

A Dimensão Cooriginária entre Política e Liberdade em Hannah Arendt

RESUMO

Pensar as categorias da política e da liberdade como cooriginárias constitui o maior objetivo deste artigo. Para isso, tomamos como referência as reflexões de Hannah Arendt no tocante a tal questão. Partindo da concepção arendtiana, entendemos que o sentido da política é a liberdade. Tais categorias necessitam de um espaço público para aparecer, de tal modo que esse *locus* é a pedra de toque, pois sem ele a política e a liberdade tornam-se abstratas, sem expressão no mundo dos negócios humanos.

Palavras - chave: Política, Liberdade, Espaço Público, Ação, Linguagem

ABSTRACT

Our main objective is to think the categories of Politics and Freedom as co-originaries. In this way, we take as reference, Hannah Arendt's reflections about that question. Following the arendtian conception, we understand that freedom is the meaning of politics. In our comprehension, such categories need of a public space to appear themselves. This space is essential, a time that without it, even the politics and freedom became abstract, without an expression in the world of human business.

Key words: Politics, Freedom, Public Space, Action, Language

* Mestre em Filosofia e Professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Política e Liberdade: Dimensões Co-Originárias

O artigo aborda as categorias centrais do nosso objeto de estudo, examinando-as com suporte em duas obras que consideramos basilares para nosso trabalho: *A condição humana*, de 1958, e *Entre o passado e futuro*, de 1961.

Hannah Arendt entende a liberdade como manifestação do homem no espaço público, mediado pela ação e pela linguagem. Política sem liberdade é uma compreensão distorcida de política, tanto quanto o é conceber liberdade sem política. Esse espaço público é o local onde uma significa a outra. Há nessas esferas uma cooriginalidade, onde uma dá suporte a outra no tocante á seu significado. Para isso, Arendt chama atenção da seguinte forma: "Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade." (ARENDR, 2002, p. 38).

Não há como conceber a ação privada da liberdade, pois ela aufere vigor tanto quanto é livre para se manifestar. É disto que é composto o espaço público: elementos plurais e livres. "A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana." (ARENDR, 2002, p. 21). Nesse sentido, podemos asseverar que a política trata do convívio entre os diferentes, isto é, a pluralidade traz em si o sentido da liberdade, manifesta o direito de todos aparecerem e atuarem. A política é plural, porque a liberdade exige a pluralidade como condição *sine qua non*. Não há liberdade quando um só é dono da verdade e os outros não têm o direito de exprimir posições. Para Hannah Arendt, o campo da política é o campo de ação, que só é possível quando em uso da liberdade e não uma liberdade teórica, mas uma que aparece no mundo fenomênico.

Sendo assim, o campo da política não é o da razão pura, como queria Platão – nem o da razão prática – como aparentemente, segundo Arendt, se pensa que teria sido a posição de Kant, de tal modo que podemos afirmar que a política está em outro campo: o do pensamento plural.

A liberdade, que encontra na pluralidade sua expressão, tem constituição no mundo

político onde ocorrem os negócios humanos, de modo que uma liberdade apenas teórica não é capaz de habitar a ação, pois esta se dá no mundo fenomênico, especialmente no seu "campo original, o âmbito da política." (ARENDR, 1988, p. 191).

Ao identificarmos o campo original da liberdade como sendo a política, o fazemos com fundamento no fato de que os homens vivem em um espaço público, que é político na sua constituição, já que não temos como conceber o espaço público sem a pluralidade, condição *sine qua non* para a liberdade, de tal modo que, no espaço público, se experimentam o discurso e a ação, e estes só existem onde houver a liberdade. Disso concluímos que política e liberdade se autoidentificam, não podendo se conceber uma sem a outra, a não ser que admitamos o equívoco da tradição separando um do outro. Só nesse equívoco, se poderia admitir a política como negadora do espaço público e, conseqüentemente, da pluralidade, da ação e do discurso; só assim poderíamos encontrar política e liberdade destoando. Fora disso uma identifica a outra, já que a política é o espaço acolhedor da liberdade, e a liberdade, seu sentido. Assim nos diz Hannah Arendt:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre isso em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado de ação; pois ação e política, entre todas as capacidade e potencialidade da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade. (ARENDR, 1988, p. 191).

Tudo isso fundamenta nossa afirmação de que a liberdade é o motivo que possibilita aos homens conviverem politicamente e sem a qual a vida política como tal seria destituída de significado: "a *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação." (ARENDR, 1988, p. 192).

A ação que expressa a liberdade é, para Hannah Arendt, aquela que traz em si a condição da pluralidade e a necessidade do espaço público para aparecer; é a ação que busca ma-

nifestar o outro. Nesse sentido, o mundo artificial tem de ser cenário da ação e do discurso, sob pena de se perder o sentido da política e de a liberdade não ter realidade concreta. “Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta a liberdade, o espaço concreto onde aparecer.” (ARENDDT, 1988, p. 195), de tal modo que, sem esse espaço, se pode encontrar a liberdade em qualquer outro lugar menos onde ela faz a diferença para o existir plural dos homens, menos onde ela pode significar suas ações e lhes garantir a possibilidade do novo. Sendo assim, encontraremos a liberdade nos pensamentos e produções teóricas ou nos corações, contudo, nem estes nem aquelas são capazes de manifestar aquilo que realmente importa no espaço público, os assuntos humanos fenomenicamente manifestados.

Por fim, podemos concluir que ação, pluralidade e espaço público são categorias centrais para a compreensão da cooriginalidade existente entre liberdade e política, sendo possível afirmar: “a liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.” (ARENDDT, 1988, p.195).

A Constituição da Liberdade

A constituição da liberdade só pode acontecer onde for possível esta aparecer. Portanto, o espaço público é o palco da liberdade. Nesse contexto, a formação da liberdade aparece sempre que for possível ao novo se manifestar. Hannah Arendt entende que o mundo da liberdade é o mundo passível de ser cristalizado por meio de uma história narrável, mas, para essa história existir, é preciso um mundo para se viver, fabricado por homens que permitem a vida de outros, isto é, permitem um *principium* que favorece o aparecer, o nascer, de tal modo que a curta existência entre o nascer e morrer se cristalice, por intermédio da narração. A ação livre confere aos indivíduos a possibilidade de produzir algo que possa ser imortalizado pela memória. É evidente que nem todo ato fica guardado na narração, mas apenas aquilo que é relevante. É preciso garantir, no entanto, a existência de um espaço onde o que é relevante para os negócios humanos possa ser preservado na sua teia de relações. A ação e o discurso serão a garantia disso.

O ponto que queremos expressar é o seguinte: a constituição da liberdade só é possível onde for possível a esta aparecer pelo discurso e pela ação, de forma concreta. É evidente que isso traz as fragilidades do próprio uso da ação, como a mentira que pode aparecer no discurso para maquiagem uma realidade, contudo, a ação e o discurso necessitam do espaço público para sua manifestação e trazem consigo a novidade. Assim,

[...] toda ação política é como um segundo nascimento, ou seja, se com o nascimento físico original os homens aparecem no mundo que precede sua chegada, com a atuação política os homens aparecem para o mundo introduzindo nele sua marca inconfundível. Se em cada novo nascimento está contida a promessa do começo, cada fundação ou constituição do corpo político contém a promessa do respeito às leis [que é a garantia da política]. (XARÃO, 2000, p. 170).

Na busca de compreender a liberdade, a tradição caminhou por trilhas outras que não a dos negócios humanos. Talvez apenas Duns Scotus tenha ousado entender a liberdade como algo posto no mundo concreto e contingente. (ARENDDT, 1991, p. 332). A liberdade é constituída desde a da teia de relações humanas, no âmbito do espaço público, situação não privilegiada pela tradição que por muito não manifestou preocupação para com a liberdade e, quando o fez, a situou no mundo da contemplação. A Filosofia deslocou a liberdade do espaço do *bios politikos* para o espaço da *bios theoretikos*, isto é, o que entrou em cena foi o eu pensante e não o eu agente. A liberdade foi, nesse sentido, confinada a pressuposições racionais, totalmente fora do mundo concreto, do mundo produzido e habitado pelos homens. Tal liberdade de sentido interior é contemplativa, aparece sem manifestações externas e, portanto, sem significação política. Ela surge de forma tardia e se manifesta como expressão de estranhamento do mundo com as experiências do eu, o que conduz a uma fuga do mundo, a uma busca do que é eterno e imutável, próximo, portanto, de uma segurança conceitual onde a contemplação seja capaz de proteger o homem dos riscos da ação no concreto da vida. Sendo assim, a preocupação primeira

foi divorciar a liberdade da política, situação bem desenvolvida por Agostinho. Assim nos diz Hannah Arendt:

É interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. (ARENDR, 1988, p.193).

A conclusão de Agostinho esclarece-nos em que âmbito estava situada a liberdade e como a contemplação tinha valor em detrimento da ação. Contudo, fica claro que essa compreensão de liberdade não é capaz de instaurar um mundo plural, onde possam aparecer os negócios humanos.

A confusão feita em torno da liberdade foi tamanha que a tradição só foi capaz de pensar a liberdade na medida em que fosse possível se libertar das necessidades. A solução para isso foi, então, subjugar a alguns para que outros pudessem exercer a liberdade. A má compreensão aqui expressa levou homens a escravizar outros, isto é, negar-lhes o direito à ação para que uma pretensa liberdade aparecesse. O problema é que, aí, elementos centrais da constituição da liberdade estavam negados, como a pluralidade e o espaço público.

A tirania subjacente a essa compreensão é demasiadamente mutiladora do real sentido da liberdade. Só em um mundo contemplativo, é possível se conceber tal conceito, haja vista que

A liberdade necessitava além da mera liberação da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado e, também, de um espaço público comum para encontrá-los num mundo politicamente organizado. Em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos. (ARENDR, 1988, p. 194).

A tradição não considerou esse mundo politicamente organizado para o surgimento da

liberdade. Ao contrário, transformou a liberdade em um problema filosófico, em um problema para o pensamento, elevou-o à contemplação e o retirou da base fenomênica original, local onde a liberdade apareceu pela primeira vez.

Para desgaste ainda maior do significado da liberdade, o cristianismo consolidava a noção de que a liberdade é exercida em completa solidão, por meio das escolhas efetuadas pelo indivíduo em face das alternativas que se põem diante dele, perdendo assim qualquer relação para com a pluralidade humana que constitui o âmbito político. A partir de Paulo e de Agostinho, a liberdade passou a ser tematizada em termos dos conflitos internos à vontade de uma faculdade que os gregos não conheciam e que só foi “descoberta” no instante em que ambos testemunharam a sua “impotência” constitutiva, isto é, a cisão da vontade entre querer e não querer, entre querer e poder. Essa canalização da liberdade para dentro da vontade e para o conflito interno ao “eu” que a caracteriza teve inúmeras consequências para a teoria política, dentre as quais a reprodução da ideia de que o poder é idêntico à “opressão ou pelo menos ao domínio sobre os outros” e de que a vontade e a vontade de poder são o mesmo. (DUARTE, 2000, p. 206).

Hannah Arendt alerta para o perigo da política que se assenta unicamente na faculdade da vontade, em vista de suas implicações antipolíticas. Assim, cabe esclarecer, a liberdade só encontra espaço de existência no “eu posso” e não no “eu quero”, pois o eu quero aparece como obliteração da liberdade, na medida em que se acentuam o uso da força e o exercício da tirania, quando o “eu posso” caminha na direção da comunidade, onde muitos têm o direito garantido de falar e agir. Em outras palavras, a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana.

Arendt critica também o liberalismo¹, que passa a compreender a liberdade em uma dimensão negativa, isto é, desde a concepção de quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o da liberdade. Aqui temos, novamente, o divórcio entre política

¹ O liberalismo surge como modelo de organização onde a liberdade é importante, na medida em que o Estado político é substituído pelo Estado assistencial, onde o fator econômico tem primazia em relação à política. Outra questão que merece atenção é a equivalência entre liberdade e poder, do que se conclui que, se a liberdade coincide com o poder, quem tem maior quantidade de poder será mais livre: paradoxalmente, o homem verdadeiramente livre é o déspota (BOBBIO et al., 2004, p. 691). Isso se afasta da compreensão de Arendt, que visa a abolir, da liberdade como ação no mundo plural, a força e a violência da compreensão.

e liberdade. O liberalismo, nesse contexto, privilegia o fator econômico, aquilo que é da ordem da produção e distribuição de riqueza, enxergando na política um elemento antagônico a isso. Portanto, para o liberalismo, ser livre é garantir a paz e tranqüilidade interna do País, para o melhor desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos, isto é, das atividades econômicas. O homem livre nesse contexto é aquele preocupado com as questões da ordem do privado e não interessado pelo público. O que for da ordem do *oikos* – da casa e do interesse particular – é que lhe diz respeito. O liberalismo produz uma liberdade aniquiladora do espaço público – de um mundo politicamente organizado – onde os homens possam agir, pois funda o individualismo que, por constituição, para aparecer, tem de negar a pluralidade. A liberdade, nesse contexto, é tão importante quanto os indivíduos possam maximizar suas necessidades e minimizar as de outros.

O liberalismo de fato põe a política a seu serviço, por isso o fenômeno político se torna definitivamente secundário. Isso fica bem observado nas sociedades totalitárias, que visavam à liberdade política apenas como garantia de segurança, ou seja, é permitido ser livre tanto quanto isso não interfira nos negócios do Estado totalitário. Assim faz o liberalismo com a liberdade: esta se torna importante, tanto quanto não desarticule os interesses privados. Portanto, o que é público fica maquiado no liberalismo pelo direito de expressar-se. A liberdade, contudo, desaparece onde se inicia a política, ou seja, o divórcio aqui realizado põe a política como reguladora da liberdade e não como idêntica a ela. Isto nos leva a entender que o liberalismo propõe uma “liberdade” com origem na satisfação do autointeresse, mas maquia-se de inter-relacionamento e por isso acredita fomentar um ser livre, mas isso não passa de um engano. Vejamos o que nos diz Hannah Arendt:

Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como por exemplo – o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com a sua preservação. (ARENDR, 1988, p. 194-195).

A citação torna claro o papel da liberdade desenvolvida pelo liberalismo, como aquele reduzido ao nível do *animal laborans*, ou seja, da pura preocupação com o ato de subsistir. Ser livre no liberalismo é sobreviver pelo que se produz, o que reduz ao nível anulador da ação dos indivíduos como corpo político organizado. Dispensando a pluralidade como categoria central, a concepção liberal traz à tona o individualismo, elemento central da constituição das massas no esquema dos regimes totalitários, o que nos leva a identificar o liberalismo como momento protototalitário, na medida em que traz em si, de forma pujante, as sementes do domínio total, cristalizado no individualismo, no menosprezo do espaço público e na negação da pluralidade como corpo político organizado, além de divorciar política e liberdade, pondo a primeira como reguladora da segunda, só sendo possível uma quando a outra encerra seu papel. Para Hannah Arendt, no liberalismo, o homem deixou de ser interpretado como um agente político ou como fabricante de objetos duráveis, para ser definido como um trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital que garante a sobrevivência da espécie, mediante da produção de bens destinados ao consumo imediato. Para Arendt, do ponto de vista do mundo e de sua estabilidade, isto é, da perspectiva da conservação da morada comum e estável dos humanos, a consequência mais imediata desse privilégio moderno e contemporâneo concedido ao trabalho é uma verdadeira “perda do mundo”.

Para entendermos o porquê dessas considerações, vejamos primeiramente qual é o conceito arendtiano de mundo. Para ela, o mundo em nada se relaciona com a soma de todos os entes, mas refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, as quais permitem que eles estejam relacionados entre si, sem que deixem de estar simultaneamente separados. O mundo não se confunde com a terra ou com a natureza concebida como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem a si, entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros. Em um sentido político mais

restrito, o mundo é também aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações-limite nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associado à esfera pública e aos objetos e instituições políticas. Trata-se, portanto, daquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações e que distingue os interesses privados e vitais do homem que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração da história humana. (MACEDO, In: CORREIA, 2002, p. 63-64). Situação não favorável ao liberalismo, que prega a produção e o consumo de forma desenfreada. Isso fragiliza o mundo, pois, desde as modernas sociedades do trabalho e do consumo, em que predominam as atividades que exigem constante repetição e concentração em si mesmas, o mundo tem sido frágil e instável, pois as barreiras que deveriam garantir sua estabilidade vão sendo aniquiladas, em nome dos ideais do crescimento e da acumulação de riquezas. Isso quer dizer que a vida social passa a imitar o ciclo vital, segundo o qual sobreviver é o que importa; passa a haver um domínio do econômico sobre o político, anulando a toda concepção de liberdade.

Outro equívoco da tradição foi conjugar liberdade com soberania, sem levar em consideração a idéia de que os elementos motivadores de uma são antagônicos aos da outra. A elucidação mais forte que temos desse binômio liberdade-soberania talvez esteja nas teses rousseauianas que exaltam a soberania a partir do princípio da vontade geral una e indivisa. A questão se torna perigosa na medida em que Rousseau pensa tal vontade geral fora de uma comunicação intersubjetiva, o que nos leva a crer que tal concepção é antipluralista e, portanto, negadora da política, já que, para Arendt, a pluralidade aparece como condição *sine qua non* para a existência da política. Negar a pluralidade é renegar a política, de tal forma que essa maneira dos modernos de enxergar a política, ou seja, situando a soberania como categoria central, traz sérias consequências para a história política europeia. Um exemplo é a Revolução Francesa, cuja fase popular foi organizada pelos radicais jacobinos e dirigida

por Robespierre e que, em nome da vontade geral, ceifou vidas, tornando o evento conhecido como fase do terror. A soberania traz em si o mecanismo da violência, ou seja, apresenta mais um elemento que, para Hannah Arendt, é contraditório em relação à prática da política, que vise à permanência da pluralidade, do espaço público e da liberdade. Assim nos esclarece Hannah Arendt:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação de liberdade humana quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. Dentro do quadro conceitual da filosofia tradicional, é de fato muito difícil entender como podem coexistir liberdade e não-soberania. Na verdade, é tão pouco realista negar a liberdade pelo fato da não-soberania humana como é perigoso crer que somente se pode ser livre – como indivíduo ou grupo – sendo soberano. A famosa soberania nos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual abriga a mim mesmo, seja “a vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (ARENDR, 1988, p. 212-213)

A Liberdade no Contexto da Vida Ativa

A expressão “vida ativa” foi cunhada por Hannah Arendt para determinar as três atividades básicas que articulam a condição humana:

trabalho, labor e ação. Essas três atividades que compõem aquilo que Arendt chamou de vida ativa expressam o modo de o homem se manifestar, tendo cada atividade uma condição humana correspondente.

O labor como atividade inerente ao processo biológico do corpo humano tem como sua condição humana a própria vida. O trabalho, por sua vez, corresponde ao artificialismo, isto é, à produção de um mundo artificial, e tem como condição humana a mundanidade. Por fim, a ação, categoria que por excelência se exerce diretamente, sem a mediação de coisas ou materiais, e entre homens, encontra na pluralidade sua condição humana. Tal maneira de pensar o homem é uma análise da atividade humana, que Hannah Arendt identificou e analisou. É bom observar, entretanto, que condição humana não se relaciona com natureza humana. A preocupação de Hannah Arendt não era encontrar um princípio essencialista para determinar o agir humano; ao contrário, era demonstrar a ação como categoria política, e política porque está inserida nos negócios humanos, terrenos e contingentes, jamais eternos e essenciais. Assim nos diz Hannah Arendt:

Para evitar erros de interpretação, a condição humana não é o mesmo que a natureza humana e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constituem algo que se assemelhe à natureza humana. (ARENDR, 2001, p. 17-18).

Posto isso, fica evidente que a preocupação de Hannah Arendt é o recobro da atividade política como liberdade que se manifesta também na expressão dessa vida ativa que permeia o existir dos homens sobre a terra.

Uma questão central a ser suscitada é sobre o quanto o fenômeno da liberdade se enquadra no esquema da vida ativa à medida que se admite no indivíduo a existência de momentos que o condicionam constantemente, como o labor e até o mundo criado pelo trabalho. Admite-se, todavia, o momento da ação que abre espaço e manifesta a possibilidade da liberdade e da política. Na compreensão arendtiana, a "ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para lembrança, ou seja, para a

história." (ARENDR, 2001, p. 16-17). A garantia da memória só é possível onde for possível a liberdade para agir e agir concretamente de forma atuante, ocupando firmemente o espaço público. É, portanto, o espaço da palavra e da ação – constituinte do mundo público – que nos faz entender o significado da categoria da ação como aquela que abre espaço para a memória e para a liberdade constituidora de um mundo político. A garantia desse mundo político está expressa, de modo mais forte, na ação quando vemos o novo acontecer, o que nos assegura afirmar que a categoria da ação está intimamente ligada à categoria da natalidade, na medida em que garante o aparecimento do novo, a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. O novo que surge traz a certeza da pluralidade, condição humana da ação.

A pluralidade revela o ser da política, isto é, manifesta o diálogo com os outros em detrimento da postura metafísica do diálogo com o "eu". A liberdade aparece na pluralidade que traz consigo o resgate da *léxis* e da *práxis*. Só em um mundo plural é possível a constituição de um mundo público, politicamente organizado. A relação política é, portanto, dialógica na medida em que necessita do outro como contraponto, capaz de opinar livremente sobre a vida pública.

A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir. (ARENDR, 2001, p. 16).

O existir é uma condição fundamental no contexto político pensado por Hannah Arendt, contudo existir não significa apenas aparecer, mas é, sobretudo, aparecer para o outro, que signifique o meu existir com arrimo em um mundo politicamente organizado. A natalidade que surge é importante porque traz em si potencialmente a possibilidade do novo.

Política e Memória: a Busca Pela Imortalidade

Aqui temos três importantes categorias para compreender o esquema compreensivo com o qual Hannah Arendt apresenta a política, quais sejam: a memória, que tem a ver com a his-

tória; a narração, vinculada com a possibilidade de reaver os eventos; e a imortalidade, situando a ação no mundo concreto, tornando os homens seres capazes de continuidade no tempo. Se bem observarmos, perceberemos que há uma ligação entre as categorias, pois uma possibilita a outra. Isso parece evidenciar-se quando notamos que, para a narração ocorrer, temos de fazer uso da memória. Assim, a imortalidade se impõe como aquilo que está sendo perpetuado no tempo pela memória e pela narração.

A noção que teria de ser superada, nesse contexto, é a de eternidade, considerando que esta lança fora dos negócios humanos toda e qualquer ação, isto é, o que vale para o princípio da eternidade é aquilo que se vai conquistar em outra dimensão, como, por exemplo, na contemplação, não sendo preciso deixar nada aos pósteros, não importando legar nenhuma forma de permanência e de imortalidade. Em outras palavras, a experiência do eterno conduz os indivíduos a uma experiência singular, portanto, diretamente antagônica à pluralidade.² Esta não teria maior significado no esquema que se estruturasse no eterno.

Tudo isso mostra a clara distinção entre vida ativa e vida contemplativa, ou seja, entre um *modus vivendi* encarnado na vida concreta, na teia de relações humanas, e um outro situado fora disso:

O fator decisivo é que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponde a qualquer tipo de atividade nem pode nela ser convertida, visto que até mesmo a atividade do pensamento, que ocorre dentro de uma pessoa através de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas interromperia e poria a perder a própria experiência. (ARENDDT, 2001, p. 29).

Concluimos que a contemplação é a grande estrutura de demonstração da experiência do eterno, indo de encontro à imortalidade, à medida que a teoria se apresenta contrária à ação. A descoberta do eterno pelos filósofos os

tirou da *pólis* e os pôs em dúvida em relação a ela. Estes optaram pelo confinamento no mundo da *theoria*, da contemplação, em detrimento da vida política e imortal da *pólis*.

A opção de Hannah Arendt por narrar os fatos, isto é, contar "histórias" ocorre na proporção em que ela percebe não mais ser possível explicar o novo que passou a acontecer no contexto político de então. O totalitarismo aparece, e a tradição não tem categorias suficientes para explicá-lo, visto que ele não é fruto de evento político do passado, nem, muito menos, uma nova versão da tirania ou do absolutismo, mas é uma novidade política que, nas palavras de Bruehl, provocou verdadeira "diáspora mental", ou seja, conduziu todos a uma encruzilhada que não tinha mais a direção conceitual segura para se trilhar, mas colocou em crise a tradição, seus conceitos, suas doutrinas e sua verdade. Para Hannah Arendt, a saída foi contar "histórias" e narrar os fatos. Não há espaço no presente contexto para uma explicação essencialista ou universalista. O filósofo, nesse contexto, tem de se tornar um *storyteller*, pois não adianta mais partir de uma universalidade dada aprioristicamente, uma vez que o sentido só emergirá na medida em que o pensamento se debruçar sobre os acontecimentos. (AGUIAR, In: BIGNOTTO; JARDIM, 2003, p. 216.). A narração aqui surge como protagonista da compreensão dos eventos, na busca de entender o que foi vivido, e isso é mais forte do que a busca por conceitos prontos, aprioristicamente dados.

Por fim, parece-nos evidente a harmonia na conjugação das categorias aqui expostas: a memória, a narração e a imortalidade. E essa harmonia é possível por garantir o espaço público, isto é, um mundo politicamente organizado. Sendo assim, as ações dos indivíduos podem ser imortalizadas nos seus feitos e garantidas pela narração de memórias, em que ser imortal é, sobretudo, possibilitar a vida plural no espaço público. Desse modo, a delimitação do público e do privado vem à tona como reforço da ação garantida pela equivalência entre o discurso e a ação.

² A posição de Hannah Arendt visa a demonstrar o quanto a eternidade é uma categoria alheia aos negócios humanos. O exemplo dado por Arendt é o da alegoria da caverna onde o Filósofo, tendo-se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, emerge da caverna. Põe-se, assim, em perfeita "singularidade", nem acompanhado nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que "deixar de estar entre os homens", a experiência do eterno é uma espécie de morte. (ARENDDT, 2001, p. 29).

Conclusão

Pensar a política é certamente refletir a vida humana em seu sentido comum, ou seja, é refletir o homem como ser de convívio plural, onde estar na presença de outros se torna a pedra de toque para construção do espaço público onde temos garantido o desenvolvimento da ação e do discurso.

O trabalho de Arendt, como teórica e cidadã, foi o de discutir a respeito da política com base na sua própria experiência, mas, sobretudo ensinar a discussão sobre a vida dos homens como vida a ser formada no cotidiano de cada local, de cada comunidade, procurando, assim, romper com concepções deterministas e historicistas que não permitem ao homem a ação, de tal modo que, se não há determinismo histórico, providência, "mão invisível" ou sujeito oculto que manipule os bastidores, tudo pode ser diferente. As ações e as palavras podem mudar os rumos da história, transformando o mundo em morada dos homens. Aí está o sentido último da dignidade humana, a construção e a coparticipação num mundo que seja abrigo e morada para todos.

Este mundo que acolhe o homem como ser plural admite sua singularidade, de modo a assentir não ter existido alguém semelhante antes nem vir a existir depois. Assim, cada nascimento traz consigo o novo como possibilidade de autoconstrução. O que há de permanente neste contexto é o espaço público, local da aparência e livre manifestação dos homens. Aqui emerge a liberdade humana como expressão da vida; liberdade essa que é o sentido da política como vida comum.

Referências Bibliográficas

ARENDETT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio Janeiro: Forense Universitária. 2001.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. *A dignidade da política*. Ensaios e conferências. 2. ed. Tradução de Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *Le concept d'amour chez Augustin*. Tradução de Anne Sophie Astrup. Paris: Deuxtemps Tierce, 1991.

_____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BIGNOTTO, Newton; JARDIM, Eduardo (Org.). *Diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2003.

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. Brasília: Ed. UnB, 2004.

CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo abismos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

MACEDO, André D. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Transpondo abismos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

AGUIAR, Odílio A. *Pensamento e Narração em Hannah Arendt*. In: BIGNOTTO, Newton; JARDIM, Eduardo (Org.). *Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2003.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí-Rio Grande do Sul: Ed. UNIJUÍ, 2000.