

## A FUNDAÇÃO E A TRANSCENDÊNCIA: UMA LEITURA DO *SOBRE A REVOLUÇÃO* DE HANNAH ARENDT

*The Foundation and Transcendence: a reading of Hannah Arendt's On Revolution*

Ronaldo Tadeu de Souza

### RESUMO:

O artigo tem como objetivo propor uma leitura do livro *Sobre a revolução* de Hannah Arendt tendo como eixo de argumentação que a noção fundamental da filosofia política e da teoria política arendtiana, a ação política, aparece com maior delineamento em referido trabalho e que seu sentido é a fundação e a transcendência.

**Palavras-chave:** Ação Política; Fundação; Transcendência; Revolução; Constituição Americana.

### ABSTRACT:

The aim of this article is to propose a reading of Hannah Arendt's book *On Revolution*, having as an argument axis that the fundamental notion of Arendt's political philosophy and political theory, political action, appears with greater outline in that work and that its meaning is the foundation and transcendence.

**Keywords:** Political Action; Foundation; Transcendence; Revolution; American Constitution.

Se tivéssemos que propor uma questão para os que dedicam seu afazer acadêmico às ciências humanas, às humanidades, qual conceito, termo ou mesmo concepção melhor caracteriza a obra de Hannah Arendt, é muito provável que diriam ação política. A autora de *As origens do totalitarismo* foi quem ao longo do século XX, particularmente, no âmbito da filosofia política e da teoria política (que ela costuma dizer ser sua profissão e não a primeira) difundiu aquela noção como que imprescindível para nossa existência. Os mapas cognitivos nas duas disciplinas conduzem nos lugares arendtianos à busca pela ação política naquela que é sua obra maior – *A condição humana*. É nesse, um conjunto de conferências pronunciadas na *Lectures Walgreen* da *Universidade de Chicago* nos anos 1950<sup>1</sup>, que interpretes, estudiosos e simpatizantes de Hannah Arendt vão averiguar quais os sentidos da ação política. Entretanto, se firmarmos a atenção ao tema do livro observamos que Arendt não se propunha ali a expor a ação política; o título original das conferências em Chicago eram *Vita Activa* que significava abordar as “três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação”<sup>2</sup>. E essa última, a principal da *Vida Activa* é a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens e não o Homem vivem na Terra e habitam o mundo”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sobre as *Conferências Charles Walgreen* na Universidade de Chicago nesse período cf. LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales. Introducción. STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fe y Filosofía. Correspondencia 1934-1964*. (Org.) LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales Madrid. Minima Trotta, 2009.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 15.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Assim, se tivermos como objetivo compreender de maneira circunscrita o que Hannah Arendt entende ou mesmo definiu como ação política sugere-se averiguarmos a obra publicado na sequência de *A condição humana* em 1962 e redigido nos anos de 1959, 1960 e 1961. *Sobre a revolução*, também resultado de conferências pronunciadas por Arendt nos Estados Unidos, é a obra em que a ação política e seus sentidos adquire forma no pensamento arendtiano. É sobre ele que esse artigo se debruça no que segue: tendo como intuito problematizar a noção de ação política e qual ou quais os significados que ela constitui no âmbito de referida obra de Arendt. Meu argumento é que ação política para Hannah Arendt pode ser interpretada, bem entendidas as coisas, quer dizer, no contexto do *Sobre a revolução* (doravante SR), como fundação e transcendência.

### BREVES PRESSUPOSTOS PARA A AÇÃO POLÍTICA

Escrito para o *Seminário sobre Os Estados Unidos e o Espírito Revolucionário* organizado pela *Universidade de Princeton*, na primavera de 1959 o ensaio *Sobre a revolução* de Hannah Arendt complementou suas reflexões sobre o problema da ação. Nesse trabalho é como se Arendt estivesse dando continuidade teórica, especificamente, ao capítulo *Ação* de *A condição humana*. E embora esse seja lido e estudado como um livro de teoria política, e até de ciência política se se preferir, Margareth Canovan pondera ao afirmar que o livro havia sido uma compreensão mais contingente acerca das questões da vida humana e não estava “muito preocupado com a política” como sistema de pensamento, “mas como a política deve começar”<sup>4</sup>. Assim, se quisermos encontrar o similar arendtiano ao *Uma teoria da justiça* de John Rawls<sup>5</sup> teremos que voltar nossas atenções ao *Sobre a revolução*, o momento em que a ação se transfigura em ação política. E como argumentaremos a seguir seu sentido, o da ação política, é a fundação e o transcendente. Importa, neste contexto, estabelecermos algumas mediações de leitura de modo a interpretarmos alguns aspectos, mesmo que breves, das formulações teóricas e conceituais de Arendt com maiores nuances, de modo a permitirmos abordar as singularidades do *Sobre a revolução* concernentes à nossa sugestão de leitura. Com efeito, a teoria política de Hannah Arendt é perpassada por intensas elaborações que expressavam suas preocupações com os destinos das sociedades ocidentais após duas guerras mundiais e um conjunto de insurreições que atravessaram a Europa. As intenções de Arendt eram restabelecer o interesse existencial do ocidente em geral, e da nossa tradição de pensamento político em particular pelo mundo humano e que a partir disso pudéssemos reviver os elementos políticos da vida ativa. É o que Elisabeth Young-Bruehl (1997) chamou a procura arendtiana de fazermos reviver nosso amor ao mundo.

Com essas indagações Hannah Arendt passa a averiguar aquilo que mais bem definia os homens na sua existência no mundo enquanto tal. Suas elaborações sobre a ação, a terceira das

---

<sup>4</sup> CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992, pp. 99 e 100.

<sup>5</sup> Cf. *Ibidem*.

partes constitutivas da *vita activa*, pode-se dizer sua teoria da ação<sup>6</sup>, esforçavam-se para responder as dificuldades encontradas na solução da crise das sociedades ocidentais. As páginas de *A condição humana*, as *Lectures Walgreen* de 1956, tinham esse intuito. Pois antes de apresentar argumentações de como se dá a ação política e seu sentido, era necessário “fornecer uma fenomenologia mais satisfatória das atividades humanas”<sup>7</sup>. Não se tratava de apresentar ao público a verdadeira existência humana no mundo – tratava-se, isto sim, de construir as “pressuposições teóricas”<sup>8</sup> que lançassem luz no fato de que nossa posição na terra não estava fadada exclusivamente às modalidades modernas de relacionamento. Vale dizer, destinadas a sermos apenas o *animal laborans* vivendo em âmbitos artificiais produzidos pelo trabalho. Note-se, que a ação política está ausente nessas reflexões de Arendt. A obra seguinte que irá escrever é quem terá a responsabilidade de anunciar aos leitores americanos o que a autora de *As origens do totalitarismo*<sup>9</sup>, eventualmente, entende por política: por ação política. Em vista disso é fundamental passarmos para o *JR* uma vez que já estruturamos brevemente certas como dissemos há pouco. E com isto poderemos interpretar tal obra de Arendt em sua particularidade teórico-textual (e ao mesmo tempo a teoria arendtiana da política em geral).

### FUNDAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA: A AÇÃO POLÍTICA

Argumento, portanto, que a ação que irrompe no capítulo 5 de *A condição humana* passa a ser definitivamente a forma da ação política em *JR*. Ou seja, mais do que procurar uma definição substantiva sobre o que é a ação política nos é mais conveniente asseverarmos a partir do próprio texto de *JR* que a ação política como tal possui uma forma: que intensifica os lineamentos transcendentais da teoria política de Arendt. Deste modo, podemos argumentar (a partir de três comentadores) que em *JR* a ação enquanto ação política “transcende [...] os princípios gerais que dão significância e sentido [aos] [próprios fins da ação]”<sup>10</sup>; quer dizer a forma da ação política em *JR* caracteriza-se por estar além dos princípios gerais que ocasionalmente são motivos universais dos atos políticos. Segue-se que para isso ocorra no horizonte da interpretação – e resolução –

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> O filósofo hegeliano norte-americano Robert Pippin afirma que no *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt apresenta pressupostos que de alguma maneira recusam aspectos da vida burguesa como o cotidiano e a reserva da convivência privada que a aproxima no contexto do século XX do neomarxismo. Essa compreensão contraintuitiva de Pippin de uma das principais obras de Arendt importa no âmbito da minha argumentação, pois sugere que nos textos posteriores ela buscou formas e modalidades de pensar a política que fundasse algo novo e transcendesse aqueles aspectos da existência moderna. Cf. PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: on the kantian aftermath*. New York: Cambridge University Press, 2005. Particularmente o capítulo “Hannah Arendt and the bourgeois origins of totalitarian evil”.

<sup>10</sup> KNAUER, James T. “Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action”. In: *The American Political Science Review*, v. 74, nº 3, 1980, pp. 721-733.

arendtiana é necessário que a narrativa adquira “intensidade [na] experiência revelada”<sup>11</sup>. Ainda nos termos de George Kateb há uma estilística na maneira a qual Arendt “acendeu [...] a forma da ação [política]”<sup>12</sup> no *SR*. Significa dizer que a ação como forma política arendtiana em *SR*, mais do que expor a história da Revolução Americana e a forma de governo republicana estruturada a partir da constituição, é um momento de “elocução performativa, um ato do discurso [que funda e é] a fonte da autoridade”<sup>13</sup> – constituindo uma das modalidades do aspecto transcendente da teoria política de Arendt. É como se ao propor o milagre do viver no público proporcionado pelo poder de perdoar e o poder de prometer ela tornasse o “problema do início [um] fenômeno da revolução”<sup>14</sup> que permitisse fundar um arranjo político e transcender, eventualmente, as circunstâncias e inconvenientes da sociedade e da história. Claramente a durabilidade do início – o fazer do início como ato da revolução algo adquirisse a potencialidade de sempre iniciar era a questão a ser resolvida. A forma da ação política aqui é o instante na qual a ação como suposto crime – pois “no princípio houve um crime”<sup>15</sup> – tenha a possibilidade de ir além e passar assim ao “verbo [...] da salvação”<sup>16</sup>. Se a idade moderna tinha a convicção que toda revolução apresentava como motivo os princípios gerais para resolver questões de caráter concreto e material da vida, *SR* narra com extraordinária intensidade a experiência de que o significado da revolução é o lançar-se performativamente “os assuntos públicos”<sup>17</sup> para fundar algo novo. Por outras palavras, iniciar um discurso de autoridade que transfigure na constituição a própria estrutura da ação. Assim, Arendt nas primeiras páginas de *SR* começa abordando a relação entre Maquiavel e a revolução. Para os meus objetivos vou abordar de modo mais imanente o complexo problema da violência na revolução, tal como ela aparece em *SR* através de Maquiavel.

É certo que Maquiavel escreveu tudo o que se pode aprender sobre a política, tanto em sentido amplo como em sentido estrito. Mas foram suas preocupações com a capacidade dos homens em estabelecer Estados e mantê-los para além da intervenção divina é que fez dele o principal pensador político da era moderna. Para Arendt, portanto, Maquiavel foi o primeiro a tratar a política como um “domínio puramente secular [com] leis e princípios de ação [próprios] [...] independentes do ensino da igreja”<sup>18</sup>. Naturalmente, o problema da violência – sobretudo quando se está a refletir como fundar uma nova estrutura política apareceria de modo inevitável. Quer dizer, a perspectiva cristã de que os homens tinham de ser bons não possuía qualquer

---

<sup>11</sup> KATEB, George. “Death and Politics: Hannah Arendt’s Reflections on the American Constitution”. In: *Social Research*, v. 54, nº 3, 1987, pp. 605-616.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> HONIG, Bonnie. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. In: *The American Political Science Review*, v. 85, nº 1, 1991, pp. 97-113.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d’Água, 2001 [1962, 1959], p. 22. Todas as citações a seguir seguem rigorosamente essa edição portuguesa; e as diferenças na ortografia de algumas palavras em relação ao nosso português se devem a isso.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 42.

significado para os adentrassem no mundo dos negócios públicos. Ao entrar na política todo indivíduo “deveria aprender primeiro a não ser bom”<sup>19</sup>. Mas o sentido que a interpretação arendtiana oferece das questões e Maquiavel acerca do “não ser bom” nos assuntos seculares e públicos demonstra um dos elementos constitutivos da forma da ação política: a noção de que o surpreendente adquire sentido existencial. Aqui a violência como “fonte de legitimidade”<sup>20</sup> iria substituir a assistência de Deus na conformação do mundo e instituições humanas. Com efeito; o que Maquiavel vislumbrou ao teorizar sobre a violência, que na sua terminologia específica é nomeada como leis extraordinárias, de acordo com Arendt, é que esta enquanto tal poderia ir além – transcender, transfigurar, ser sublime da “natureza humana” realisticamente falando. Certos homens: poderiam com a violência na política expressar algumas qualidades divinas<sup>21</sup> e iniciar um reino público-terreno-secular. Em vista disso, a violência que Arendt, através da ciência política de Maquiavel, está de certa maneira asseverando como a forma política da ação aproxima-se do intrincado problema da autoridade. Aqui a indagação arendtiana subjacente é: qual relação entre violência e a fundação de um espaço secular para o convívio dos homens? Convencida que a ação era algo caracteristicamente humano, Arendt pode argumentar na perplexa tarefa de fundação de um corpo político público que a violência tal como Maquiavel a interpretou seria sugestiva – pois somente assim, na perspectiva política de criar e dar início a algo inteiramente seu, os homens teriam autoridade, diante da autoridade de Deus, para reivindicar a violência transcendente no ato da fundação. Nesse contexto a violência, portanto, é uma violência performativa – um ato pronunciado que ao irromper na cena política transfigura a mera “natureza humana” em um “novo princípio”<sup>22</sup> na qual a autoridade divina foi transmitida para a autoridade dos homens que fundam algo novo. Os homens, assim, ao performarem a violência fundadora, suplantam a ordem divina nos seus dois núcleos de sentido: suplantam a autoridade imposta aos indivíduos pelos “mandamentos de um Deus onipotente”<sup>23</sup> e suplantam a noção de tudo o que está na “ordem terrena”<sup>24</sup> que foi criado exclusivamente pelos homens é essencialmente mal, inclusive a política. Com tudo isso que apresentamos é preciso dizer que a violência no ato de fundação que Arendt, de certa maneira considera a partir de Maquiavel tinha muito mais o aspecto de uma narrativa que procura a intensidade do dizer as experiências teóricas (e práticas) da nossa tradição de pensamento político, do que a postulação mesma da violência como modalidade de fundação de um espaço público. Não foi sem razão que ela pode dizer após seu elogio ao florentino que ele teve “apenas pressentimentos e ideias [que] ultrapassaram de longe toda a efectiva experiência de sua época”<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Cf. Ibidem, p. 45.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 45.

Maquiavel pressentiu o fenômeno moderno da revolução. Que Arendt teoriza como a forma política da ação. Pode-se dizer, com isso, que John Adams e Robespierre, teóricos e homens de ação, assim como Lenin: foram de algum modo interpretes e continuadores da ciência política de Maquiavel. Com efeito, a violência fundadora, na sua performatividade inaugural iria além de si para colocar os homens na experiência veemente do “esplendor do domínio público [...] nos assuntos públicos e no poder”<sup>26</sup> que dá conformação política às ações imprevisíveis e incertas. Deste modo, a violência performativa (fundadora, por assim dizer) transcendeu seu aspecto de crime – e como ato pronunciado da “inovação chegou à praça pública”<sup>27</sup> pela ousadia dos “homens de acção”<sup>28</sup>. Adquirindo na posteridade uma configuração legalizada na forma da constituição. Mas deixemos o problema da constituição para mais à frente e voltemos nossas atenções aqui para o significado da revolução enquanto ato de fundação. (Reconhecendo com a perplexidade que lhe era característica os complexos e intrincados problemas para compreender o fenômeno da ação política no âmbito específico das revoluções modernas, *SR* trata do elemento de irresistibilidade da revolução de quando essa irrompe na cena pública. Arendt foi buscar na “linguagem política”<sup>29</sup> de Camille Desmoullins a noção do irresistível para designar o sentido constitutivo da revolução. Ele (Desmoullins) nomeou a nova experiência histórica como “torrent revolutionnaire”<sup>30</sup>; que por outras palavras queria dizer o desejo de liberdade daqueles que nunca haviam participado dos negócios públicos – e que vislumbravam corajosa e ousadamente ir além (transcender...) do lugar cotidiano da convivência familiar e privada e aparecer no “espaço [de] luz”<sup>31</sup> da política. Todas as revoluções da era moderna, portanto, caracterizavam-se por ser uma tempestade da “multidão [...] aparecendo”<sup>32</sup> na experiência pública e política. O irresistível da revolução, nos termos da teoria política de Hannah Arendt, ocorria na medida mesma em que o povo, “a multidão dos oprimidos”<sup>33</sup>, transfiguraria as “necessidades do dia-a-dia”<sup>34</sup> em sublevação – e ao mesmo tempo em glória. Assim, a irresistível torrente revolucionária de Camille Desmoullins na acepção de Arendt queria agir no palco político do mundo: enquanto tal queria ser lembrada por seus feitos gloriosos e memoráveis. Eram o eterno retorno de Aquiles.)

Segue-se que ao tratar da revolução como ato transcendente de fundação há uma estilística arendtiana no modo de dizê-la como forma da ação política. Ora, como fenômeno tão da ordem do concreto e material, poderia ser elevado ao plano da distinção e excelência humana senão por uma narrativa performática. Robert Pippin, por outro eixo de argumentação, tem razão ao dizer que os

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 57.

escritos políticos de Arendt trazem em si uma certa “linguagem da perda”<sup>35</sup> – em *SR* é preciso que estejamos atentos à como tal linguagem adquiriu expressões singulares no modo de dizer o sentido da revolução. Na narrativa e na configuração do enredo que sua estilística nos apresenta Arendt lembra que os americanos ao fazerem a revolução tinham no horizonte tanto a liberdade pública como a felicidade pública. Significava afirmar que “participar nos negócios públicos [e] [d]as actividades ligadas a este domínio”<sup>36</sup> transcendia o que do ponto de vista das necessidades do dia-a-dia seria “um fardo” (Ibidem) e colocaria os homens que agiam na busca pelo novo – por uma forma política que os tornasse livres – no palco dos “sentimento[s] de felicidade”<sup>37</sup>. Era como se ao lembrar angustiadamente no que o cotidiano do mundo moderno havia se transformado enquanto modo de ser da política, Arendt fosse obrigada a usar uma linguagem que circundasse um evento caracteristicamente cruel e violento de estruturas sublimes (transcendentes) ao próprio ato em si. Ela pode dizer, lembrando John Adams, que a “paixão [pela] distinção [era] a mais essencial [...] [das] faculdade[s] humana[s]”<sup>38</sup>. E que somente na revolução – a forma política da ação que ela procurava desde as páginas derradeiras de *A condição humana* – os homens poderiam ir além do mero ordinário e agir tendo no horizonte “o desejo de exceder os outros”<sup>39</sup> homens; e a “ambição” pelo “poder” como modalidade sublime de distinção havia sido para Arendt uma das “principais virtudes” (e ao mesmo tempo vícios...) do “homem político”<sup>40</sup>. Mas é preciso desdobrarmos ainda, de maneira imanente, os sentidos que *SR* atribui à liberdade pública e à felicidade pública. Se articularmos uma passagem canônica de Tocqueville e que Arendt utiliza na sua argumentação teremos melhores condições de verificarmos o que aqueles dois eventos significam no conjunto da teoria política de Arendt, e em especial na obra que estamos debatendo. Ela então recolhe do escritor político francês a seguinte afirmação: “o passado deixou de lançar a luz sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade”<sup>41</sup>. Com isso a ousadia em se lançar na liberdade e felicidade públicas, sobretudo a última é fundamentalmente diferente – antagônico – à noção da procura da felicidade que no curso da revolução americana e na conformação da república foi tomando materialidade. Assim Jefferson e não Adams foi quem utilizou a linguagem da necessidade do dia-a-dia como expressão legítima do empreendimento revolucionário: ele defendeu a revolução enquanto representação mesma da “procura da felicidade”<sup>42</sup>. E como tal a procura da felicidade estava intrinsecamente atrelada à segurança da propriedade – o que pode ser dito, também, da proteção daquele espaço na qual o homem consome os resultados da busca pela felicidade.

---

<sup>35</sup> Cf. *op. cit.*

<sup>36</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 146.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 67. Essa passagem poética é na verdade uma citação de Tocqueville que Arendt utiliza nesse trecho do *Sobre a revolução*.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 155.

Portanto; segurança, proteção, boa vida, prazer e convívio ordinário figuravam como a tal procura e impossibilitava os homens de ousarem no contexto dos negócios políticos. A felicidade pública, ao contrário, era a forma de ação que lançava os homens na obscuridade do futuro e assim os dotavam da coragem necessária para iniciar algo novo. E o caráter intenso da experiência do lançar-se no público tinha a capacidade não só de tornar distintos aqueles que ali se lançarem, como de transcender a percepção na qual a política é entendida igualmente “a um fardo”<sup>43</sup> que os homens têm de carregar na sua existência. Assim, a forma da ação política, o ato performativo de começar algo novo, significava que a obscuridade do futuro havia sido aceita pelos homens da revolução como glória – ao transcenderem a procura da “abundância e [d]o consumo interminável”<sup>44</sup> e lançarem-se no domínio público<sup>45</sup> e louvarem o “gosto pela liberdade política”<sup>46</sup>.

Entretanto, nada revelou mais os problemas que Hannah Arendt enfrentou na construção de sua teoria política em repostas à difícil situação pelo qual as sociedades ocidentais passavam do que a questão da constituição. Se, por um lado a forma da ação política reside no momento mesmo em que os homens buscando por distinção transcendem o meramente ordinário para lançarem-se com coragem e nobre ousadia na incerteza irresistível dos negócios públicos (o ato performativo da revolução com irrupção de algo novo), por outro essa mesma forma de ação política deveria exigir estabilidade, durabilidade e autoridade – e aqui a noção d forma da ação política em Hannah Arendt, talvez tenha mais sentido teórico do que nas questões anteriores (mais à frente veremos, através de um excuro que é possível seguir essa tensão presente em SR de maneira mais positiva a partir da contraposição entre o sistema de conselhos, a reivindicação arendtiana pelos conselhos como espaço tangível da verdadeira liberdade pública, e o conservadorismo da constituição e do governo representativo). Ora, Arendt associou, dessa forma, a revolução com fundação e constituição. Em outras palavras; a “verdadeira tarefa do governo revolucionário [foi] a fundação de uma república”<sup>47</sup>. A forma da ação política no horizonte das promessas públicas – aquela circunstância que *A condição humana* buscava para ir além da imprevisibilidade e da incerteza – é na fundação do governo republicano tal como Hannah Arendt o compreendeu e teorizou que devemos voltar nossas atenções. Performativamente, então, a Revolução Americana inaugura “uma linguagem inteiramente clara e precisa”<sup>48</sup> no que diz respeito à construção da forma da ação política. Ela transcende os aspectos ordinários da mera cotidianidade elementar. Arendt, assim, procede a comparar o significado do ato revolucionário dos franceses e o ato de fundação dos americanos. O decisivo aqui e de importância imprescindível para minha argumentação é a noção de direitos humanos que emerge das duas revoluções e cristalizam-se nas suas respectivas constituições; estabelecendo com isto o significado de uma e outra concernente à ação. Enquanto a

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>45</sup> Cf. Ibidem, p. 171.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 172.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 173.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 181.



constituição francesa inaugurada pela revolução de 1789 informava ao corpo político que “todo homem pelo facto de ter nascido”<sup>49</sup> era detentor inarredável de direitos, dentre os quais ao direito de igualdade; a constituição americana proclamava a necessidade de um “governo [público]”<sup>50</sup> que fosse fundado pela ação política na pluralidade dos homens. A implicação dessas noções foram que: na França, na medida em que a existência dos direitos é independente do corpo público, ou seja é exterior ao âmbito da ação, significava dizer que as constantes alterações no plano interpretativo do sentido da natureza – dada as exigências de se cumprir com os requisitos da igualdade – levava à necessidade de se estabelecer sempre outra constituição (“as catorze constituições da França, entre 1789 e 1871”<sup>51</sup>), o que quer dizer que ao governo constitucional na França faltava o “poder e a concomitante [...] autoridade [...] que [ausentes] ocasiona[m] a ruína dos governo[s] [...] em quase todos os países da Europa desde a abolição das monarquias absolutas”<sup>52</sup>; e nos Estados Unidos, e aqui Arendt segue novamente John Adams, instaurou-se “uma constituição [como] um padrão, um pilar e uma garantia”<sup>53</sup>, de sorte que ao ir além da mera igualdade natural eles com sua constituição dotaram a nação de um poder público assentado na autoridade da fundação do novo. A forma da ação política neste plano especificamente institucional tinha como intenção e objetivo inaugurar o verdadeiro poder<sup>54</sup>; “não limitar o poder”<sup>55</sup> para proteger a busca por felicidade e a igualdade de nascimento, “mas o de criar mais poder”<sup>56</sup> cujo significado performático transcendesse a própria imediatidade do ato e adquirisse a “autoridade” exigida para governar “um grande território em expansão” (Ibidem) e ao mesmo tempo estruturar um espaço público estável que garantisse a liberdade da política. De modo que a ousadia do princípio tinha de ser transfigurada em uma “união perpetua”<sup>57</sup> (Ibidem, p. 190). Com efeito, “a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio [...] [estabelecer] [...] a fundação da liberdade”<sup>58</sup> – sua lembrança pelos homens de ação ao longo do tempo não só traria ao prosclênio político o documento fundador dos Estados Unidos, mas transcenderia qualquer aspecto da existência ordinária e privada que ameaçasse o espírito público inaugurado em 1776.

O jogo do poder e da autoridade estava sendo posto em ação nestas páginas estilisticamente escritas por Arendt. Assim, nos é sugestivo aprofundar um pouco mais nossa leitura imanente d relação entre revolução, poder e autoridade no texto arendtiano – e de como isto o tensiona sobremaneira. Desde quando escreveu *A condição humana* Arendt tinha presente em suas reflexões e pensamentos que historicamente e também da perspectiva da filosofia política (em

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 179.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 180.

<sup>54</sup> Cf. Ibidem, p. 189.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 190.

<sup>58</sup> Ibidem.

especial a de Platão), o governo substitui a ação – nos termos da estilística de *SR* o poder e a constituição terminam com a revolução. E para ela somente a não compreensão dos franceses para os negócios públicos e a liberdade política é que fizeram da revolução algo permanente. Mas como Arendt teorizou acerca do poder, da constituição e do governo sem que com isto trilhasse o caminho da filosofia política platônica? (Escrevendo numa Atenas em crise, a ciência política de Platão, assim como a de Aristóteles, foi iniciada nas palavras de Eric Voegelin para a restauração da ordem e da autoridade perdidas com loucura da democracia.) Ocorre que *SR* encontra uma temporalidade partida – de modo a sustentar as exigências de uma autoridade perdida sem recorrer à ciência política da restauração da autoridade e da ordem enquanto tal. Vale dizer: buscar a autoridade na forma mesma da ação política. Arendt, então, lê performaticamente a Revolução Americana como experiência na qual a fundação da constituição enquanto um novo início poderia ser o momento de irrupção da própria autoridade: possibilitando com isso que o evento em si fosse “duradoiro [...] natural, tangível [e de] maior durabilidade”<sup>59</sup>. Neste aspecto, se faz imprescindível reconstruirmos duas noções que são abordadas por Hannah Arendt em *SR* e que se revestem de importância insubstituível para verificarmos os problemas constitutivos da autoridade como ato performático da forma transcendente da ação política. Qual seja: a noção de autoridade invertida e a noção de absoluto. Convém neste ponto retomarmos uma postulação de B. Honig acerca da performatividade da teoria da revolução de Arendt: de maneira a melhor argumentarmos sobre os dois momentos da autoridade que iremos reconstruir. Honig afirma que o caráter performativo da autoridade (e da revolução) se dá no “ato de fundação em si [e é neste em si] que se encontra a fonte da autoridade [...] um absoluto, [uma] fonte transcendente da autoridade [...] que não exige a benção de um constativo”<sup>60</sup>. *SR* interpreta a questão da autoridade, um dos aspectos e fundamento da durabilidade, neste contexto da perspectiva dos governos da municipalidade e “dos poderes dos governos estaduais”<sup>61</sup>. Assim ao invés da autoridade ser imposta por ente distante, impessoal e com traços marcantes de um legislador impositivo, os fundadores americanos compreenderam que para encontrar aquela, e ao mesmo tempo torná-la estável e duradoura seria necessário que o “domínio político” proviesse daqueles espaços que efetuaram a revolução – a autoridade não necessitava de estruturas constativas para existir. O que ela demandava era da ação conjunta (e performática) dos “municípios das colônias”<sup>62</sup>; e que a partir de seus atos fundadores fossem sempre além de si e se apoderassem “do estado”<sup>63</sup>. Quer dizer, a duração, bem como a estabilidade da autoridade restituída – pois toda revolução, de acordo com Arendt revelava a perda da autoridade e do poder em um dado momento do tempo histórico nas sociedades humanas – somente estaria assegurada se o corpo político recebesse a autoridade enquanto tal dos espaços organizados “de baixo”. A permanência da autoridade tinha como fonte transcendente invertida: o “poder [que] resid[ia] no

<sup>59</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>60</sup> Op. cit., p. 101.

<sup>61</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 204.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Cf. Ibidem.

povo [...] a multidão organizada”<sup>64</sup>. Era como se ao se reunirem para a discussão dos negócios públicos essa multidão organizada conseguisse transfigurar sua mera imediatidade em uma República e suas “instituições de governo”<sup>65</sup>. Em termos teoricamente performáticos a autoridade invertida repousava sua fonte transcendente na “gramática elementar da ação política e [na] sua sintaxe”<sup>66</sup> pública. O que a teoria da revolução arendtiana quer transmitir é que na intensidade dos atos e acontecimentos reconhecidos pela conformação da linguagem, e tudo isso de quando os “muitos homens [...] habitam a terra e formam um mundo [inteiramente novo] ente si”<sup>67</sup>, ocorre o espaço da duração. Com efeito, quanto mais as estruturas gramaticais e as sintaxes da ação política que a acompanham forem intensas no seu ato de fundação a partir da intervenção dos municípios e da multidão organizada mais a autoridade e o poder poderão se aproximar da reivindicação de estabilidade e duração: e com isso ir além, transfigurar, o próprio acontecimento enquanto tal. E os colonos, “na presença de Deus”, e reunidos uns com os outros sabiam disso.

Não foi sem razão que o problema do absoluto apareceu para aqueles que enfrentavam com ousadia, coragem, nobreza e glória a tarefa de criar algo novo, de criar um corpo político para a nação que fosse verdadeiramente um espaço na qual a liberdade e os negócios públicos poderiam existir e serem desfrutados. *SR* dedica páginas consideráveis a este outro problema envolvendo o tema da autoridade na construção de espaços políticos a qual os homens poderão existir e aparecer juntos. O problema do absoluto aparece no texto de Arendt através de várias expressões performáticas; e todas trazendo consigo o sentido existencial do transcendente. Assim, Hannah Arendt por vezes se expressa dizendo o absoluto como “lei superior”<sup>68</sup>; “legislador do universo”<sup>69</sup>; “Legislador Imortal”<sup>70</sup>; “Lei divina ordenada”<sup>71</sup>; “união perpétua”<sup>72</sup>; “Deus da natureza”<sup>73</sup> e o próprio “absoluto”: e em todas essas expressões a questão emerge como que de difícil interpretação do ponto de vista da configuração histórica. Vejamos o que resulta desta reconstrução imanente acerca do absoluto associado aos problemas da autoridade e sua duração. Antes da irrupção do mundo moderno, sobretudo no interregno entre esse mundo e a antiguidade, a saber, na era medieval, todos os modos de construção da autoridade emanavam do Deus absoluto. No interior dessa estrutura teológica os sentidos da durabilidade das mais variadas modalidades de existência estavam sustentados pela lei divina. Mas se podemos definir o mundo moderno, nos termos da teoria política de arendtiana, o podemos fazer afirmando que a perda da autoridade é a característica constitutiva dessa era. E, também, nos termos da teoria política arendtiana, sobretudo no contexto

---

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 213.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>68</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 233.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 229. Essa passagem é uma citação de Arendt de John Adams: Cf. nota 7, p. 373.

de *JR*: as revoluções, como ato de fundar algo novo, somente são possíveis se a autoridade e o poder dos governos vigentes no momento da inauguração do novo corpo político estiverem perdidos. Arendt estava consciente que a decadência do ocidente culminando no totalitarismo e nos campos de concentração decorria em certos aspectos do esfacelamento da autoridade pública dos corpos políticos de então (os Estados-nação); mas ela refletiu, também, sobre qual o significado das revoluções modernas (a francesa e a americana) no horizonte do refazer os espaços políticos – perdidos com o advento da própria modernidade – e conseqüentemente sua autoridade e durabilidade. Deus e o absoluto divino não poderiam mais intervir. Mas ainda assim essa “lei superior [...] pôs em evidência, não menos na América do que na França, a necessidade de um absoluto”<sup>74</sup>. É no único ponto todo de *JR* na qual se vale de Rousseau positivamente Arendt pode dizer junto com o genebrino que “o problema residia em que para se colocar a lei [a autoridade durável] acima do homem e assim estabelecer a validade das leis elaboradas pelo homem, seriam, de facto, necessários deuses”<sup>75</sup>. Pode-se dizer, que a fundação como ato performático da ação dos homens no espaço político intramundano teria de ser transfigurada em legisladora universal. “Na prática [...] o processo da revolução” em si e como transcendente absoluto deveria inaugurar (e elaborar) a “lei fundamental, a lei do país, [...] a constituição [e] daí em diante [...] incarn[ar] a lei superior”<sup>76</sup>. Na França após a Queda da Bastilha tal circunstância foi resolvida, ao menos temporariamente, pelo “culto de um Ser Supremo”, Robespierre. Mas no âmbito da Revolução Americana os procedimentos de conformação da autoridade e do poder – tendo em vista o caráter intrincado que envolvia a substituição de um absoluto em crise – haviam sido distintos. E conquanto percebessem as complexidades para se reintroduzir a autoridade no novo corpo político eminentemente humano: os homens da Revolução Americana estavam antes cientes da “necessidade de um Legislador imortal”. Eles de acordo com Arendt estavam a procurar uma “sanção” divina e duradoura (Ibidem, p. 229) para seu novo “domínio político”: pois a “sanção religiosa”, “o apelo a Deus no Céu” era a contraparte para a irrupção no tempo das “revoluções [e] suas crises”<sup>77</sup>. O problema do absoluto, portanto, somente poderia ser resolvido se os homens na ação para criar algo novo conseguissem instaurar um espaço público-político que performaticamente (B. Honig) se estabelecesse enquanto ato em si<sup>78</sup>; e que como tal fosse lembrado pelas gerações posteriores. Algo idêntico a uma “alma imortal” institucionalizada deveria ser proclamada para toda a nação e ser sempre cultivada como linguagem da fundação. A teoria política de Hannah Arendt procura, dessa forma, “uma fonte transcendente de autoridade”<sup>79</sup>; que tivesse a capacidade existencial de se “situar [...] para além do poder [e do mundo material] humano”<sup>80</sup>. Seu

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Cf. Ibidem, p. 229.

<sup>78</sup> Cf. op. cit.

<sup>79</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2001 [1962, 1959], p. 234.

<sup>80</sup> Ibidem.

problema, assim como o dos *Founding Fathers*, resolveu-se, ao menos teoricamente, com a criação da lei pública do país – a chamada constituição. Mas Arendt buscava uma fonte transcendente que colocasse no ápice da estrutura institucional da constituição e que postulasse para a posteridade a necessidade da lembrança do ato de fundação em si. Ela, que já havia compreendido os prejuízos políticos de deixar as decisões públicas sob a guarda de corpos técnicos de especialistas (a burocracia imperialista), temia que a constituição – dado seu caráter jurídico-legal – fosse apropriada pelo ideal racionalista dos juizes e com isso perdesse o espírito do novo. E com o receio conservador dos teóricos do direito diante das perturbações públicas (e sociais) essa situação era bem mais que provável. Assim, foi a Declaração da Independência, performativamente dita, que garantiu a única “fonte transcendente de autoridade para [...] as leis do novo organismo político”<sup>81</sup>. Com suas “verdades evidentes” pode dotar a constituição daquela exclusiva e singular fonte de autoridade: e com isso assegurar a estabilidade e a durabilidade da “nova república”<sup>82</sup>. Se bem que ainda diga algumas palavras acerca da construção institucional de República Constitucional Americana, é razoável argumentar aqui, que Hannah Arendt passou da ação e do discurso no âmbito da teia dos negócios humanos para a forma da ação política no contexto de sua erudita interpretação da revolução americana, e nos seus dois processos teóricos o que emerge são as feições, não claramente, mas circunstancialmente, transcendente de sua teoria política tensionando o conjunto de suas formulações sobre os problemas e eventuais resoluções para a era moderna. Mas é preciso completar a presente interpretação que estou propondo, e mais à frente, nas breves considerações finais, retomo esse ponto apontando algumas possibilidades de leitura da obra de Arendt.

Mesmo a estilística de *SR* ao dizer a forma da ação política teve que se defrontar com questões envolvendo certas mecânicas de funcionamento da autoridade constitucional. Este é, seguramente, o ponto menos esplendoroso do livro de Arendt. Ainda assim nos diz muitas coisas de sua teoria política, suas tensões e paradoxos. Recorrendo à experiência da antiguidade ela compara em determinados pontos as principais instituições da República Romana com aquelas que viriam à luz do mundo público na República Americana. A autoridade, e quais as fontes transcendentes lhe possibilitam estabilidade e duração, novamente merece as atenções de *SR*. Especificamente falando, Arendt então, aborda duas instituições constitutivas da república; tanto da Romana como da Americana. São elas o “Senado” e o “Supremo Tribunal”. Segue-se, então, no interior de nosso quadro interpretativo, que o Senado Romano seja a forma institucional da ação política na qual enquanto espaço público residia à autoridade. O senado havia sido a “instituição romana”<sup>83</sup> em que na medida de sua atuação concreta através da glória de seus senadores conseguiu

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>83</sup> *Cf. Ibidem*, p. 246.

fazer com que o ato de fundação em si fosse transfigurado em “espírito de fundação”<sup>84</sup> e com isso tivesse a possibilidade de ser lembrado na posteridade de Roma. Pois como ação e discurso que se cristaliza em um corpo concreto de homens, os “senadores” de Roma, o Senado não possuía nenhuma função “legislativa e executiva de governo”<sup>85</sup>, e com uma formulação elegante Hannah Arendt leu essa experiência institucional romana como que “designada [especialmente para] o fim da autoridade”<sup>86</sup> (Ibidem). Os homens da Revolução Americana atribuíram à câmara alta de sua república o mesmo nome que os romanos designaram ao seu espaço de autoridade e de fonte transcendente. *JR* chama a atenção que os americanos não perceberam a inversão efetuada neste contexto de debate sobre os vocabulários do pensamento político e seus sentidos. E essa suposta inversão interpretada por Arendt demonstra mais uma vez as tensões iminentes de sua teoria política. O termo que para os romanos expressava a autoridade em si e se transfigurava em espírito fundador a ser lembrado e recontado não tinha, como já o dissemos função de legislatura e execução das deliberações. Arendt argumenta que os americanos ao se encantarem com o modelo romano, o fizeram inscrevendo nele a incumbência concreta de legislar (elaborar leis) e executar (implementar as resoluções discutidas publicamente). Se os americanos inverteram os sentidos práticos das suas instituições e as de Roma, em que lugar da República se encontrava a fonte transcendente no plano efetivo da forma de governo? Categórica e ao mesmo tempo estilística Arendt diz que: no “teatro [político] americano [...] a verdadeira sede da autoridade na República [...] é o Supremo Tribunal”<sup>87</sup>. Com efeito, o Supremo Tribunal americano é a própria autoridade transcendente da constituição. Mas ao contrário da República Senatorial Romana a “vitalidade do espírito de fundação”<sup>88</sup> ficava limitado aos aspectos legais. Arendt lamentou que a república e a constituição americanas perdessem a linguagem performática da fundação do novo presente na experiência do modelo romano. O “poder dos censores [...], a [...] [rotineira] rotação de funções”<sup>89</sup> para a organização institucional da república e do governo representativo: foram os custos para uma forma de ação política que deveria ir além de si, transcendendo seu ato de fundação como fonte de autoridade e adquirir os meios de durabilidade através da Constituição – da *Constitutio Libertatis*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sugeri ao longo desse artigo uma leitura que tentou apresentar o *Sobre a revolução* como o lugar teórico no qual Arendt desenvolve com maior delineamento, estilizado é certo, sua importante e decisiva noção de ação política e seu sentido. Argumentei de maneira reconstrutiva que a fundação e a transcendência emergem do texto mesmo de referida obra o que expressa a beleza da linguagem narrativa arendtiana como vimos aqui, mas, eventualmente, pode apresentar certas

---

<sup>84</sup> Ibidem, p. 248.

<sup>85</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem, pp. 246-247.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 248.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 247.

tensões na sua concepção de política como ação no mundo dos homens (a pluralidade humana). A seguir proponho nessas considerações finais algumas indicações, a partir do que expus nessas páginas, de interpretação que podem contribuir para o campo de pesquisa arendtiano entre nós.

A busca por uma política nobre, gloriosa, transcendente, notável e sublime<sup>90</sup> que perpassa toda a teoria política de Hannah Arendt fez emanar de seus textos tensões (que por vezes são sugestivas para a reflexão crítica e criativa acerca das questões intrincadas da política – contemporânea em crise). Assim as relutâncias de Arendt<sup>91</sup> se davam não por qualquer tipo de incoerência intelectual, teórica e até política, mas porque as próprias indagações do tempo que se enredaram com sua erudição quase que incomparável no século XX, eram extremamente complexas na busca por respostas. Dana Villa tem razão ao afirmar que toda teoria política de Hannah Arendt, e que a “coloca no cânone da [filosofia] política” ocidental<sup>92</sup> procurou responder, tendo diante de si as múltiplas dimensões dos problemas históricos, culturais que a era moderna em crise enfrentava, à “questão provocativa [sobre] o que é a política?”<sup>93</sup>. E somente porque amou o mundo, o local por excelência que os homens habitam é que ela procurou responder essa questão, que talvez nenhum outro pensador da nossa tradição desejou se colocar. Nem Platão, nem Aristóteles, nem Hobbes, nem Rousseau, e nem mesmo os pensadores do século XIX, Tocqueville e Marx, em algum momento de suas trajetórias filosóficas interromperam seu pensamento para se perguntar, de fato, dada a estrutura existencial do mundo, então, o que é a política? Arendt que por sua vez no jogo do “estar-só”<sup>94</sup> e do “diálogo consigo mesmo” foi em busca do seu *thaumadzein* (o espanto), e do mesmo modo que a tradição havia se perguntado “o que é o ser?”, “quem é o homem?”, “qual o significado da vida?”, “o que é a morte?”; ela desejou compreender o *thaumadzein* da política: “o espanto diante daquilo que é como é” da política<sup>95</sup>. Mas diferentemente da tradição do pensamento ocidental Arendt observava a experiências traumáticas no que concerne ao convívio dos homens no entre guerras. E desse modo os eixos fundamentais de sua teoria política – os textos do capítulo *Ação* de *A condição humana* e *SR* – formam a representação mesma da pergunta sobre o que é a política, atravessada pelas diversas crises da era moderna e seus elementos principais. Assim, não se trata de que Arendt forjou um entendimento da política negando as questões materiais (econômicas, culturais, jurídicas) da vida dos homens e mulheres em sociedade. O que, de fato, deve chamar nossa atenção – crítica até – é que, na própria constelação imanente da teoria política de Hannah Arendt, em seus momentos mais esplendorosos, irrompem tensões, ora

---

<sup>90</sup> Cf. op. cit.

<sup>91</sup> Cf. BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

<sup>92</sup> VILLA, Dana. R. Introduction: the development of Arendt’s political thought. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (Org.) VILLA, Dana. Cambridge. Cambridge University Press. 2000, p. 22.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> ARENDT, Hannah. Filosofia e Política. In: *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume & Dumará, 2002.

<sup>95</sup> Cf. *Ibidem*, p. 111.

problemáticas, ora sugestivas. E desse modo, a incessante intensidade estilística ao argumentar sobre a característica humana da ação e do discurso, e isto seria (ou deveria ser) a condição de amor ao mundo, de proteção dele e senso de realidade contra o mal radical, revelou-se dialeticamente, em modos constantes de transcendência do próprio mundo. Era como se a ação e a ação política arendtiana fossem a própria conformação absoluta da própria existência – e tudo o mais era, isto sim, tudo o mais... E parte importante da construção textual de *SR* estão eivados desses absolutos da fundação e da transcendência (que fazem da política enquanto tal, o fundamento mesmo de toda nossa forma de ser). Ainda assim, as tensões não significam apenas problemas na resolução das crises da era moderna, elas também são eminentemente sugestivas sobre as indagações que Arendt enfrentou e que tocam em assuntos pouco refletidos na filosofia política e na teoria política contemporâneas – na verdade que ela esqueceu há certo tempo muito. As preocupações de Arendt com política no século XX haviam sido também, além do totalitarismo e da banalidade do mal, com a forma cristalizada que a política adquiriu mesmo no âmbito da experiência norte-americana, particularmente, no plano da constituição e do governo representativo (erudita e livre pensadora ela sabia que nossos problemas não estavam somente no âmbito dos movimentos totalitários). *Sobre a revolução* é um exercício precípua que Arendt nos legou para pensar nossos problemas mais urgentes na política – ainda que por vezes essa última fique oculta sob a fundação e a transcendência.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa. Relógio d'Água, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro. Relume & Dumará, 1993.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland. Rowman & Littlefield Publishers, 1996.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- HONIG, B. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, V. 85, nº 1, 1991.
- KATEB, George. Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution. *Social Research*, V. 54, Nº 3, 1987.
- KNAUER, James T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. *The American Political Science Review*, V. 74, Nº 3, 1980.
- PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. New York. Cambridge University Press, 2005.
- STRAUSS, Leo; VOEGELIN, Eric. *Fe y Filosofía. Correspondencia 1934-1964*. (Org.) LASTRA, Antonio y BERNANT, Torres Morales. Madrid: Minima Trotta, 2009.
- VILLA, Dana R. Introduction: the development of Arendt's political thought. In. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. (Org.) VILLA, Dana. Cambridge. Cambridge University Press. 2000.