por Stálin na União Soviética. Alguns críticos acreditam que Arendt deveria reconhecer as diferenças entre a situação alemã e soviética, que aparecem aglutinadas num mesmo conceito. A própria noção de totalitarismo foi amplamente questionada. Interroga-se sobre a idéia que o termo suscita: a

---

<sup>9</sup> Ainda em *Rahel*, podemos ler que “os judeus prussianos demoraram para compreender o desastre. Viviam esperançosos com emancipação e liberação civil”. *Ibid.*, p. 106.

<sup>10</sup> Consideraremos esse argumento no próximo capítulo, onde discutiremos a perspectiva teórica de Arendt acerca da história.

vigência da obediência total durante o regime.<sup>11</sup> Tal perspectiva estaria negando tanto a possibilidade de adesão consciente ao projeto nazista, quanto à capacidade de resistência por parte de alguns. Entendemos que Arendt não acredita que o totalitarismo tenha se efetivado plenamente. Devemos compreender a idéia literal de totalitarismo apenas como o projeto totalitário de instaurar um Uno absoluto, mas na prática, apesar de ter alçado poder e obtido relativo sucesso essa pretensão não se concretizou. Ocorre que o totalitarismo só poderia ser considerado verdadeiramente totalitário se dominasse o mundo inteiro. Arendt argumenta que o maior inimigo do movimento é a existência do mundo não-totalitário e não deixa de notar a possibilidade de se isentar do totalitarismo. Aqueles que não apoiaram o regime resguardaram de certo modo a resistência à implementação da totalidade.<sup>12</sup>

Para o nosso tema da história, é importante destacar que o totalitarismo refere-se à tentativa de instaurar uma realidade fictícia baseada na negação e alteração dos fatos, e, conseqüentemente, no domínio da história. Arendt sugere que tal criação sempre se confronta com a contingência do futuro, pois, apesar de se caracterizar como novidade, o movimento totalitário pode ser desmentido pelo aparecimento de novos fatos. Nesse sentido, a evidência de que o totalitarismo não se efetiva literalmente é justamente o fato do movimento precisar alterar constantemente a história, pretendendo com isso retirar dos homens a capacidade de agir e iniciar novos acontecimentos; e tornar realidade suas predições, precavendo-se contra a realidade não-totalitária, que a contragosto do totalitarismo não é eliminada definitivamente.

O que nos propomos aqui não é fazer uma história do conceito e analisar as críticas a respeito do termo “totalitarismo”. Buscaremos compreender em que consiste a novidade totalitária para Arendt e em que medida ela está relacionada às ações humanas, já que seu aparecimento promove a ruptura histórica com a tradição ocidental, conforme visualizada pela autora. A rigor, esse é o principal argumento de *Origens*. O totalitarismo é uma forma de governo absolutamente

---

<sup>11</sup> Arendt se dedica após escrever *Origens* a completar seu estudo sobre o caso do totalitarismo soviético e sua ligação com o marxismo. Desse período temos alguns textos agora reunidos em português na publicação *A promessa da política*. Sobre a discussão do totalitarismo ver: LEFORT, C., *A invenção democrática*; KURZ, R., *Totalitarismo econômico*.

<sup>12</sup> Esse é o caso clássico de Jaspers, cuja atitude de isolamento sugere à Arendt tal possibilidade de afastamento do movimento. Ver ARENDT, H., *Homens em tempos sombrios*. No mesmo livro, onde se encontram reunidos relatos biográficos de diferentes personalidades analisadas pela autora, encontramos a pergunta pelo que resta de humanidade no mundo totalitário.

nova na história ocidental. Arendt insiste na tese de que não é possível entender o que aconteceu na Alemanha e na URSS partindo da comparação com outras formas de governo vistas até então. Segundo ela, o totalitarismo não é um caso de autoritarismo e não é simplesmente um fascismo.<sup>13</sup>

Acreditamos que a ênfase arendtiana na novidade do totalitarismo baseia-se, principalmente, na constatação de uma realidade fictícia criada pelo movimento. A autora refere-se ao caráter inédito do movimento justamente quando trata da nova forma de governo. Entende que a novidade do totalitarismo não está na ideologia ou na burocracia, mas na forma como organiza e estrutura essas idéias. No caso da ideologia, Arendt mostra que o totalitarismo não se sustenta propriamente no socialismo ou no racismo, o que significa, para ela, que o totalitarismo não tem um apego utilitário com a ideologia. Não se trata de acreditar cegamente na idéia. Segundo Arendt, o totalitarismo faz valer ao pé da letra o significado de ideologia, tratando-a literalmente como a lógica da idéia.

Não foi por acaso que os dois movimentos totalitários do nosso tempo, tão assustadoramente ‘novos’ em seus métodos de domínio e engenhos em suas formas de organização, nunca prepararam uma doutrina nova, nunca inventaram uma doutrina que já não fosse popular. (...) O que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para a criação de um mundo inteiramente fictício.<sup>14</sup>

Tal realidade fictícia se apresenta na duplicação das instituições, cargos e organizações. A autora acredita que a própria disposição do movimento, cuja estrutura ela compara à imagem de uma cebola, para mostrar o arranjo do encobrimento, onde uma camada envolve a outra, contribui para criar a possibilidade de afastamento da realidade. “A estrutura de cebola torna o sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatualidade do mundo real.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Em *O que é autoridade*, Arendt explica sua distinção entre o governo autoritário cuja imagem visualiza na estrutura piramidal e o totalitarismo cuja referência análoga aparece na figura de uma cebola. A autora traça diferenças mais específicas e visualiza a singularidade da autoridade romana. Para nosso contexto, basta notar que no caso do governo autoritário, a fonte do poder está fora e acima da estrutura, enquanto, no totalitarismo, “a imagem mais adequada de governo e organização totalitários parece-me ser a estrutura da cebola, em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; o que quer que ele faça – integre ele o organismo político como em uma hierarquia autoritária, ou oprima seus súditos como um tirano, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima.” In: ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 136.

<sup>14</sup> Id., *Origens do totalitarismo*, p. 411

<sup>15</sup> Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 137. Vale a pena acompanhar a extensão do argumento arendtiano que aparece de modo sintetizado nesse texto *O que é autoridade*. “Todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento: as organizações de frente, as diversas sociedades

Essa espécie de duplicação da realidade criada pelo totalitarismo tem seu núcleo central na manipulação da história e seu experimento radical nos campos de concentração. Os campos são fundamentais porque concretizam a constituição totalitária da realidade. Revelam-se como o extremo ou a realização da alteração da realidade, onde o fato é de uma vez por todas eliminado. Os campos funcionam como laboratórios nos quais se dispõem à realidade. Aparecem como símbolos do controle do futuro. Através deles, o totalitarismo evidencia a efetivação da lei de movimento da História, pois concretiza o apagamento daquilo que não condiz com a predição de futuro vislumbrada pelo movimento. Nesse sentido, os campos são a característica mais marcante do totalitarismo. Sua existência indica o sucesso da extinção da liberdade pública e privada. Nos campos, os homens são desvestidos de todos os direitos e podem ser tratados como animais, o que, para Arendt, indica que se tornaram realmente equivalentes como membros da espécie, cuja igualdade é um simples dado natural como supõe toda a teoria dos Direitos do Homem.<sup>16</sup> A determinação da história, cuja prática, o extermínio nos campos efetiva, é um ponto central para compreender como o totalitarismo se manifesta na perspectiva arendtiana como a tentativa de eliminar a ação dos homens e instaurar uma realidade fictícia.<sup>17</sup>

Devemos ressaltar que a autora relaciona a instauração do totalitarismo à criação de uma realidade fictícia porque entende que essa é de fato uma realidade ‘criada’ pelos homens. Para compreender esse significado precisamos considerar a distinção da noção de ação concebida por Arendt. Ou seja, é necessário atentar para sua diferenciação entre o aparecimento da história real e da história ficcional. A primeira surge de uma ligação com as ações humanas, que embora sejam providenciadas pelos homens, não são ‘escritas’ por eles. Parece-nos que a

---

profissionais, os efetivos do partido, a burocracia partidária, as formações de elite e os grupos de policiamento, relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro. A grande vantagem desse sistema é que o movimento proporciona a cada um de seus níveis, mesmo sob condições e governo totalitário, a ficção de um mundo normal, ao lado de uma consciência de ser diferente dele, e mais radical que ele. Assim, os simpatizantes das frentes, cujas convicções diferem apenas em grau daquelas das demais pessoas, de tal modo que eles jamais precisam estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daqueles que de fato os rodeia.” pp. 136-7.

<sup>16</sup> Id., *Origens do totalitarismo*, p. 506. “A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.”

<sup>17</sup> Ibid, p. 516. “o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza.”

dessemelhança sustenta-se na concepção de controle sobre a história. Arendt conta que o autor de uma história ficcional tem domínio sobre seu texto, enquanto o ator, na história real, não sabe exatamente o significado de suas ações. Por ora, acreditamos que basta frisarmos que a ação refere-se à concretização da pluralidade dos homens. Ao imaginar controlar as forças da história e coadunar o movimento totalitário ao próprio movimento da história, Arendt sugere que o totalitarismo elimina a possibilidade da ação e se sustenta pela criação de uma história nos moldes ficcionais.

Richard Berstein acredita que a conexão entre os textos que compõem *Origens* encontra-se na contraposição entre ação e necessidade histórica, e propõe que essa temática perpassa toda a obra da autora. “Throughout her writings, beginning with, and even preceding *The Origins of Totalitarianism*, Arendt stress the opposition between historical necessity and political freedom.”<sup>18</sup> Ainda que o autor tenha razão quando observa que essa oposição é fundamental na compreensão de *Origens* e na própria obra de Arendt, nos parece problemática a dimensão que o argumento toma na sua análise intitulada “Not history, but politics.” A dificuldade reside no seguinte: embora Arendt de fato rejeite a necessidade histórica e a idéia moderna segundo a qual a História é entendida como um processo autônomo dotado de sentido próprio, cujo significado pode ser definido de antemão, isso não constitui uma completa negação da noção de história, como pode sugerir a leitura de Berstein que apresenta o embate como a simples oposição entre história e política, ilustrando o conflito entre necessidade e liberdade.

Entendemos que, se aparece uma oposição entre ação e história na análise arendtiana dos totalitarismos, isso demonstra a fundamental ligação entre essas duas instâncias. O totalitarismo exclui a ação em favor da história porque toma a história num sentido muito específico de processo histórico. A ação só é contrária à história quando essa última é concebida nos moldes das filosofias da história, onde o sentido da história e seu fim podem ser visualizados. Arendt percebe que, ao predizer o rumo da história, e, obviamente, colocar o sucesso do movimento em comunhão com esse rumo, os movimentos totalitários acabam concebendo

---

<sup>18</sup> BERNSTEIN, Richard., *The origins of totalitarianism: not History, but politics*, pp. 382-383. “Por todos os seus escritos, começando com, e até mesmo, precedendo *As origens do totalitarismo*, Arendt enfatiza a oposição entre necessidade histórica e liberdade política.” Tradução livre.

uma realidade fictícia, dada *a priori* pelo pensamento, que rejeita a realidade presente, passada e futura. A obstrução do futuro, que é antevisto na antecipação teórica e enclausurado pela organização totalitária e pela existência dos campos, é o que garante a tentativa da eliminação da ação, e torna factível a oposição entre ação e história. Se Berstein indica que a verdadeira inimiga da ação política é a filosofia da história, não propõe nada além da oposição para compreender a história no pensamento aredtiano, de modo que a história em geral aparece como hostil à ação como o título do seu trabalho faz crer. O que queremos sugerir é que a oposição entre ação e história revela a íntima conexão entre as elas. Se a pré-determinação da história interrompe a possibilidade da ação, a possibilidade da ação está ligada à existência de uma história indeterminada. Ou seja, de uma história que não possa ser prevista pelo pensamento ou pela teoria. Ao pressupor a história como indeterminação ou imprevisibilidade, a autora permite-se a coerência de indicar a novidade como momento chave no aparecimento da história. Só podemos compreender como se combinam o fato do totalitarismo aparecer como uma enorme novidade na narrativa arendtiana do Ocidente, e, ao mesmo tempo, constituir-se como uma novidade que almeja excluir a possibilidade da novidade, considerando que não se trata apenas da oposição entre ação e necessidade histórica, mas da discrepância entre duas concepções de história.

Retomemos as considerações da autora para avaliarmos a conexão entre totalitarismo e dominação da história. Em suas palavras:

A pretensão de explicação total promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro. Em segundo lugar, o pensamento ideológico, nessa capacidade, liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer. Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com nossos cinco sentidos e insiste numa realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis (...) O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade.<sup>19</sup>

Entender o sucesso da empreitada totalitária na perspectiva arendtiana significa visualizar a ligação *sui generis* que o movimento estabelece entre

<sup>19</sup> ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, p. 523.

ideologia e história. A ideologia aparece mais como a lógica do movimento, e o movimento é o próprio movimento da história conforme previsto pelo totalitarismo. Essa ênfase no movimento revela para Arendt a submissão ao processo histórico, mas, segundo ela, aparece aos olhos dos adeptos do movimento como um meio de se tornar importante historicamente, de realizar algum feito ou ao menos fazer parte de uma realização grandiosa. Nesse sentido, a ideologia do movimento totalitário casa-se bem com a superfluidade das massas, cujas vidas seriam destituídas de sentido. Para Arendt, o interesse das massas pela propaganda totalitária não é simplesmente uma questão de interesse econômico ou social. A propaganda baseada na predição da história oferece às massas um lugar no mundo e um sentido na vida – a participação no grandioso movimento da história, que é o próprio movimento totalitário.

o que buscava a ralé e o que Goebbels expressou de modo tão preciso era o acesso à história, mesmo ao preço da destruição. (...) A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em nada visível, nem na realidade da sua própria experiência; não confiam em seus olhos e seus ouvidos, mas apenas em sua imaginação, que pode ser reduzida a qualquer coisa ao mesmo tempo universal e congruente em si. O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam fatos inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual eles fazem parte.<sup>20</sup>

A pretensão desse acesso não se referia apenas ao fato de participarem do movimento, mas indicava também a reescritura da história. Ao movimento convinha não apenas se colocar como escolhido da história e apresentar suas relações com as forças da história, como se seu sucesso fosse a realização de um destino, mas ainda desautorizar os manuais de história em uso, sugerindo que toda escrita da história é produto de determinados interesses. Arendt mostra que “A finalidade das mais variadas e variáveis interpretações era sempre denunciar a história oficial como uma fraude, expor uma esfera de influências secretas das quais a realidade histórica visível, demonstrável e conhecida era apenas uma fachada externa construída com o fim expresso de enganar o povo.”<sup>21</sup> Essa suposição é, para Arendt, um meio de transformar a factidade da história em

<sup>20</sup> Ibid, p. 382 e p. 401 Arendt distingue massa, ralé e povo. Sobre a massa, ela sublinha o anonimato. Do povo, ela destaca, a convicção. A ralé não tem nenhuma coisa, nem outra. Parece mais uma espécie de escória da humanidade, que sendo frustrada agarra sua única possibilidade de aparecer no mundo. Não sem razão, a ralé se impressiona com os líderes e tem a capacidade de idolatrá-los. Eles representam tudo o que ela gostaria de ser e não é. Tanto a ralé quanto as massas são fundamentais no aparecimento do totalitarismo.

<sup>21</sup> Ibid, p. 383.

opinião. De modo que se possa sobrepor com preferências a distinção entre verdade e mentira.

A essa aversão da elite de intelectuais pela historiografia oficial, à sua convicção de que nada impedia que a história, fraudulenta como era, fosse usada como brinquedo por alguns malucos, deve acrescentar-se o terrível fascínio exercido pela possibilidade de que gigantescas mentiras e monstruosas falsidades viessem a transformar-se em fatos incontestes, de que o homem pudesse ter a liberdade de mudar à vontade o seu passado, e de que a diferença entre verdade e mentira pudesse deixar de ser objetiva e passasse a ser apenas uma questão de poder e de esperteza, de pressão e de repetição infinita.<sup>22</sup>

Considerar a ligação do totalitarismo com o movimento da história – sua predição e alteração significa perceber que tudo o que se encontra no caminho do vislumbrado desenvolvimento será exterminado. Arendt destaca a importância da eliminação política e social, que precede o extermínio físico, e sublinha que, ao prever a história e o futuro, o totalitarismo suprime teoricamente a existência da pessoa para depois bani-la fisicamente. O caso exemplar é o de Trotski, que foi literalmente “morto” na história. Mas o procedimento da exclusão teórica seria o mesmo para todos os inimigos do movimento. O alvo da eliminação é variável e condiz com a resolução de remover os empecilhos no caminho da realização histórica. A existência dos campos sugere que ao totalitarismo “tudo é possível” porque a manipulação ou criação da realidade torna-se acabada quando de fato se ‘altera’ a história, isto é, se extermina a parte da história para se submeter ao seu movimento.

Precisamos destacar que o enredamento entrevisto por Arendt entre a predição da história e a alteração da história – alteração que inclui a falsificação e exclusão de fatos, tal como a exclusão de pessoas, ou seja, o extermínio físico – que culmina com o totalitarismo no poder, é pressuposto a partir da distinção entre o totalitarismo no poder e o período que o antecede. Apenas quando está no poder o movimento tem a possibilidade de alterar e falsificar a história. Por isso, a autora entende que o totalitarismo só estaria completo, ou seja, só seria realmente total se seu poder se alastrasse pelo mundo todo. Essa separação é importante para compreendermos também a diferenciação concebida pela autora entre elementos totalitários e totalitarismo. Isso porque é possível encontrar na explicação arendtiana afinidades entre o imperialismo e o totalitarismo. E, como notamos

---

<sup>22</sup> Idem.

anteriormente, entre a própria perda de mundo moderna e o totalitarismo, que de modo semelhante se sustenta na rejeição da realidade. Tal separação entre elementos totalitários e totalitarismo, e mesmo a separação entre o movimento totalitário e o totalitarismo no poder indicam a impossibilidade de confundirmos totalitarismo e democracia. Ainda que possamos ler que “As tendências totalitárias do macarthismo nos Estados Unidos também vieram à tona claramente na tentativa de não apenas perseguir os comunistas, mas de forçar todo cidadão a provar que não era comunista.”<sup>23</sup>; isso não significa que Arendt defenda a equivalência entre democracia e totalitarismo.

Essas distinções são importantes no sentido de esclarecer a novidade e a especificidade do totalitarismo. O que sustentamos é que a lógica da ideologia atrelada à noção de “chave da história” são os elementos principais para entrever a novidade do totalitarismo. A ideologia, o anti-semitismo, a superfluidade das massas, o racismo são elementos que existem antes do totalitarismo e não são propriamente totalitários. Arendt confessa que “A propaganda totalitária aperfeiçoa as técnicas da propaganda de massa, mas não lhe inventa os temas. Estes foram preparados pelos cinquenta anos de imperialismo e desintegração do Estado nacional, quando a ralé adentrou o cenário da política.”<sup>24</sup>

Se o caráter inédito do totalitarismo não exclui a conexão com os eventos que lhe antecedem, isso é possível porque a autora vislumbra nesse movimento a combinação dos velhos temas com a nova forma do totalitarismo. Devemos sublinhar que para constituir seu conceito de novidade totalitária, Arendt observa a novidade não apenas do totalitarismo – ainda que nesse caso, o totalitarismo é que traga a novidade radical. Ocorre que ela também demarca uma mudança na forma do anti-semitismo e do imperialismo. A novidade do totalitarismo é precedida pela novidade do anti-semitismo e do imperialismo.

O anti-semitismo que aparece no totalitarismo não pode ser entendido simplesmente como uma discriminação religiosa ou social, mesmo que sua história remonte ao período medieval ou ao próprio aparecimento do judaísmo e da sua doutrina do povo eleito. A transformação aparece num anti-semitismo que não é ligado exatamente nem à xenofobia nem ao nacionalismo exacerbado.

---

<sup>23</sup> Ibid, 40, n. 36.

<sup>24</sup> Ibid, p. 400.

A novidade totalitária nesse caso é usar o anti-semitismo tradicional em adequação à sua teoria do movimento da história. Devemos notar como a autora constrói seu argumento entrelaçando o surgimento da novidade do anti-semitismo moderno que se tornou ideológico com a novidade do anti-semitismo totalitário que, segundo ela, se ligou mais ao movimento implícito na lógica ideológica que ao conteúdo da ideologia, o qual tem a capacidade de movimentar paixões e sentimentos. A questão é que os nazistas não parecem realmente acreditar que os judeus sejam o mal da terra; não querem exterminá-los por puro racismo ou porque sejam ativos politicamente. Note-se que Arendt não duvida de Eichmann quando ele diz que não tinha nenhum ódio pessoal pelos judeus.<sup>25</sup> A tentativa da autora parece ser a de permitir que compreendamos como toda a novidade totalitária se instalou sem que os homens envolvidos no movimento figurassem como atores políticos. A dificuldade é entender o que move o totalitarismo se não é a vontade dos líderes e muito menos a paixão, o ódio ou os interesses de seus adeptos. Esse parece ser o ponto central da tese arendtiana, onde vemos que o que move o totalitarismo é o próprio movimento.<sup>26</sup> A terrível novidade, que leva os homens a fazer o mal “quase sem querer”, a exterminar sem paixão, a matar sem que haja culpa ou inimigo no sentido tradicional, aparece como:

Supremo desprezo pelas conseqüências imediatas e não a falta de escrúpulos; desarraigamento e desprezo pelos interesses nacionais e não nacionalismo; desdém em relação aos motivos utilitários e não a promoção egoísta do seu próprio interesse; ‘idealismo’, ou seja, a fé inabalável num mundo ideológico fictício e não o desejo de poder – tudo isso introduziu na política um fator novo e mais perturbador do que teria resultado da mera agressão.<sup>27</sup>

Essa novidade não teria sido possível se não arregimentasse elementos pré-existentes. No caso dos judeus, a autora detecta como fator importante para terem sido tomados como inimigos o fato de haver um anti-semitismo anterior ao totalitarismo, cuja ideologia atingia as massas. Outro ponto importante na objetivação do alvo judeu refere-se à idéia anti-semita segundo a qual havia um

<sup>25</sup> Id., *Eichmann em Jerusalém*.

<sup>26</sup> Canovan procura distinguir atores políticos em Arendt. “The paradox is while she welcomed direct action by the people, she also feared and deplored a lot all actual cases of grassroots mobilizations.” In: CANOVAN, M., *The people, the masses and the mobilization of power: the paradox of Hannah Arendt’s ‘populism’*, p. 403. “O paradoxo é enquanto deu boas-vindas à ação direta pelos povos, ela igualmente temeu e lamentou muitos casos reais de mobilização das bases.” Tradução livre.

<sup>27</sup> ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, p. 468.

plano judaico de dominação mundial. A falácia dos “Protocolos de Sião” aparece como uma contraposição que justifica e legitima a realidade ficcional erigida pelo nazismo. “o fato é que os nazistas *agiam* como se o mundo fosse dominado pelos judeus e precisasse de uma contraconspiração para se defender.” Para Arendt, a idéia de que os judeus tinham uma conspiração secreta para dominação do mundo funcionou como realidade para os nazistas que erigiram seu sistema similar e contrário ao suposto projeto judaico.<sup>28</sup>

Na análise do imperialismo também é possível destacar o método de diferenciação usado por Arendt para separar o imperialismo moderno de seus possíveis ancestrais, tais como o imperialismo grego ou romano e a empresa colonial do século XV. A autora sugere que o imperialismo do século XIX pode ser caracterizado como o primeiro governo verdadeiramente burguês da história.<sup>29</sup> Isso significa que apesar das revoluções modernas serem entendidas com razão como revoluções burguesas somente agora o governo é regido pelos princípios econômicos. Trata-se de um governo regido por comerciantes. Pode-se perceber que muitos pontos destacados nesse estudo do imperialismo são semelhantes aqueles que posteriormente seriam evocados n’ *A condição humana* para conceber a modernidade.<sup>30</sup> A política que sucumbe ao econômico e ao processo infinito de acumulação de riqueza assinala o esquecimento da política como o espaço da pluralidade e da participação dos homens no espaço público. Para Arendt, essa política imperialista, não é de fato política, mas meramente expansão econômica.

---

<sup>28</sup> Ibid. p, 412. A autora também mostra como as fábulas em torno dos judeus encontram eco na própria concepção judaica de entender-se como povo eleito. Canovan também destaca esse ponto: “Arendt claims that totalitarianism movements succeeded because they gave lost individuals the ‘sense of having a place in world’, and that they provided an alternative world based on fictions such as the Jewish conspiracy and the Aryan race.” CANOVAN, M., op cit, p. 408. Arendt reivindica que os movimentos totalitários foram bem sucedidos porque deram a indivíduos perdidos ‘o sentido de ter um lugar no mundo’, e que forneceram um mundo alternativo baseado em ficções tais como a conspiração judaica e a raça ariana.” Tradução livre.

<sup>29</sup> Arendt menciona a conhecida tese de Lênin sobre o “imperialismo” como último estágio do capitalismo, e acredita estar contrapondo-a quando propõe que o imperialismo não é o último estágio, mas o primeiro governo verdadeiramente burguês, cujos princípios políticos são puramente econômicos. Curioso notar que o argumento de Lênin também se origina dessa constatação do predomínio econômico. Arno Mayer, por seu turno, convocaria a pensar em outro sentido, que denomina político, a permanência das forças do antigo regime, e desvela uma hipótese radicalmente distinta onde concebe o imperialismo e a Primeira Guerra Mundial como resistência das forças tradicionais. MAYER, A. *A força da tradição*.

<sup>30</sup> Taminioux aponta essa semelhança entre *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*. Analisando o prefácio da primeira edição comenta: “I will then try to detect in book itself the anticipation of several key topics articulated in ‘The Human Condition’”. In: Taminioux, J., op cit, p. 424. “Eu tentei detectar no livro a antecipação de diversos tópicos e chaves articulados na ‘Condição Humana’”. Tradução livre.

Tal como notamos na passagem entre a supremacia do “homo faber”, para quem os artefatos produzidos pelos homens ainda tinham valor, para o “animal laborans”, quando o processo de fabricação se torna mais importante que o produto final, o imperialismo funda-se na noção de progresso e de expansão e refere-se à mesma situação na qual “a riqueza tornou-se um processo interminável de se ficar mais rico.”<sup>31</sup> No exame do imperialismo, fica mais evidente que n’ *A condição humana* a separação entre a noção de progresso dos revolucionários do século XVIII, que ainda se baseava na emancipação do homem, e o progresso que se torna um sujeito e aparece como um processo infundável e irresistível ao qual os homens sucumbem.<sup>32</sup> Quando os homens, seus artefatos e seu capital perdem valor, Arendt entrevê o aspecto de superfluidade que adquirem. Capital supérfluo, de um lado, homens supérfluos, de outro, permitem a união que torna possível o imperialismo. A superfluidade é um ponto comum entre imperialismo e totalitarismo, embora não possamos inferir disso que o imperialismo seja a causa do totalitarismo na análise traçada por Arendt.

Do mesmo modo, a autora examina o surgimento de um “mundo fantasma” com o avanço da empreitada do imperialismo ultramarino. Tal realidade se assemelha à concepção da realidade fictícia instaurada pelo totalitarismo. Apesar da afinidade, Arendt não estabelece nenhum vínculo determinante entre esses acontecimentos, como se a experiência fantasma na África pudesse figurar como uma espécie de razão da instauração da realidade fantasma do totalitarismo. No entanto, o encontro dos aventureiros- “subproduto da sociedade civilizada” – com o ‘outro’ mundo de tribos e povos africanos aparece em *Origens* como uma espécie de realidade experimental para o totalitarismo. Ao comentar o caso dos bôeres, a autora analisa o contraste entre natureza e história. O mundo dos nativos aparece como o mundo sem lei e sem história. É claro que não se trata de pensar a própria história do continente africano, mas a situação do ponto de vista do indivíduo europeu que se vê alheio no novo mundo.<sup>33</sup> Em Conrad, Arendt encontra a compreensão dessa experiência.

<sup>31</sup> ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, p. 174.

<sup>32</sup> Ibid. p. 173. Habermas prefere trabalhar com a distinção entre modernidade e modernização. Tal distinção parece interessante, sobretudo, porque permite a diferenciação entre as possibilidades propostas nas revoluções modernas e um posterior momento de valorização do progresso. Ver *O discurso filosófico da modernidade*.

<sup>33</sup> Tanto Berstein quanto Canovan mencionam essa abordagem arendtiana que exclui a história dos nativos.

Esse homem pré-histórico nos amaldiçoava, implorava ou dava boas-vindas? Quem poderia saber? Entre nós e o meio ambiente não havia qualquer entendimento; passávamos por eles como fantasma, cheios de espanto mas secretamente apavorados (...) O encontro com esse mundo “rodeados por uma natureza hostil, deparavam-se com seres humanos que, vivendo sem um determinado alvo para o futuro e sem um passado que incorporasse suas realizações, pareciam-lhes tão incompreensíveis como loucos num hospício.”<sup>34</sup>

Essa sensação de ser um fantasma permite também a constituição de uma realidade fantasma para esses europeus que se encontram agora num mundo sem lei - ao menos sem as leis às quais deveriam se dobrar -, no qual podem realizar suas fantasias, explorar e extorquir.

Se o anti-semitismo e o imperialismo figuram como *Origens* isso não quer dizer que sejam causa do totalitarismo ou que já sejam de certo modo totalitários. Para Arendt, o totalitarismo aparece como novidade radical. Nesse caso, como poderíamos entender a busca arendtiana pelas *Origens do totalitarismo*? Qual a relação do imperialismo e do anti-semitismo com o totalitarismo? Alguns autores acreditam que o termo *Origens* é enganoso por remeter à noção de causalidade. A própria Arendt se refere a essa problemática.<sup>35</sup> Acreditamos que *Origens* ainda é um termo válido quando se destaca que não tem o mesmo sentido de causa. Quando Arendt busca encontrar as *Origens do totalitarismo* almeja ter uma compreensão sobre a possibilidade do fenômeno totalitário. Nesse sentido, a apreensão das origens não aparece como uma determinação causal entre passado e futuro, como se o imperialismo e o anti-semitismo tivessem produzido inevitavelmente o totalitarismo.

A ligação entrevista por Arendt entre imperialismo, anti-semitismo e totalitarismo não é de necessidade, mas de possibilidade. O imperialismo e o anti-semitismo tornaram possível o aparecimento do totalitarismo, mas não impuseram sua ascensão. Note-se que a análise arendtiana abre espaço para a própria contingência da história e suas particularidades. Decerto houve imperialismo sem anti-semitismo, e imperialismo sem totalitarismo em muitos lugares. Além disso, é preciso sublinhar que a noção de origem implica a fundamental concepção

<sup>34</sup> Ibid, p. 221. Quando se refere à ausência de história, a autora quer indicar que o confronto com esses povos dos quais não se conhecia nenhuma história, permitiu aos europeus tomá-los como parte da natureza. Lemos que “O termo ‘raça’ só chega a ter um significado preciso, quando e onde os povos com história conhecida se defrontam com tribos das quais não têm nenhum registro histórico e que ignoram sua própria história.” Ibid, p. 222.

<sup>35</sup> ARENDT, H., *Reply to Voegelin*, p. 78.

arendtiana acerca da separação entre causa e efeito. Na verdade, ao observar o totalitarismo, a autora entrevê que há algo nesse evento que é de fato inexplicável.

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. (...) Assim, deve ser possível, por exemplo, encarar e compreender o fato, chocante decerto, de que fenômenos tão insignificantes e desprovidos de importância na política mundial como a questão judaica e o anti-semitismo se transformaram em agente catalisador, primeiro do movimento nazista; segundo, de uma guerra mundial; e, finalmente da construção de centros fabris de morte em massa. Também há de ser possível compreender a grotesca disparidade entre a causa e o efeito que compunham a essência do imperialismo.<sup>36</sup>

Diante da assustadora realidade do totalitarismo, Arendt intui que o evento inaudito ou o fato inédito não pode ser explicado completamente por nenhuma causa, razão ou intenção. Há algo na realidade do acontecimento totalitário – e de todo acontecimento – que não se deixa apreender. Esse algo é o próprio ineditismo do evento que lhe caracteriza como novidade. A disparidade observada pela autora entre as causas e os efeitos do totalitarismo indica não apenas que não há uma conexão direta entre causas e efeitos, de modo que causas insignificantes podem ser agentes catalisadores de grandes tragédias, mas também que o futuro não pode ser compreendido diretamente pelo passado que o antecede. Por mais que seja importante explicar as mudanças trazidas pelo imperialismo e as possibilidades abertas pelo anti-semitismo moderno, isso não explica com certeza por que aconteceu o totalitarismo.

Por surgir como um evento radicalmente novo, que não pode ser entendido através dos modelos tradicionais de governo, o totalitarismo requer um conceito ‘novo’ e “a escolha de um termo inédito”. Ou seja, um novo meio de compreender o evento, que parece se caracterizar como autoritarismo, ditadura ou fascismo, mas se constitui como uma experiência diferente e singular. O problema é como conceber a novidade com as categorias “velhas” do pensamento. Deve-se observar que a novidade não advém da esfera do pensamento. Ao contrário, o totalitarismo aparece como uma realidade singular, única, que obriga à renovação das idéias e concepções tradicionais. Como nota Castoriadis:

---

<sup>36</sup> Id., *Origens do totalitarismo*, p. 12

Está implícito na análise de Arendt o pressuposto de que nós enfrentamos aqui algo que não apenas transcende as "teorias sobre a história" herdadas, mas transcende qualquer "teoria". Na verdade, o totalitarismo é, a esse respeito, o exemplo monstruosamente privilegiado e extremo daquilo que é verdade para toda a história e para todos os tipos de sociedade.<sup>37</sup>

Tal observação indica que a realidade da qual atos e eventos emergem é o âmbito original da novidade. É na história que se revela o imprevisível. Por isso, a autora insiste na diferenciação entre fim da tradição e ruptura com a tradição. Apenas um acontecimento, ou seja, alguma coisa da ordem da ação, poderia esfacelar a tradição fundada na superioridade do pensamento. O pensamento só pode inverter teoricamente as hierarquias tradicionais, mas não tem a capacidade de esfacelar a tradição justamente por ser pensamento. Aqui encontramos um argumento fundamental para entender o pensamento arendtiano e sua teoria da história. A teoria não pode indicar ou orientar a realidade porque a realidade guarda um caráter imprevisível e o que acontece de realmente novo não pode ser pensado pelas categorias usuais de pensamento. A imprevisibilidade dos fatos e a possibilidade da novidade é o que sustenta a proposição de Arendt acerca da autonomia entre ação e pensamento. Veremos ainda que a relação entre teoria e novidade ou entre pensamento e ação coloca em xeque a conexão direta entre passado e futuro. A novidade surge como uma ruptura com o processo subsequente e por isso não pode ser explicada por modelos veiculados pela tradição do pensamento. Nesse mesmo sentido, distinguiremos a novidade revolucionária analisada pela autora. Por ora, devemos observar que a dificuldade de lidar com a novidade aparece não apenas para os historiadores que posteriormente tentam entender o que aconteceu, mas foi também, decisiva para o julgamento equivocado das pessoas envolvidas no evento. Os próprios contemporâneos do totalitarismo não entendiam direito o que se passava. Nesse sentido, também podemos compreender a afirmativa, segundo a qual “as ‘pessoas normais’ se recusam a crer que tudo seja possível.”<sup>38</sup> Contando com seus tradicionais esquemas e conceitos de pensamento não era possível entender a

---

<sup>37</sup>CASTORIADIS, C., Os destinos do totalitarismo. In: \_\_\_\_\_. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*.

<sup>38</sup>ARENDT, H., *Origens do totalitarismo*, p. 491.

novidade que o totalitarismo representava. Não se imaginava a alteração da história que estava em jogo.

O chocante que vêm à tona com o absurdo totalitário não é simplesmente o absurdo do totalitarismo, mas o absurdo de todo inaudito. Se falássemos com os termos de Luc Ferry, poderíamos dizer que não é o totalitarismo que é irracional – sua empresa, aliás, é perfeitamente racional e organizada de modo técnico –, mas seu aparecimento, e suas conseqüências, que não podem ser equiparadas às suas causas é que parecem ser irracionais. O problema é que, nesse caso, a “irracionalidade” não seria uma especificidade do totalitarismo, mas a própria lógica da história. A irracionalidade estaria ligada ao aparecimento do inaudito, e estaria implícita na realidade em si mesma; em todo acontecimento que surge no mundo. Mas Arendt não parece deixar margem para supormos que a história é irracional. De certo que ela recusa o racionalismo absoluto no sentido hegeliano donde “todo real é racional”, considerando as conseqüências que tal abordagem pode acarretar, sobretudo no que se refere à determinação antecipada da história. Não obstante, o aspecto inédito no qual se funda a realidade, qual seja, a possibilidade de advir a novidade, não deve caracterizar-se como irracionalidade. Até porque a realidade é justamente aquilo que é partilhado por uma pluralidade de homens, aquilo que pode ser posto em palavras. Arendt sublinha a coerência lógica sob a qual a realidade fictícia do totalitarismo se sustenta. Em contraposição, defende que a realidade na qual se desvelam os fatos em sua contingência é aparentemente menos coesa. Sua coerência não é como a ficcional, onde o sentido é traçado de antemão. Não obstante, o sentido ficcional predito pelo totalitarismo tem sua coerência sempre perturbada pela contingência do futuro. Desse modo, Arendt sustenta que a realidade acaba deixando entrever um sentido que não está pré-determinado, que acaba sendo mais coerente que o sentido previsto de antemão, que não se adéqua às novidades imprevistas.<sup>39</sup>

Para entender a originalidade totalitária precisamos notar em que medida os homens estão envolvidos no empreendimento dessa novidade. A questão é que a novidade do totalitarismo parece ser entrevista mais do ponto de vista histórico que da perspectiva dos atores políticos. Não que os atores não visualizassem a empresa monumental na qual estavam se inserindo com o intuito de transformar a

---

<sup>39</sup> Retomaremos essa discussão sobre o sentido da realidade no próximo capítulo, onde também devemos procurar examinar mais especificamente a noção arendtiana de ficção.

história. Ocorre que Arendt, ao defender que essa “novidade” histórica significava para os atores menos a possibilidade de iniciar algo novo no mundo, e mais a necessidade de se adequar ao rumo pré-determinado da história, retira a competência da ação das mãos das pessoas envolvidas no totalitarismo. Assim, observamos que a autora consegue entrever a maior novidade da história do ocidente, conforme a sua narrativa dessa história, sem que precise dar crédito à ação política daqueles que se empenharam nessa criação. Entendemos que Arendt compõe esse quadro do aparecimento da novidade sem ação enfatizando a imobilidade dos atores e a valorização do processo da história.

Toda a empresa totalitária concebida por Arendt se funda menos na vontade, nos interesses e paixões dos atores políticos que no movimento autônomo da história. Veja nesse sentido o argumento sobre a falta de convicção dos membros do partido. Ainda que seja possível entender que abrir mão de agir e corroborar para o desenvolvimento das forças preditas da história está relacionado ao interesse de se tornar importante, ascender socialmente ou encontrar um sentido na vida, a autora insiste em destacar que

a forma totalitária de governo muito pouco tem a ver com o desejo de poder ou mesmo com o desejo de uma máquina geradora de poder, com o jogo do ‘poder pelo amor ao poder’ que caracterizou os últimos estágios do domínio imperialista. (...) O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).<sup>40</sup>

A anulação da ação pode ser entrevista principalmente na adesão por parte dos atores ao movimento, que é, segundo a perspectiva arendtiana, uma submissão ao processo histórico. Nesse sentido, até mesmo a autoridade do líder acaba enredada pela força maior da história. A diferença entre a hierarquia autoritária e totalitária revela que o líder totalitário não está fora e acima do movimento. Ao

---

<sup>40</sup> Ibid, p. 526 e 456-7. Para Arendt, a falta de convicção se revela quando o mundo fictício é destronado e não restam entusiastas do programa nazista. Ela não trabalha com a possibilidade de que a derrota histórica dos totalitarismos faça seus adeptos se esconderem e reverem seus discursos. Também não aborda o fato do suicídio de diversos líderes no sentido de adesão ao programa. Considerando a perspectiva arendtiana, essas mortes aparecem como fuga da responsabilidade. Tal leitura aparece ainda no caso de Eichmann. A autora não sugere que ele era um mentiroso, mas, ao contrário, acredita que realmente não tinha ódio pessoal pelos judeus e contava com a leitura moral kantiana. Traço marcante na interpretação arendtiana do totalitarismo, que sustenta seu argumento sobre a novidade é justamente esse. A novidade metodológica é que Arendt não rejeita o depoimento dos nazistas, ao contrário, para entender sua nova lógica toma-os ao pé-da letra.

contrário, ele é seu núcleo de sustentação. Sua figura atinge todas as camadas da hierarquia e “o desejo do Führer é a lei do partido”, mas também se encontra subjugado pelo movimento e, ao profetizar a história e pôr-se à disposição de suas forças, precisa respeitar a coerência do processo, onde ‘o direito é aquilo que é bom para o movimento’.<sup>41</sup>

Arendt percebe que o líder liga o movimento ao mundo real, pois se constitui como sua figura pública mais eminente. Desse modo, o mundo não-totalitário supõe que ele é o responsável pelo movimento, que ele o controla absolutamente e “sabe o que está fazendo”<sup>42</sup> Mas esse é mais um equívoco propiciado pelos velhos esquemas teóricos. Ocorre que o mundo exterior julga o totalitarismo sem considerar a sua novidade e toma-o como mais um caso de autoritarismo ou ditadura. O que leva a autora a argumentar que os líderes totalitários não são os velhos manipuladores maquiavélicos, que comandam tudo à sua vontade por trás dos panos, é a constatação de que o líder totalitário não passa a ser a fonte da autoridade. A novidade é que o movimento funciona como a própria encarnação da lei. “o totalitarismo introduziu um princípio inteiramente novo no terreno das coisas públicas que dispensa inteiramente o desejo humano de agir, e atende à desesperada necessidade de alguma intuição da lei do movimento, segundo a qual o terror funciona e da qual, portanto, dependem todos os destinos pessoais.”<sup>43</sup>

Como poderíamos entender essa novidade do totalitarismo em consonância com a teoria arendtiana da ação? Se constatamos que ação enquanto início de alguma coisa nova no mundo não é o mesmo que a ficção totalitária, onde está a diferença crucial? Se na pólis, a autora vislumbra a conexão entre a capacidade

<sup>41</sup> Ibid, p. 424; 461.

<sup>42</sup> Ibid, 425. Margaret Canovan fala desse paradoxo do totalitarismo se constituir como novidade, mas não ser a novidade da ação. “In other words, totalitarianism illustrated the human capacity to begin, that power to think and act in ways that are new, contingent, and unpredictable that looms so large in her mature political theory. But the paradox of totalitarian novelty was that is represented an assault on that very ability to act and think as unique individual. CANOVAN, M. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, p. 27. “Em outras palavras, o totalitarismo ilustra a capacidade humana para começar, o poder para pensar e agir de modo novo, contingente e sem precedentes que se aproxima-se em grande medida da sua teoria política madura.” Tradução livre.

<sup>43</sup> ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, p. 520. Para Arendt, o totalitarismo se difere dos governos fundados na lei positiva porque interrompem a discrepância entre a fonte da lei (a autoridade) e a lei. Essa temática também aparece na discussão sobre a revolução, que veremos adiante, onde é retomada para diferenciar a revolução francesa da americana. Segundo ela, o totalitarismo “Pode dispensar o *consensus iuris* porque promete libertar o cumprimento da lei de todo ato ou desejo humano; e promete a justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei.” Ibid, p. 515.

humana de agir e a possibilidade de iniciar algo novo no mundo, no caso do totalitarismo o surgimento da novidade não está relacionado a essa competência humana, representando, ao contrário, a abdicação e a submissão da liberdade do homem. Em outras palavras, ainda que promova a novidade, o membro do partido e nem mesmo o líder podem ser considerados homens de ação. Nesse sentido, também não convém compreender o totalitarismo como a extrema realização da vontade. Como se o homem pudesse de tudo dispor e dominar. É certo que Arendt entrevê a enorme disposição do totalitarismo para alterar a história e erigir uma realidade fictícia na qual “tudo é possível”, mas parece que os atores que colocam em andamento essa empresa acabam enredados no processo do movimento. Ao predizerem a história e criarem uma realidade baseada na mentira, na perda do mundo e na alteração dos fatos, os ‘atores’ deixam de agir para comportarem-se de acordo com o previsto. Não há mais abertura para pluralidade porque há uma única opinião, tal como não existe espaço para a novidade, pois o futuro está decidido de antemão. Se é possível encontrar um impulso criativo no totalitarismo, como destaca Derrida quando compara a essência comum da ação e da mentira, vemos que esse impulso encerra a si mesmo ao erigir uma realidade falsa cujo desígnio é conhecido teoricamente pelos homens mesmo antes de adentrarem a esfera da vida activa. O problema é que esses homens, mesmo que tenham se colocado ao serviço das forças da história ou da natureza acabaram ‘fazendo’ história. Ou seja, mesmo que tenham se enredado na realidade fictícia e criado um regime no qual a liberdade foi suprimida eles foram livres para criá-la.

Sustentamos que a perspectiva arendtiana apóia-se na idéia, segundo a qual, a equiparação da vontade ao destino histórico acaba promovendo a própria perda da realidade da história e a possibilidade da ação. De modo que, em termos lógicos, é possível concluir que o homem que faz história à sua vontade não age e, conseqüentemente, não “faz” história alguma, mas comporta-se de acordo com a teoria imaginada na antecipação. Assim, o totalitarismo aparece como um feito que apesar de deixar atrás de si um dos maiores ‘feitos’ da história ocidental, que é a ruptura de sua continuidade, não trata de atores ou da construção de um espaço político comum no qual a pluralidade possa se realizar. A novidade surge, senão à revelia dos atores, impondo-se contra a ação. Entrevisto desse modo, o totalitarismo só aparece como novidade e inaudito pela tentativa de eliminar a própria possibilidade da novidade.

## 4.2.

### Diante da novidade: o caso dos revolucionários modernos

Para ampliar o entendimento do fenômeno da novidade na obra arendtiana e o seu significado para a sua compreensão da história, trataremos de sua teoria acerca das revoluções modernas. Acreditamos que na comparação entre o surgimento da novidade revolucionária na América e na França, Arendt elucida historicamente a temática da novidade, pois é nesse texto que a novidade aparece claramente como uma edificação promovida por atores políticos.

A teoria arendtiana sobre a revolução figura como importante referência no rol das obras adotadas pelos historiadores. Além de tratar de temática fundamental na história, a abordagem da autora permite um questionamento não apenas da revolução, mas ainda sugere uma leitura particular da modernidade. Inclusive, distancia-se da própria versão de modernidade que encontramos n' *A condição humana*, onde o significado da 'perda do mundo', e do esquecimento do político são enfatizados. Apesar da notoriedade, não é comum encontrar quem concorde com o argumento central dessa obra que relega a Revolução Francesa ao segundo plano associando-a aos interesses sociais, e exalta a experiência política na Revolução Americana. O livro de Arendt, *Da revolução*, publicado em 1962, com apoio da Fundação Rockefeller, "sob os auspícios do programa Especial sobre a Civilização Americana"<sup>44</sup>, pode ser visto como uma elevação do americanismo no contexto de guerra fria. A mesma acusação é lançada contra *Origens do totalitarismo* onde a autora critica o regime de Stálin. Se foi possível acreditar que, num mundo dividido entre duas grandes potências, acusar o totalitarismo soviético era defender o capitalismo liderado pelos Estados Unidos e seu estilo de vida moderno fundado no desenvolvimento da técnica, o aparecimento d' *A condição humana* deixou evidente que a questão em jogo no totalitarismo implicava a própria modernidade como um todo. E Arendt não deixou de apontar a existência de elementos totalitários nas democracias ocidentais. Fato é que, apesar do MacCarthismo, de Nixon e da guerra fria, os Estados Unidos parecem ter mantido uma tradição de liberdade, principalmente

---

<sup>44</sup> Como indica Arendt nos Agradecimentos do livro.

no que se refere à liberdade de expressão. A perspectiva arendtiana, no entanto, não demonstra a intenção de simplesmente exaltar a América, embora acabe por destacar a grandeza herança da experiência política dos “País Fundadores”.

Para nosso trabalho de compreender a concepção de história arendtiana, o *Da revolução* aparece como texto fundamental, onde se desenvolve o exame da ligação entre o passado e o futuro propiciado pelo advento da novidade revolucionária. Na tese famosa e central sobre a “derrapage” da Revolução Francesa que perde o foco político e se volta para a reivindicação social, acreditamos que está explícita a concepção de modernidade e a interpretação da história defendida por Arendt. A Revolução Francesa, que consta como a grande revolução moderna nos anais de história, evoca não apenas a imagem da revolução, mas também a da modernidade. Para Arendt, nem a Revolução Gloriosa, na Inglaterra, nem a Revolução Americana alcançaram a notoriedade da Revolução Francesa quando se trata de evocar o sentido revolucionário. Quanto ao evento da independência nos Estados Unidos, inclusive, a historiografia ainda se questiona sobre a validade de considerá-lo como uma revolução.<sup>45</sup>

A argumentação arendtiana arregimenta-se para mostrar que essa equivalência entre revolução e revolução francesa, que permite ao processo revolucionário francês ser tomado como “exemplo” de revolução e paradigma para atestar a existência da revolução em outras situações, deve-se ao seu aspecto de irresistibilidade, que, por sua vez, é íntima da noção de modernidade como um processo autônomo. A irresistibilidade detectada por Arendt refere-se à irrevogabilidade do movimento revolucionário, que uma vez em curso parece ser tomado por forças próprias e necessárias.

Na busca pelo aparecimento da palavra revolução em sentido moderno, a autora encontra a cena do diálogo entre Luís XVI e o duque La Rochefoucauld-Liancourt na noite da queda da Bastilha, no qual o duque caracteriza o movimento como uma revolução, contrapondo a pergunta do rei que imaginava tratar-se de uma revolta. Segundo Arendt, “aqui, talvez pela primeira vez, a ênfase deslocou-se inteiramente do determinismo de um movimento giratório cíclico para a sua irresistibilidade. O movimento ainda é visto através da imagem dos movimentos

---

<sup>45</sup> Arendt sugere que a associação entre revolução e libertação social é tão forte que leva a supor não ter havido revolução na América. Ibid, p. 20.

das estrelas, mas o que é enfatizado agora é que está além do poder humano detê-lo, e, como tal, é uma lei em si mesma.”<sup>46</sup>

No caso da Revolução Francesa, essa irresistibilidade é representada pela massa de pobres que teriam forçado a entrada no mundo político, indicando a ausência de controle sobre o movimento da revolução. Quando sublinha a ‘derrapage’ da revolução Francesa que se vê arrastada para o problema social, Arendt está mostrando que a questão da revolução deixa de ser a vigência da liberdade e a demanda da instauração da república, e passa a ser resolução da libertação da miséria, a seu ver, um ponto pré-político. Mas o que está em jogo com a noção de irresistibilidade é não apenas o aparecimento das massas e da miséria no cenário político, mas a caracterização do próprio processo revolucionário como curso irresistível e irrevogável dos eventos. O turbilhão da massa indica o próprio turbilhão do processo revolucionário, que será entendido como o processo histórico em si. Tal noção ficou intrinsecamente associada à concepção moderna de revolução e constitui a base do moderno conceito de história, cuja versão mais bem acabada surge para Arendt com a “Filosofia da História” de Hegel. A autora sugere que essa obra é a “conseqüência de maior alcance da Revolução Francesa”.<sup>47</sup>

Se em ambos os processos revolucionários, a idéia de irresistibilidade é importante para compreender o surgimento da novidade, o conceito tornou-se intimamente ligado ao curso revolucionário na França, onde os homens surpreendidos pela novidade teriam sido arrastados por uma força maior, que passou a ser identificada como “a força da História e da necessidade histórica”.<sup>48</sup>

Deve-se notar que o caráter de irresistibilidade que tomou o processo revolucionário francês não aparece no início da revolução, quando se imaginava restaurar a ordem. Apenas com a inesperada insurreição popular, ficou evidente que os objetivos e intenções dos primeiros homens da revolução, cujo entendimento ainda equacionava revolução e restauração, sucumbiram ao curso dos eventos.<sup>49</sup> Para Arendt, essa corrente subterrânea que toma conta do rumo da

---

<sup>46</sup> Ibid, p. 38.

<sup>47</sup> Ibid, p. 41.

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Para compreender a novidade da revolução, a autora busca mostrar a diferença no uso moderno da palavra. Arendt conta que, originalmente, revolução significava restauração. Tratava-se de um conceito da astronomia que indicava o movimento natural e cíclico, eternamente repetido pelos astros. “o movimento regular, sistemático e cíclico das estrelas, o qual, era visto que todos

revolução francesa não desponta nos eventos da revolução americana. Vejamos como a autora marca essa distinção entre o caso francês e americano. Referindo-se inicialmente à revolução na França, ela percebe que:

O que apareceu com mais nitidez nesse espetáculo foi que nenhum dos participantes podia controlar o curso dos acontecimentos, e que esse curso tomou uma direção que pouco ou nada tinha a ver com os objetivos e metas intencionais dos homens que, pelo contrário, se viam obrigados a submeter sua vontade e objetivos à força anônima da revolução, se é que queriam realmente sobreviver. (...) Contudo, precisamos apenas lembrar dos rumos da Revolução Americana, onde aconteceu exatamente o oposto, e recordar o quanto era forte o sentimento de que o homem é o senhor de seu destino, que impregnava todos os seus atores, pelo menos no que diz respeito ao governo político, para entender o impacto que o espetáculo da impotência do homem em face do curso de sua própria ação deve ter tido.<sup>50</sup>

O que queremos destacar é que a distinção arendtiana entre a revolução francesa e a revolução americana baseia-se na premissa segundo a qual a revolução americana realiza a experiência política plena, enquanto a revolução francesa ‘perde’ o rumo político e é arrastada pelo processo histórico. É nesse sentido que podemos entender a separação entre a submissão às forças autônomas e irresistíveis da história, e a ação política promovida pelos homens, que não se deixam levar pelo movimento independente da história, mas influenciam, eles mesmos, esse movimento.

Ao menos duas questões importantes para o nosso contexto emergem dessa diferenciação. A primeira refere-se à especificidade da realização do político na revolução americana, que permite à autora sublinhar a notoriedade desse evento. Considerando que a extraordinariedade da revolução americana é o aparecimento da liberdade, tal como vislumbrado na pólis grega, parece necessário cogitar se a história em Arendt não se apresenta como uma repetição do mesmo. Outro ponto que precisamos considerar nessa distinção entre as revoluções é a relação entre ação e história. Fica claro que na revolução americana está em jogo a ação dos homens, em contraposição à determinação da História, que emerge como curso autônomo na Revolução francesa. Encontramos essa oposição também na discussão de “Origens”, onde vimos a relevância da noção de processo para o argumento sobre a instituição do totalitarismo como uma

---

sabiam que não dependia da influência do homem e que era, portanto, irresistível, não era certamente caracterizado nem pela novidade, nem pela violência.” Ibid, p. 34.

<sup>50</sup> Ibid, p. 41.

realidade fictícia baseada no movimento das forças da história. Ao visualizarmos a mesma temática do processo autônomo da história no caso da Revolução Francesa, devemos notar que a irresistibilidade também enreda os homens, e os submete ao movimento histórico, embora isso não signifique que o terror revolucionário francês seja equivalente ao terror totalitário, pois no totalitarismo a história autônoma era pré-determinada. Nesse quadro, em que observamos a relação ator-história na revolução americana, na revolução francesa e no totalitarismo, configuram-se três perspectivas. Na revolução americana, os homens agem e edificam a novidade através da fundação da república. Na revolução francesa, os atores deixam-se levar pela irresistibilidade da História e não se posicionam frente à novidade. No totalitarismo, além da submissão às forças da história, concebe-se a pré-determinação do seu movimento para a criação de uma realidade fictícia que pretende eliminar a possibilidade da ação.

Quando diferencia a Revolução Americana da Francesa, contrapondo a tradição de hegemonia desse último episódio, Arendt não pretende negar o atributo revolucionário do evento francês. Quer mostrar como a noção de revolução ficou presa à idéia da irresistibilidade, a ponto de evocar mais o processo revolucionário que uma mudança original do curso dos eventos. Isso não quer dizer que o caso francês não possa ser considerado uma revolução. A autora não deixa de caracterizar a revolução francesa como uma revolução, atribuindo-lhe caráter de novidade. No entanto, observa que os revolucionários franceses não souberam aproveitar o aparecimento da novidade. Não tiveram capacidade de lidar com o aspecto inédito da novidade para tornarem-se como os revolucionários americanos “senhores dos seus destinos”. Importa-nos observar como a autora sugere a novidade de ambas as revoluções ao mesmo tempo em que sublinha a ação dos americanos e a submissão dos franceses frente à novidade. O que precisamos compreender é como o surgimento da novidade relaciona-se com a ação dos atores, e de que forma essa conexão torna-se histórica. Ao considerar o caráter de novidade em ambas as revoluções e distinguir as reações dos revolucionários diante da novidade, Arendt indica que há algo na novidade que irrompe de forma contingente e independente das intenções dos atores. Inclusive, ela sublinha que em nenhum dos lados do Atlântico almejava-se fabricar a novidade, sugerindo que tal ruptura não surge como realização da vontade dos revolucionários.

Pode-se notar que, já, na introdução do livro, o intuito arendtiano ao comentar o legado do século XX, marcado irrevogavelmente pelas guerras e revoluções, é separar esses dois tipos de violência. A característica fundamental nessa diferenciação é a modernidade das revoluções e sua relação com o aparecimento da liberdade. “as guerras se incluem entre os mais antigos fenômenos do passado de que se tem registro, ao passo que as revoluções, em seu sentido próprio, não existiam antes da idade moderna. (...) Contrariamente à revolução, o objetivo da guerra, apenas em raros casos, estava ligado à noção de liberdade”.<sup>51</sup>

Arendt não nega que pode haver proximidade entre guerras e revoluções e considera que as revoluções muitas vezes começam com guerras ou terminam em guerras. O ponto comum entre guerras e revoluções é o uso da violência. O que as distingue é surgimento da novidade e a instauração da liberdade. Segundo Arendt, as revoluções não devem ser compreendidas como meras mudanças, pois se caracterizam- pelo aparecimento do “inteiramente novo”.<sup>52</sup> Se antes da modernidade existiam lutas, guerras e mudanças políticas acompanhadas de irrupções violentas, a autora acredita que essas eram ainda transformações diferentes das revoluções porque “As mudanças não interrompem o curso daquilo que a Idade Moderna passou a chamar de História”<sup>53</sup>

O ponto importante é compreender o caráter de novidade que as revoluções apresentam. A autora indica que a novidade das revoluções modernas está ligada à introdução de um “novo princípio”. Retomaremos suas proposições para entrever em que medida esse novo princípio vêm à tona por intervenção das ações humanas. Além disso, também é preciso avaliar o caráter dessa novidade. Trata-se de uma novidade absoluta, que se apresenta como um ineditismo segundo o qual se visualiza uma ruptura na continuidade da história ou de um “novo princípio”, que representa menos uma experiência inédita que uma nova combinação histórica?

A idéia de que as revoluções modernas introduzem uma ruptura histórica fundamental a partir da qual a própria concepção de história se reorienta em direção ao

---

<sup>51</sup> Ibid, p. 10

<sup>52</sup> Ibid, p.17.

<sup>53</sup> Idem.

futuro, abdicando da experiência passada, está intimamente ligada à consciência da novidade reivindicada pelos homens modernos.

Habermas enfatiza que a modernidade se sustenta na reflexão concretizada pela consciência histórica, que permite o desenvolvimento de sua auto-normatividade. Por conceber a si mesmo como novidade, a era moderna abdicou de sua sustentação no passado histórico e precisou fundar suas próprias origens. “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade.”<sup>54</sup> Nesse sentido, Reinhart Koselleck explica o ineditismo dos tempos modernos através da imagem da separação entre o “campo de experiências” e o “horizonte de expectativas”.<sup>55</sup> O autor sugere que a modernidade torna ultrapassada a noção de continuidade histórica vigente na perspectiva da “História mestra da vida”, que, pelo menos desde Cícero, funda-se na concepção segundo a qual o passado pode orientar o futuro. Desde então a história pôde ser entendida como o singular coletivo que designa um processo único dotado de sentido autônomo.<sup>56</sup> Essa noção de processo está intimamente relacionada à concepção de progresso e à expectativa de um por-vir eterno.

Comumente se entende que um dos pontos fortes da modernidade é a capacidade humana de criar o novo. A própria modernidade se entende desse modo e se desligando dos valores tradicionais, imagina se auto-fundamentar. A idéia da revolução de inovar o calendário e começar a marcar o tempo a partir da irrupção revolucionária indica essa auto-sugestão. Justamente por se deparar com a construção da novidade as revoluções têm que responder pela fundamentação do novo começo.

Ocorre que a necessidade de legitimidade da modernidade que se vê desamparada da tradição, permite o soerguimento da História em sua totalidade como fundamentação dos novos tempos. Arendt observa que a nova concepção de História, embora estabeleça o descrédito da consideração cíclica, segundo a qual o passado legitima e guia o futuro, “longe de começar com um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente do seu ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável

<sup>54</sup> HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, p. 12.

<sup>55</sup> Koselleck, R., *Futuro passado*, p. 319.

<sup>56</sup> Koselleck apresenta também em seu *Crítica e crise* a conexão entre a movimentação revolucionária e a crise política.

em si mesmo.”<sup>57</sup> A possibilidade de considerar a História uma totalidade permite que a “experiência” deixe de ser transmitida pelo passado e possa se revelar no processo histórico em si mesmo. A consciência de se saber novidade abre aos modernos a possibilidade de tomar a história como uma totalidade a qual pode ser entrevista unicamente pelo excepcional presente moderno. Tal concepção dos novos tempos valida a associação entre consciência histórica e filosofia da história. “Koselleck mostra como a consciência histórica, expressa no conceito de ‘tempos modernos’ ou ‘novos tempos’, constituiu uma perspectiva para a filosofia da história: a presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade.”<sup>58</sup> As considerações de Arendt, de certo modo, também se encaminham nesse sentido, de observar que a novidade instaurada pela revolução sucumbe às filosofias da história. Se permanecer presa a uma totalidade de sentido que pode ser vislumbrada pelo filósofo, a História subsume novamente a ação ao conhecimento, embora a origem da autoridade tenha se transferido teoricamente do passado para o futuro.<sup>59</sup>

O problema da auto-fundamentação é um dos paradoxos da modernidade, que se vê livre para se sustentar por si mesmo, mas permanece carente de encontrar sentido para sua nova liberdade. A consciência histórica de se entender livre encontra-se num beco de onde sai ora para o fim da história como no caso hegeliano, ora para o progresso sem fim, vislumbrado por Kant. O certo é que a impossibilidade de recorrer aos firmes pilares da tradição e suas concepções absolutas jogam a modernidade no olho do furacão desencadeado pelo processo que ela mesma abriu. Habermas esboça esse embaraço e apresenta a solução baudeleriana para o impasse da modernidade. “o ponto de referência da modernidade torna-se agora uma atualidade que consome a si mesma, custando-lhe a extensão de um período de transição (...) O presente não pode mais obter sua consciência de si com base na oposição a uma época rejeitada e ultrapassada, a uma figura do passado. A atualidade só pode se constituir como o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade.”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> ARENDT, H., *Da revolução*, p.17.

<sup>58</sup> Ibid, p.10.

<sup>59</sup> Apesar de apontar a problemática das filosofias da história Arendt faz questão de distinguir Hegel de Marx, entendendo que apenas para o segundo, a possibilidade de se vislumbrar o significado da totalidade da história funciona exatamente como experiência.

<sup>60</sup> Habermas, J., op cit, p.14.

Se, para Habermas, Baudelaire ainda procura contar com o absoluto da eternidade para resolver o enigma da transitoriedade moderna, estabelecendo a conexão entre o presente e o eterno, na atualidade da obra de arte, o autor descobre em Benjamin outra possibilidade de estabelecer a fundamentação da modernidade, mantendo aberta a potência da novidade. Habermas acredita que Benjamin retoma a idéia de atualidade para dar-lhe outro sentido, o qual se trata de “retraduzir essa experiência estética fundamental em uma relação histórica.”<sup>61</sup> O tempo-presente pela atualização do passado teria a capacidade de interromper o *continuum* da história e introduzir significado no tempo “homogêneo e vazio”, que tornou a novidade mero processo. Nessa noção de atualização, Benjamin estaria recuperando a competência da novidade de se auto-fundamentar, e, desse modo, resolvendo a equação da ligação entre passado e futuro.

Entendemos que Habermas tem razão quando detecta a tentativa benjaminiana de responder à dificuldade moderna de auto-fundamentação, que não é outra senão a própria dificuldade de legitimação e orientação advinda da ruptura com o passado e do conseqüente enigma do progresso que devora a potência do novo num infinito processo de superação. Certo é que Benjamin vislumbra na sua noção de atualização a possibilidade da combinação entre futuro e passado, preservando o vigor da novidade. Não discutiremos aqui a validade de tal proposição. Rainer Rochlitz questiona em vários pontos o projeto e destaca a permanência da perspectiva messiânica de Benjamin, enquanto Habermas surge como entusiasta dessa alternativa.<sup>62</sup> Sem omitir a influência benjaminiana sobre a obra de Arendt, nos deteremos à tentativa de elucidar sua compreensão da novidade através da sua leitura das revoluções modernas.

O que precisamos entender é como a autora entende a novidade revolucionária já que não a aborda nos termos que tradicionalmente entendemos a modernidade, como uma ruptura radical entre passado e futuro, mas, ao contrário, mostra como o revolucionários evocam experiências passadas para erigir sua auto-fundamentação, sem que isso caracterize alguma manifestação de nostalgia ou conservadorismo. Na análise arendtiana das revoluções visualizamos desenvolver-

---

<sup>61</sup> Ibid, p. 17.

<sup>62</sup> ROCHLITZ, R., *O desencantamento da arte*. p.348-9.

se um sentido singular da novidade, que tenta preservar a experiência do novo, mesmo quando indica a necessidade da fundação.

Para compreendermos essa experiência nova e o caráter de sua novidade é necessário examinar o que a autora quer dizer quando associa a novidade menos ao novo absoluto e mais à nova experiência de ser livre.

O que a revolução trouxe à luz foi essa experiência de ser livre, e essa foi uma experiência nova, embora não na História do mundo ocidental – foi bastante comum na Antiguidade greco-romana –, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano do advento da Idade Moderna. E essa experiência relativamente nova, pelo menos para aqueles que a viveram, foi, ao mesmo tempo, a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova. Essas duas coisas juntas – uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade – estão na base do enorme pathos que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa...<sup>63</sup>

O que intriga e torna, a nosso ver, a perspectiva da novidade arendtiana singular é justamente a ligação que a autora estabelece entre o novo e o passado. Ao indicar que a novidade da revolução não é tão nova porque remete à política greco-romana não acreditamos que Arendt esteja renegando a possibilidade da novidade. A ligação entre novidade e liberdade evidencia um particular enlace que aponta para a singularidade da sua concepção de novidade.

A autora não nega que a “Liberdade, como fenômeno político, foi contemporânea das cidade-Estados gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados.” Se isso revela, como ela mesma admite, que a liberdade das revoluções modernas não é nenhum acontecimento absolutamente inédito, também indica outra possibilidade para a novidade moderna. Diferentemente dos que conceberam a modernidade como ruptura radical e destacaram a liberdade negativa como uma de suas grandes conquistas, Arendt entrevê nas revoluções modernas, o aparecimento da liberdade positiva cuja origem remonta à pólis. Ou seja, a autora se desvencilha da compreensão comum das revoluções, distinguindo direitos civis e liberdade, tal como diferencia libertação e liberdade. Não é na defesa da “vida, liberdade e propriedade” que ela encontra o sentido das revoluções, mas sim, na liberdade efetiva e positiva que “significa participação nas coisas públicas, ou

---

<sup>63</sup> ARENDT, H., *Da revolução*, p. 27.

admissão ao mundo político”.<sup>64</sup> A novidade da revolução não pode, conforme a perspectiva arendtiana, ser caracterizada simplesmente como um objetivo ou um projeto “Se a revolução tivesse tido como meta apenas a garantia dos direitos civis, não teria, com isso, visado à liberdade, mas tão-somente a libertação dos governos que tivessem extrapolado seus poderes e infringidos direitos antigos e bem enraizados.”<sup>65</sup>

César Augusto Ramos discute sobre o caráter da modernidade da liberdade a qual Arendt se refere como liberdade política. Sua questão é “Como conciliar a idéia de liberdade política (e, conseqüentemente, ausência da liberdade do querer) com a concepção da liberdade como um começar de novo, na qual o livre querer do sujeito criador é um componente fundamental da ação, culminando com a idéia kantiana da liberdade como espontaneidade?” Apesar de destacar que a estratégia da autora para conciliar a liberdade antiga e moderna é a de se desvencilhar do “elemento individualista da autarquia e da autonomia”, Ramos conclui acerca da primazia da liberdade moderna baseada na espontaneidade. “De qualquer forma, não é mais possível viver a ‘bela eticidade grega’ com a sua forma de aparecer (política) da liberdade. Resta, então, a liberdade dos modernos de começar.”<sup>66</sup>

Num sentido diferente, como o próprio Ramos se refere em nota, André Duarte destaca que Arendt concebe a liberdade revolucionária em consonância com a liberdade na polis. “O objetivo da revolução era justamente a fundação de um espaço da liberdade em que ela pudesse aparecer e se tornar visível a todos, como na Antigüidade.”<sup>67</sup> De nossa parte, entendemos que Arendt não pressupõe a contradição entre uma liberdade antiga e moderna tendo como eixo o querer do sujeito, conforme estabelece a análise de Ramos. Até porque a espontaneidade e a capacidade de agir não estão ligadas à vontade de um único sujeito. A capacidade de começar, que é a própria competência da ação, não se refere à objetividade, mas à intersubjetividade. Por outro lado, também não acreditamos que a situação revolucionária deva ser considerada uma mera repetição da experiência da liberdade da pólis.

<sup>64</sup> ARENDT, H., *Da revolução*, p. 26.

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> RAMOS, César Augusto, O conceito (político) de liberdade em Hannah Arendt, In: DUARTE, A., LOPREATO, Christina, MAGALHÃES, Maria Brepohl de, *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*, p. 181-184.

<sup>67</sup> DUARTE, A., *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 291.

Por enfatizar a afinidade entre revolução e liberdade em seu sentido positivo, Arendt acredita que o ponto principal das revoluções modernas é a decisão sobre a forma de governo e sua fundação; e argumenta que a libertação, como extinção da opressão poderia se concretizar ainda sob os ditames do regime monárquico, enquanto a liberdade exigia uma nova forma de governo para se consumir. “necessitava da formação de uma nova, ou antes, redescoberta forma de governo; exigia a constituição de uma república.”<sup>68</sup> A fundação da república aparece como ponto fundamental na revolução e sua implementação é ao mesmo tempo a instauração da liberdade e a realização da liberdade de iniciar dos homens.

Notemos que, se a ênfase na questão da fundação da república parece ser o núcleo da teoria arendtiana da novidade revolucionária, tal fato precisa ser relacionado à própria necessidade de auto-fundamentação da modernidade. O que vemos em *Da revolução* é justamente o esforço de Arendt para revelar a competência dos revolucionários americanos na experiência da novidade. Se a autora designa-os como “senhores do seu destino” em contraposição aos franceses que sucumbiram à irresistibilidade do processo, isso se deve à perspicácia dos primeiros para a fundação da república. A capacidade de fundação é a competência para a experimentação do novo. É a possibilidade de se auto-fundamentar sem perder a potência da novidade ou sucumbir ao processo infinito do progresso. É a possibilidade de estabelecer uma nova constelação entre passado e futuro sem limitar o futuro à orientação do passado ou ter o futuro devorado pela transitoriedade.

Entendendo a novidade mais como uma nova constelação que como novidade absoluta, podemos inferir que a experiência de ser livre, vislumbrada por Arendt nas revoluções modernas, não é mera imitação do passado. Não se trata de ser livre novamente, mas de uma nova experiência da liberdade, na qual “a ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior.”<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> ARENDT, H., *Da revolução*, p. 26. A questão da institucionalização do político é controversa em Arendt, pois em *A condição humana* a pólis aparece mais como o espaço de relação entre os iguais e a estruturação legislativa é concebida como instância pré-política. Em *Da revolução*, a autora procura relacionar a fundação à ação. Se a novidade surge como a fundação de um governo, donde se erige a liberdade, ela não pode ser entendida como novidade radical. Tal liberdade existia na polis, onde também se afirmava “pela ‘instituição artificial’ da pólis.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 28.

A tentativa de compreender como a autora apreende essa nova ligação entre passado e futuro está intimamente ligada à preocupação de analisar sua concepção de história, pois se a liberdade e a política caracterizassem-se sempre do mesmo modo seria possível entender a história arendtiana como uma história do mesmo. O que nos faz acreditar no contrário é a proeminência que a novidade adquire em sua obra. A referência ao passado não indica repetição, nostalgia ou conservadorismo. Antes, revela um caráter singular da novidade concebida pela autora. Sua preocupação em salvaguardar a potência do novo e entrever a possibilidade de fundamentação sem os ditames da tradição.

Primeiro destacaremos como a novidade revolucionária aparece à revelia das intenções humanas, para depois indicarmos como a capacidade de fundação se liga à competência para a experimentação do novo. Onde concluiremos que experimentar o novo é assumir sua potência. Se os americanos aparecem como “senhores de seus destinos” isso não significa que controlem à sua vontade a história. Ao contrário de indicar o domínio sobre a história, o esforço arendtiano direciona-se para mostrar como os homens, apesar de serem capazes de iniciar a novidade no mundo, não controlam absolutamente a história que se desenrola de suas ações. Tal ponto aparece claramente quando avalia a posição dos atores envolvidos nas revoluções.

A autora desvela como os homens das revoluções não imaginavam inicialmente produzir transformações radicais na história. Seus interesses se voltavam para a restituição da ordem, e, por isso, a palavra revolução, no sentido original da movimentação dos astros, se fazia aplicar perfeitamente. Como sugere a diferenciação arendtiana entre liberdade e libertação: a liberdade não era objetivo da revolução. Tratava-se, antes, de mudar a pessoa que usurpava ou abusava da autoridade. “(...) é essa aversão a inovações que ainda ecoa na própria palavra revolução, um termo relativamente antigo que só lentamente adquiriu novo significado.”<sup>70</sup> A novidade ou “o enorme pathos de uma nova era” manifesta-se quando a revolução atinge o “ponto sem retorno”.

Devemos destacar aqui a contraposição arendtiana à idéia de que a revolução corrobora com a noção segundo a qual o homem faz a sua própria história. Os atores da revolução não se mostram como atores que objetivam a

---

<sup>70</sup> Id., *Da revolução*, p. 33

derrocada da velha ordem e a construção da nova por sua própria conta. De certo modo, também esses atores são pegos de surpresa pela imprevisibilidade dos fatos. “Nada poderia estar mais distanciado do significado original da palavra revolução do que a idéia que se apoderou obsessivamente de todos os revolucionários, isto é, que eles são agentes num processo que resulta no fim definitivo de toda uma velha ordem, e provoca o nascimento do novo mundo.”<sup>71</sup>

O que fica evidente é que a novidade da revolução vem à tona sem que os atores pretendam transformar a antiga ordem. A mudança provocada pela revolução não encontra razão na motivação dos atores. A dúvida é como Arendt explica o aparecimento da novidade sem estabelecer a conexão tradicional que vincula causalmente atores e eventos.

A irrupção do novo está ligada menos a uma empreitada por parte dos homens que a uma oportunidade imprevisível, a qual a autora denomina ‘boa sorte’. Se os americanos são mais privilegiados que os franceses no que se refere ao destino, o fato é que, em ambos os casos, revela-se uma ocasião propícia para a novidade. Trata-se aí, segundo a autora, do próprio contexto de crise. As revoluções estão intimamente relacionadas ao vazio deixado pela perda da autoridade; “elas são a consequência, e nunca a causa da decadência da autoridade política”<sup>72</sup>.

A sorte dos americanos, ou o contexto no qual surge a revolução americana é sem dúvida, para Arendt, mais favorável que o francês. Faz diferença o fato de que a Revolução Americana surge da luta contra a “monarquia limitada”, ao passo que a Francesa se opõe ao absolutismo. Além disso, são importantes para a experiência revolucionária americana: o passado colonial de “autogoverno” e o fato de que a miséria era desconhecida na América.<sup>73</sup> Segundo a autora, a singularidade da situação americana confirma que o Novo Mundo, por razões peculiares se constitui como um cenário propício ao aparecimento da liberdade, pois a questão da miséria era um grande problema em todo o mundo, exceto na

---

<sup>71</sup> Ibid, p. 34.

<sup>72</sup> Idem. Para explicar a questão da autoridade a autora remonta à edificação da trindade romana, baseada na religião, na autoridade e na tradição. A perda da religião e da tradição são anteriores à perda da autoridade, e, de certo modo, constituem seus precedentes no sentido literal do termo.

<sup>73</sup> É inegável a singular boa sorte da Revolução Americana. Ela ocorreu em um país que desconhecia a miséria popular, e entre um povo que tinha uma larga experiência de autogoverno; certamente, uma de suas maiores graças foi a revolução ter sido consequência de um conflito com uma ‘monarquia limitada.’” Ibid, p. 125.

América, onde havia pobreza, mas não miséria. Nessas condições privilegiadas, os homens puderam pensar em resolver a ordem política, e não a ordem social.<sup>74</sup>

A remissão à concepção de ‘boa sorte’ pode ser entendida como o contexto em que a revolução eclode, embora seja importante compreender que a noção de sorte remete à idéia de casualidade. Com a noção de ‘boa sorte’, entendemos que Arendt sugere a combinação entre as forças contingentes e a ação dos homens. Isso fica manifesto se considerarmos que a autora não está contando com a conexão causal entre a crise da autoridade e a revolução. A ‘boa sorte’ que desencadeia a revolução precisa contar com a competência para a ação por parte dos homens. É necessário que existam homens preparados para assumir a fundação do novo.

A tomada de consciência da novidade aparece então como ponto fundamental para que os homens se empenhem nessa nova empresa em que estão lançados. Quando fala da tomada de consciência, a autora está se referindo ao momento em que os homens tanto na América, quanto na França se deram conta de que os eventos que estavam experimentando constituíam-se como novidade. Trata-se do momento em que tiveram consciência do “ponto do não retorno”. Quando perceberam que não era o caso de uma restauração, mas de uma revolução. Ou seja, quando “revolução” adquiriu seu sentido novo e moderno.

Arendt destaca que a novidade não era em nenhum dos dois países a pretensão original dos homens da revolução, e enfatiza que a questão da novidade, de certo modo, se impôs aos revolucionários, traçando uma diferença fundamental entre a reação diante dos acontecimentos. Na América, os homens tornaram-se “senhores de seus destinos”, enquanto na França, concordaram em se ver arrastados pelo curso inevitável da revolução. Nesse sentido, não podemos perder de vista que, apesar de evocar a contingência dos eventos que levou os homens

---

<sup>74</sup> Arendt acredita que a questão da escravidão não era um problema social. Ocorre que era como se ela “não existisse” Ibid, p. 57. Com relação à miséria, Arendt entende que um dos maiores problemas é que sua presença traz para a cena pública a questão da compaixão. A euforia de sentimentos que tomou conta da revolução francesa acaba tornando os revolucionários “curiosamente insensíveis à realidade em geral”. Ibid, p. 71. O ponto central é que Rousseau e Robespierre levaram para a política as dificuldades concernentes à alma e ao coração. Arendt acredita que o mundo público é o lugar onde ser e aparência realmente são uma única e mesma coisa. Em outras palavras, em política não podemos julgar senão pelas aparências. Não é possível tratar de intenções e sentimentos, esses são da esfera privada e quase sempre deturpados quando aparecem em público. Para essa distinção, ver , em especial, p.77-78. Podemos notar ainda que a discussão sobre sentimentos que não aparecem em público remonta a questão das forças ocultas por trás da história. Toda caça às bruxas, baseia-se no pressuposto de que existem segredos e conspirações. A própria história como um todo é pensada nesse sentido de intriga. Ibid, p.83.

das revoluções ao ponto sem retorno, a autora caracteriza a diferença entre o caso francês e o americano pela capacidade de ação dos homens do novo mundo.

O que está em questão nessa distinção entre a Revolução Americana e a Francesa é a capacidade de experimentar o novo. É como se houvesse duas possibilidades diante da novidade dos acontecimentos: 1- ser arrastado pela necessidade histórica; 2- assumir a potencialidade do novo e fundar um novo começo. Crucial na diferença entre essas duas opções é a aptidão para experimentar a novidade. Tal aptidão parece estar relacionada à disposição para enfrentar a realidade dos acontecimentos e assumir a potência do novo.

Para Arendt, os franceses não souberam edificar a novidade. Foram envolvidos pelas reivindicações sociais e arrastados pela necessidade histórica. Desse modo, perderam o “momento histórico”, ou a oportunidade de iniciar o novo – de instituir a fundação da novidade. Nesse ponto, a autora destaca que “a revolução mudara de rumo; não buscava mais a liberdade; seu objetivo agora era a felicidade do povo.”<sup>75</sup> Mas o que diferencia franceses e americanos nessa experimentação? O que permite aos americanos assumir a novidade e aos franceses negá-la quando aderem ao processo? O que constitui essa adesão?

A distinção entre pensamento e ação nos sugere mais uma vez a pista para compreender essas duas possibilidades de que dispõem os revolucionários. Ao conceber a empresa da fundação, Arendt indica a relação entre a competência para a novidade e a experiência da realidade dos acontecimentos.

A partir daí, os homens, arrebatados à sua revelia nos vendavais revolucionários, para um futuro incerto, assumiram o lugar dos orgulhosos idealizadores que intentaram construir novos lares com base no saber acumulado de todas as épocas pretéritas, na forma como o entendiam; e, com esses iniciadores, desapareceu a confortadora confiança de que um *novus ordo saeculorum* podia ser erigida com idéias, segundo um modelo conceitual, cuja verdade era assegurada pela própria antigüidade. Não o pensamento, apenas a prática, apenas a aplicação poderia ser nova.<sup>76</sup>

Na oposição entre o “modelo conceitual” e a experiência, a autora desvela que apenas essa última poderia ser nova. A aplicação de um modelo ou de uma teoria pronta aparece como um obstáculo à experimentação da novidade. É nesse sentido que Arendt arremata a argumentação sobre a diferença entre as revoluções

<sup>75</sup> Ibid, p. 48.

<sup>76</sup> Ibid, p.45. Arendt diz que na América também não se fundou um “*novus ordo saeculorum*”.

francesa e americana. Se a questão da novidade manifesta-se inicialmente em ambas as revoluções, os franceses deixaram-se enredar pela necessidade histórica porque aplicaram a teoria para entender o que se passava. O que detectamos na interpretação arendtiana é que os revolucionários franceses tiveram dificuldade de experimentar a novidade da revolução porque encobriram a nova realidade com seus “velhos” aparatos teóricos. Seu questionamento incide sobre a dificuldade da experimentação do novo. Observamos que, ao evocar o caso francês, considerando essa alternativa de dar significado à novidade por intermédio de teorias prontas, Arendt indica que o passado continua, de certo modo, orientando o futuro. Não exatamente nos moldes da “História mestra da vida”, mas ainda como uma espécie de entrave para a experiência da novidade.

De certo modo, reencontramos aqui a mesma problemática que detectamos quando tentamos compreender o totalitarismo. A tensão entre o “modelo conceitual” e a experiência nova. Devemos observar que tal tensão é o próprio conflito entre teoria e ação, cuja origem a autora remonta ao erguimento da tradição. Desse modo podemos entender que, quando Arendt caracteriza os franceses como espectadores de sua própria história, indica que, ao contrário de agirem e experimentarem a novidade, refugiaram-se no conhecimento teórico pré-definido para explicar o que se passava e, com isso, perderam a própria novidade da experiência. É nesse sentido que Hegel aparece a Arendt como a versão mais bem acabada da revolução francesa. Sua história revela a possibilidade de observar a história do ponto de vista do fim da história – quando a ação já acabou. Franceses e americanos distinguem-se porque os primeiros tornaram-se espectadores de sua própria história, enquanto os americanos foram homens de ação que fundaram o novo começo.<sup>77</sup> Isso significa que, diante do abismo da novidade, os franceses recuaram e continuaram buscando a ‘orientação’ do passado através dos “modelos conceituais” pré-concebidos.

Acreditamos que esse embaraço em presença do novo, o qual estamos denominando como dificuldade de experimentar a novidade, alude ao enigma da auto-fundamentação. Assim, aparece a subsunção da novidade pelas forças da história no caso francês, e a possibilidade de salvaguardar a potência da novidade

---

<sup>77</sup> Precisamos destacar que nessa diferenciação entre espectadores e homens de ação está explícita mais uma vez a separação entre pensamento e ação, tal como a ênfase à experiência real da história.

no caso americano. Delineiam-se, a partir das distintas possibilidades diante da novidade, duas formas de se relacionar com o passado, às quais estão referidas a duas concepções distintas de poder.

O ponto central é que a novidade da república francesa acabou sendo legitimada pela mesma recorrência à idéia de absoluto, na qual também se firmava a monarquia. Arendt defende que o *topos* divino como instância que sustenta o poder é substituída pela noção de Nação, igualmente angariada dentre as concepções absolutas, ou seja, dentre aquelas idéias universais que não encontram correspondente na experiência real dos homens. A crítica arendtiana é sobre o recurso francês de sustentar a autoridade do novo corpo político na Vontade geral do povo e na noção de nação homogênea.<sup>78</sup> Para Arendt, essas noções são tão abstratas quanto à idéia do governo absoluto, que figura na monarquia. O problema é que a legitimidade permanece sendo uma fonte exterior ou absoluta e não uma força que provenha realmente dos homens em conjunto, pois a vontade geral é uma concepção teórica que arregimenta artificialmente uma Vontade única. Ao contrário de uma construção teórica, na América, a autora observa que o próprio processo revolucionário baseado no esforço conjunto dos homens livres deu sustentabilidade ao novo corpo político.

Devemos notar que Arendt está tratando de duas concepções de poder. No caso francês, refere-se ao poder no sentido tradicional, entendido como uma instância superior e exterior ao corpo político. Na situação americana, enxerga o poder proveniente da ação, surgido do esforço conjunto dos homens. Conforme essa separação a Constituição na França aparece como limitadora dos poderes do governante, enquanto na América, representa o sentido originário da revolução, e evoca menos a noção de limite que de instituição do poder. Sobre os revolucionários americanos sugere que “a questão principal, para eles, não era certamente como limitar o poder, mas como estabelecê-lo, ou seja, não como limitar o governo, mas como fundar um novo.”<sup>79</sup> Tal distinção concebida por Arendt alude à disparidade entre uma Constituição efetivada como ato formal de

<sup>78</sup> A crítica arendtiana à legitimação da nação com base na ‘busca de um passado comum’ revela a necessidade da sua sustentação numa forçosa homogeneidade. No caso americano, “O esforço conjunto nivela, com muita eficácia, tanto as diferenças de origem, como as de qualidade.” Ao observar o sucesso da empreitada americana, a autora não menciona que seria mesmo inviável para os novos americanos basear sua nova nação no passado comum, pois esse provavelmente remeteria à origem européia da qual precisavam se afastar.

<sup>79</sup> ARENDT, H., *Da revolução*, p. 118. Esses dois sentidos de poder, Arendt encontra em Rousseau e Montesquieu.

governo, que estabelece a supremacia do poder representativo; e uma Constituição baseada na experiência do poder constituinte, que mantém o vínculo do qual se originou. Se, na América, a Constituição aparece como a fundação da autoridade, na França, o ato de constituir perdeu o significado revolucionário e começou a funcionar como “ausência de realidade e de realismo, com sua excessiva ênfase no legalismo e nas formalidades.”<sup>80</sup> Em comparação com a sucessão de Constituições que se seguiu ao processo revolucionário francês, a autora indica que nos Estados Unidos a Constituição e a Declaração de Independência compõem-se como ação, enquanto na França tornou-se letra morta. Segundo Arendt, a própria oposição entre o ato de constituir e a constituição nos é legada por essa oposição que o poder constituinte e o poder constituído tomaram na França. O processo americano de Independência e a fundação de um novo corpo político revelariam a possibilidade contrária por se constituir como um processo de autonomia e participação política dos estados.

Quando Habermas sugere que a concepção de poder arendtiana está fundada na idéia do contrato, e indica que a autora “A fim de assegurar o núcleo normativo de uma equivalência original entre o poder e a liberdade, ela prefere recorrer, em última análise, à figura venerável do contrato, que ao seu próprio conceito de práxis comunicativa. Retrocede, assim, até a tradição do direito natural.”<sup>81</sup>, desconsidera justamente a distinção entre os dois tipos de poder traçada por Arendt. Ou melhor, acredita que a autora, apesar de enfatizar a competência da ação - que Habermas denomina “práxis comunicativa” - acaba recorrendo à noção de contrato para validar o poder. Entendemos que, se Arendt não rejeita inteiramente a noção de contrato, e como destaca Habermas, até utiliza esse termo para falar do acordo baseado nas promessas mútuas entre os homens livres que fundam o espaço onde a liberdade pode se efetivar, isso não significa que esteja retomando a matriz jusnaturalista, da qual se aparta por entender que seu fundamento ainda é um absoluto transcendental. O que a autora enfatiza no episódio americano, e que lhe permite inclusive falar em contrato sem se vincular ao direito natural, é a experiência da ação. Segundo ela, uma coisa é o estabelecimento formal da lei; outra é a lei que se estabelece mediante a pluralidade.

---

<sup>80</sup> Ibid, p. 101.

<sup>81</sup> HABERMAS, J., O conceito de poder de Hannah Arendt, In: *Habermas*, p. 118.

O que devemos destacar é que Arendt, diferentemente do que conclui Habermas, não joga a legitimação do corpo político para a vontade dos indivíduos.<sup>82</sup> Como se, por livre vontade, eles concedessem autoridade ao novo governo, ao qual passariam a obedecer. Não é esse tipo de contrato que visualiza na América. Ao contrário, entrevê a formação de um “esforço conjunto” que por permanecer sendo conjunto mesmo quando há um acordo formal sustenta a novidade e não fixa nenhum absoluto exterior ao corpo político donde possa auferir autoridade. Pode-se notar que a questão da novidade para Arendt implica, não apenas, numa boa sorte do destino, mas, sobretudo, na capacidade de experimentar o devir sem parâmetros que lhe imprimam o caráter de futuro antecipado. O que entrevemos na análise arendtiana é justamente a combinação da história como “milagre”, que está aberta à contingência, e a possibilidade de ação, que aparece como uma “oportunidade de agir”.<sup>83</sup> A história não é somente uma “melancólica casualidade” diante da qual os homens se vêem anulados, nem uma pura racionalidade, que os sucumbiria da mesma forma; mas o cruzamento entre a contingência e a ação.

Da busca francesa pelo absoluto e da aplicação dos modelos conceituais não se pode concluir que a autora se recuse a considerar a importância da experiência do passado para a experimentação da novidade. A competência para experimentar a novidade, que, no caso dos revolucionários, é a capacidade para fundar a novidade, passa pela aptidão para estabelecer uma nova constelação entre passado e futuro. A rejeição à orientação teórica na experimentação da novidade não significa que Arendt acredite que os revolucionários americanos fizeram surgir do zero sua capacidade de tornarem-se “senhores de seu destino.”<sup>84</sup> Ao

---

<sup>82</sup> Se a autora fala em pacto ou contrato não quer dizer que a América apareceu como “aquele primórdio” evocado nas teorias de contrato. Ao contrário, Arendt acredita que a experiência americana influencia as teorias contratualistas embora os teóricos não mencionem essa relação. A autora fala na diferença entre dois tipos de contrato. Um em que há participação efetiva e recíproca, e outro em que as pessoas renunciam a participação direta em nome do governo. No primeiro caso, o poder só existe enquanto as pessoas estiverem reunidas em ‘esforço conjunto’, enquanto no segundo, há a separação entre governo e governados, que se tornam politicamente inexistentes. Em Hobbes, visualizamos esse contrato onde se abdica do poder em nome de um governo. Em Montesquieu, parece estar a concepção segundo a qual o poder não precisa ser legitimado de fora do corpo político; a própria “lei é relativa”. Para essa discussão ver ARENDT, H. *Da revolução*, p. 152-157. Em *Direito e democracia* encontramos uma leitura um pouco diferente sobre a concepção de poder de Arendt que Habermas havia concluído tratar-se de matriz contratualista. Nesse texto, o autor privilegia a concepção pluralista de Arendt.

<sup>83</sup> Ibid, p. 45.

<sup>84</sup> A autora observa que a dificuldade de compreender a novidade da revolução e empenhar-se na fundação do *novus ordum saeculorum* também atingiu os americanos. Trata-se da dificuldade

contrário, reconhece que “permanece ainda a dificuldade, mais séria em nosso contexto, de que pouca coisa existe, na forma ou no conteúdo das novas constituições revolucionárias, que seja realmente nova, nem muito menos revolucionária.”<sup>85</sup> Sublinhando a validade da cultura dos “Pais Fundadores”, a autora revela que para fundar o novo corpo político os americanos foram buscar na História “todos os exemplos, antigos e modernos, reais ou fictícios, de constituições republicana.”<sup>86</sup> Admite também como foi fundamental para a revolução americana a experiência colonial de acordos e pactos.

Em outras palavras, o que aconteceu na América colonial antes da revolução (e que não aconteceu em nenhuma outra parte do mundo, nem nos antigos países nem nas novas colônias) foi, teoricamente falando, que a ação levou a formação do poder, e que o poder foi mantido vivo e atuante pela aplicação dos instrumentos de promessa e de pacto, então recentemente descobertos. (...) com uma experiência acumulada de um século e meio de formação de acordos e pactos, ao, se erguerem num país que estava articulado, de cima para baixo – desde as províncias ou Estados até as cidades, municípios, vilas e comarcas –, em organismos devidamente constituídos, cada um deles formando uma comunidade com características próprias, com representantes ‘livremente escolhidos pelo consentimento de amigos e vizinhos benquistos’<sup>87</sup>

O que sustenta a diferenciação entre o caso francês e o caso americano não é, portanto, a questão da aplicação ou da rejeição do passado. Trata-se, antes, da forma como o passado é retomado. Importante é o modo como se dá esse encontro da teoria com a nova realidade. Na França, Arendt vê um passado que abafa o futuro e a experiência da novidade, seja pela orientação conceitual pré-existente,

---

de “traduzir” em palavras a novidade da experiência em questão. A necessidade de se recorrer ao aparato conceitual pré-existente. “No que concerne a Jefferson e aos homens da Revolução Americana – de novo, com a possível exceção de John Adams –, a verdade de suas experiências raramente transparecia quando falavam de generalidades.” Tal problemática persegue os revolucionários a ponto de Arendt entrever nesse ponto indícios do fracasso da revolução americana em perpetuar sua fundação. No próprio documento da Constituição ela aponta a alteração da concepção de “felicidade pública”, que carrega consigo a noção da participação na vida pública, pela idéia de “busca da felicidade”, cujo sentido indica a possibilidade de sucesso na vida privada. Mesmo na América, onde visualiza o sucesso da revolução, no que se refere a sua “verdadeira finalidade”, qual seja, a fundação do novo corpo político, a autora também percebe que a tarefa de “perpetuar o princípio” e imortalizar o espírito da revolução viu-se fracassada. Lemos ainda que “Essa falta de nitidez e precisão conceituais, no que tange às realidades e experiências existentes, tem sido o anátema de toda a história ocidental desde que, após a época de Péricles, os homens de ação e os homens de pensamento apartaram-se uns dos outros, e o pensamento emancipou-se completamente da realidade, e, em especial, da realidade e experiência política.”

<sup>85</sup> Ibid, p. 114.

<sup>86</sup> Ibid, 120.

<sup>87</sup> Ibid, p. 140-1. Essa experiência tem, inclusive, origem pré-colonial, pois o “acordo” que surgiu entre os homens que vieram se fixar no novo mundo entrou em vigor ainda no navio, antes de aportar nas novas terras.

seja pela nova noção de totalidade da História. Na América, a experiência do passado não devora a novidade. Como os americanos conseguiram esse feito de estabelecer uma nova ligação entre passado e futuro? Como Arendt defende essa hipótese?

Na América, ela vislumbra o esforço conjunto para uma auto-legitimação que revela também a autonomia do político. Não é o pensamento teórico ou qualquer modelo conceitual enviado pelo passado que orienta a ação. Sendo a própria ação equivalente à liberdade isso significa que ela é livre de qualquer orientação teórica e de todo vínculo autoritário com o passado. Assim, em Arendt, a busca do passado por parte dos americanos não aparece como a tentativa de imitação, mas revela a preservação da possibilidade da novidade.

Foi apenas no decorrer das revoluções do século XVIII que os homens começaram a tomar consciência de que um novo princípio podia ser um fenômeno político, podia ser a consequência daquilo que os homens tinham feito e que, conscientemente, se dispuseram a fazer (...) A *novus ordo saeculorum* não era mais uma bênção advinda do ‘grande plano’ de desígnio da Providência’, e a novidade não era mais a vaidosa e simultaneamente assustadora posse de alguns. Quando a inovação alcançou o mercado público, tornou-se o início de uma nova História, desencadeada – ainda que involuntariamente – por homens de ação, a ser encenada posteriormente e ampliada e difundida pela sua posteridade.<sup>88</sup>

O passado aparece aos revolucionários como inspiração para as questões do presente, mas não há dúvida sobre a novidade da situação revolucionária. Os revolucionários se orgulhavam de sua glória, por isso consideravam a si mesmo “iluminados”. Ao evocar o passado, seja o da experiência colonial, seja o de Roma, não deixam de ser modernos. A estratégia para combinar passado e futuro de modo a preservar a novidade é inverter o tradicional rumo da orientação do futuro pelo passado. O eixo deixa de ser a transmissão de valores e experiências do passado ao futuro, para se tornar a retomada do passado pelo futuro.

Quando eles se voltaram para os antigos, foi porque descobriram neles uma dimensão que não fora legada pela tradição – nem pelas tradições de costumes e instituições, nem pela grande tradição do pensamento e concepções ocidentais. Portanto, não foi a tradição que os vinculou os primórdios da história ocidental,

---

<sup>88</sup> Ibid, p. 37-8. “no transcurso de ambas as revoluções, os seus agentes tomaram consciência da impossibilidade de restauração e necessidade de se aventurarem numa empresa inteiramente nova.” Ibid, p. 36

senão, ao contrário, suas próprias experiências, para as quais necessitavam de modelos e precedentes.<sup>89</sup>

Arendt acredita que o maior exemplo para os “Pais Fundadores” foi a fundação de Roma, onde encontraram semelhantes perplexidades acerca da questão do início. Segundo ela, com esse caso, os americanos entenderam que poder e autoridade não são equivalentes. O poder emana do esforço conjunto e a autoridade se fixa numa determinada instância. Em Roma, era o Senado que corporificava a autoridade. Nos Estados Unidos, a Suprema Corte cumpriria esse papel.

Para marcar a diferença entre romanos e americanos e sugerir que não se trata da mesma história, Arendt destaca que no caso da fundação de Roma ainda se recorria à idéia de uma refundação, cuja validade, em última instância, referia-se à restauração da cidade eterna e de Tróia. “Seja como for ou possa ter sido, quando os americanos decidiram alterar o verso de Virgílio, de *Magnus ordo saeculorum* para *novus ordo saeculorum*, foi porque haviam admitido que não era mais uma questão de fundar “Roma mais uma vez”, mas de fundar uma “nova Roma”<sup>90</sup>. A autora entrevê na Revolução Americana a possibilidade de encontrar a inspiração e ensinamento no passado sem perder a especificidade histórica da novidade. A experiência romana servia aos americanos não por ter sido legada pela autoridade da tradição, mas porque os revolucionários acreditavam estar numa situação semelhante àquela enfrentada pelos romanos quando precisam fundar sua própria tradição.

O que precisamos compreender é como esses contextos históricos distintos se relacionam, buscando avaliar se a analogia entre passado e futuro indica a-historicidade. A autora demonstra a analogia entre a Revolução Americana e a fundação de Roma considerando a importância das lendas de fundação. Arendt observa que o recurso da narrativa de lendas e heróis incide como forma de legitimar o início ou o re-início da história. Para ela,

“Se algum ensinamento pôde ser colhido dessas lendas, foi o de que nem a liberdade é o resultado automático da libertação, nem o novo começo é a consequência automática do fim. A revolução – assim, pelo menos, deve ter

<sup>89</sup> Ibid, 158. “O que consistia em “extraordinária capacidade de olhar para o passado como uma visão compreensiva dos séculos vindouros.”

<sup>90</sup> Ibid, 170.

parecido a esses homens – foi precisamente o legendário hiato entre o fim e o princípio, entre um não-mais e um ainda-não.”<sup>91</sup>

A autora destaca que o hiato entre o não-mais e o ainda-não parece sempre com um momento fora do tempo, pois se trata de uma ruptura com um processo em curso. Reportando-se a Kant, ela lembra que “o problema do novo” refere-se àquilo que não pode ser explicado de acordo com uma série precedente. O que significa que o novo é a ruptura com seus antecedentes causais.<sup>92</sup> A sensação de que ele está fora do tempo deve-se justamente a esse rompimento com o que lhe antecede e, conseqüentemente, com que lhe sucede. “É da própria natureza de um início conter, em seu âmbito, uma certa dose de arbítrio. Além de não estar preso a nenhuma cadeia explícita de causa e efeito, uma cadeia na qual cada efeito se transforma imediatamente na causa de futuros desdobramentos, o início parece não ter nada em que se apoiar; é como se ele surgisse de um vazio, fora do tempo e do espaço.”<sup>93</sup>

Essa concepção do hiato temporal, que não é nenhum momento absolutamente fora do tempo, mas sim a ruptura com uma série precedente, lhe permite comparar a ruptura instaurada pela novidade ao ausentamento momentâneo da realidade próprio da atividade do pensamento. O que nos interessa agora é perceber que a relação entre as circunstâncias inéditas deve-se à similitude da perplexidade do início, que acompanha o aparecimento da novidade. Se, por um lado, isso pode sugerir que o problema da novidade é sempre o mesmo em Arendt; por outro, não quer dizer que a novidade seja destituída de seu potencial original.

Para esclarecer a perplexidade do início, tradicionalmente se recorreu à concepção absoluta do iniciador que está fora da ordem iniciada, ou seja, contou-se normalmente com uma noção de Deus. No entanto, Arendt não se aproxima da discussão sobre o enigma do início como se fosse possível encontrar resposta definitiva para essa questão. A meu ver, um de seus melhores *insights*, sobretudo, quando se considera a questão da história, refere-se a essa abordagem da novidade. Seu esforço opera para desfazer o engano de que há um princípio absoluto ou uma causa primordial de toda a história e existência humana. Nesse

<sup>91</sup> Ibid, 165.

<sup>92</sup> Nesse sentido, podemos ver que se levarmos ao pé da letra a equivalência entre agir e iniciar, o que está em jogo é a perplexidade da novidade, do *re-start*. Id., *A vida do espírito*, p.201.

<sup>93</sup> Id., *Da revolução*, p. 165.

sentido, acredita que “essa última parte da tarefa da revolução – encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino – é insolúvel, pois o poder, sob condição da pluralidade humana, nunca pode atingir a onipotência, e leis que se baseiam no poder humano nunca podem ser absolutas.”<sup>94</sup> Se a autora contraria a preocupação comum dos filósofos de pensar no fim e na morte do homem e volta-se para a tentativa de compreender as perplexidades causadas pelo início, isto é, concentra-se no enigma do aparecimento misterioso da existência humana, não o faz com a ilusão de dar respostas sobre o surgimento do homem. Na verdade, sua apropriação da diferenciação agostiniana entre princípio e início mostra que seu intuito é considerar a questão do início justamente sem ter que dispor de um princípio absoluto para o aparecimento da humanidade. Por isso, Arendt trata mais da novidade como um nascimento que como surgimento da existência. Assim, mesmo quando sua análise parece buscar uma sustentação ontológica para legitimar a possibilidade do início, considerando que o homem é dotado da capacidade de iniciar, consegue relacionar o início como o aparecimento factual do homem no mundo ligando-o a uma continuidade pré-existente: o próprio mundo que existia antes do nascimento de qualquer um. Nesse sentido, se todo início é uma ruptura; também é sempre a possibilidade de um re-início. Isso significa que o novo não adquire aspecto de causa primeira, ao contrário, desponta sempre como a instauração do “entre” o passado e o futuro. De modo que a novidade é menos um novo radical que o rompimento de uma determinada ligação de continuidade entre passado e futuro e a constituição de uma nova continuidade. A questão não é discutir se a novidade já existia ou se havia elementos do que agora é a novidade em seus antecedentes, ou se vigora a permanência do antigo. Tal como dizer que o novo tem causa no antigo, coisa que os historiadores geralmente pressupõem. O importante é a nova constelação que surge na ligação entre passado e futuro.

Na revolução americana, a empreitada de fundação deixa de se referir a qualquer instância superior e legitima-se pela própria ação dos homens. O que na linguagem arendtiana quer dizer que a fundação surge no mundo. Em meio à pluralidade. Para a autora, essa fundação se constitui, não como um novo absoluto, uma legitimidade superior que está fora do tempo e da história, mas sim

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 31.

como uma nova relação de continuidade. Arendt aponta a distinção ao mencionar a quarta Écloga da Eneida de Virgílio, onde o início é evocado pelo nascimento de uma criança que não é a salvação ou o início radical da história, mas o nascimento e uma criança na continuidade da história, a qual está ligada às glórias e feitos do pai. A peculiaridade está menos ligada ao nascimento singular do messias que à própria singularidade de todo nascimento. “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 contínua e perpetuamente regenera a si mesma.”<sup>95</sup>

Para o seguimento desse trabalho deixamos destacados dois pontos. Se a novidade tem seu referencial na noção de ruptura, a capacidade de experimentar o novo e a competência para a fundação revelam que, para a autora, a novidade envolve mais que a perda da continuidade: sua singularidade é constituir-se como uma nova constelação que se instaura entre o passado e o futuro. Essa nova ligação, por sua vez, também nunca pode se considerar definitiva. Possivelmente, ela será desestabilizada pelo advento de uma nova novidade. Nesse sentido, a história concebida pela autora apresenta-se mais como um mosaico de inícios e fins – instauração e rupturas de processos históricos -, que como um único processo. O que precisaremos entender é como Arendt pode conciliar essa noção da novidade com sua narrativa do esquecimento do político na tradição, ou seja, com a sua leitura da história ocidental, onde parece desenvolver-se num sentido único, pelo menos, até a ruptura totalitária.

---

<sup>95</sup>Idem.