



LIBERDADE E ESPAÇO PÚBLICO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

*Alfran Marcos Borges Marques**

RESUMO

O presente artigo expõe os principais elementos reflexivos de Hannah Arendt concernente à relação entre liberdade e espaço público. Os impasses do mundo moderno levaram ao obscurecimento das noções políticas transmitidas pelos romanos e gregos. No lugar da construção do espaço público onde homens livres e iguais afirmam sua unicidade diante da pluralidade de agentes, a racionalidade técnico-científica elevou trabalho e fabricação ao patamar de atividades motrizes da vida societária. A solução arendtiana é repensar o Direito como instrumento de participação política horizontal em que o respeito à lei é fruto da consolidação do poder popular.

Palavras-chave: Liberdade. Espaço público. Hannah Arendt.

“Não creia que por amar a ação me foi preciso desaprender a pensar”.

(Albert Camus)

1 INTRODUÇÃO

Determinar onde reside a liberdade sempre foi o grande problema filosófico e político diante do qual o debate em busca de respostas sólidas parece ter alcançado mais

* Bacharel em Direito, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5518244886922141>>.

indeterminações e menos entendimento. Apesar do intenso esforço acerca deste assunto, os fatos históricos e a crise do pensamento moderno levam a crer que algo no passado tomou um caminho errado e que a abordagem tradicionalmente tomada para interpretar a *práxis* gerou antinomias insolúveis. O mundo moderno, termo que define o ápice do desenvolvimento científico pautado no incremento das forças produtivas e no domínio absoluto do homem sobre a natureza, expõe uma interpretação da *vita activa* alicerçada na tradição metafísica ocidental. As verdades suprassensíveis defendidas desde o surgimento da filosofia dialética na antiguidade e a alienação das pessoas perante o mundo comum vivenciado nos dias de hoje são o primeiro e o último estágio do vigoroso esforço para subjugar a política em função de outras atividades ditas superiores: contemplação, fabricação, trabalho.

O fim da tradição ocorre com o desafio aos valores e costumes que sustentaram as comunidades políticas por vários séculos até o aparecimento dos eventos que desafiaram as bases da convivência humana. Veio com o desmascaramento dos valores máximos da humanidade que se mostraram na era moderna parciais, ideológicos, representações disformes das relações sociais. A quebra da continuidade com a tradição universalista trouxe desconfiança em relação à capacidade do homem em decidir sobre assuntos comuns independente das regras valoradas na racionalização do Bem filosófico.

Nesse contexto, o tema da liberdade também sofreu abalo significativo. A experiência totalitária almejou por meio do terror, medo e solidão, a dominação absoluta capaz de eliminar com eficiência máxima o relacionamento das pessoas na condição de seres aptos a interagir para construção do mundo compartilhado. Tal controle pretendia eliminar definitivamente a esfera pública ao exigir que todos se contentassem exclusivamente com a dimensão biológica das necessidades corporais. Diante disto, cidadãos não eram necessários para conferir legitimidade ao governo: a própria ideologia justificava todos os atos das instituições sem possibilidade de erros.

Neste artigo são explorados os conceitos de liberdade e espaço público desenvolvidos por Hannah Arendt como esforço para compreensão da crise política e jurídica experimentada no mundo moderno. O primeiro passo para a elaboração do presente estudo é apontar a originalidade da organização institucional das civilizações clássicas. Em seguida, como as diferentes interpretações da filosofia política obscureceram as noções democráticas e republicanas. Na sequência, exposição dos conceitos que permitiram a rebelião contra o modo de vida contemplativo. E por último, a contribuição arendtiana para a teoria jurídica.

2 O NASCIMENTO DA POLÍTICA NA GRÉCIA DEMOCRÁTICA

Para os gregos antigos, os primeiros que atrelaram ação e discurso como finalidades em si mesmas da atividade política, o processo legislativo é concebido como instrumento, um “fazer” pré-político. Essas entidades legais possuem tangibilidade, mas não inspiram necessariamente a lealdade dos cidadãos, pois não é ainda o conteúdo efetivo da política, que só advém quando os homens são vistos e ouvidos pela plateia composta por seus semelhantes, e aparecem uns aos outros na teia intangível de relações humanas, instaurada e mantida pela ação e pelo discurso (ALVES NETO, 2009, p. 85). Contrariamente à república romana, que valorizava a fundação e a legislação da cidade como autênticos atos políticos, as leis não eram concebidas na *pólis* como resultado direto da ação, pois o fenômeno de agir e falar não pode resultar em um produto final sem destruir seu significado autêntico e extremamente frágil. Somente a fabricação pode ter como fim um resultado concreto. Por isso, o ato de legislar não torna o homem cidadão porque as normas prescrevem paradigmas de comportamento, conseqüentemente, limita o poder de decisão espontâneo dos indivíduos. Antes mesmo da iniciativa de agir e falar, logo numa dimensão pré-política, é necessário instaurar o espaço de aparecimento dos homens plurais (espaço público) e nele erguer a estrutura estável para as relações humanas (leis). Mas essa estrutura tangível que estabiliza as iniciativas de agir e falar não é um limite intransponível, pois não tem a capacidade de iniciar a ação ou inspirar o surgimento das relações humanas.

A liberdade surge na *pólis* no momento em que cada homem, livre das privações que caracterizam a estrutura familiar, pode aparecer por meio da ação e do discurso, revelando um quem que compartilha a pluralidade de significados do mundo comum. Os gregos pré-platônicos fundaram a vida política para “elevar a ação ao topo da hierarquia da *vita activa* e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal” (ARENDDT, 2001, p. 217). A democracia grega faz da atividade política a mais grandiosa obra humana ou o mais elevado feito dos mortais no cosmo imortal. “A *pólis* era para os gregos, como a *res publica* era para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade dos mortais” (ARENDDT, 2001, p. 66).

A *pólis* consolidou dois tipos de esferas da existência humana: a pública e a privada (ARENDDT, 2001, p. 33). Os assuntos públicos são tratados pela reunião de cidadãos situados em círculo, a igual distância do centro, isto é, igualmente capazes de decidir os destinos da cidade. Portanto, ser livre significava libertar-se da privação presente na atividade laborativa e

estar entre iguais (isonomia), ao contrário da família que era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre é ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não se trata de domínio, como também não invoca submissão.

A isonomia não gera obediência a nenhum senhor despótico, mas ao conjunto de acordos, constituindo a lei (*nomos*) que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrerem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. Assim, a vida política procura revelar que os homens não vivem nem morrem como animais, ou seja, submetidos ao gigantesco círculo da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável repetição. Na *pólis*, os homens se põem em luta, através de feitos e palavras, por algo que confira para a sua existência singular e para o mundo humano algum vestígio de imortalidade. A vida genuinamente política só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades da ação e do discurso estão sempre presentes. A fragilidade da ação se distingue da mera força porque esta última pode ser propriedade de um homem isolado, e aquela sempre depende que os homens estejam juntos para a permanência dos laços originados pelo discurso.

Sem a *pólis* os homens não são capazes de lembrar-se do que foi grande, belo e, sobretudo, humano. Sem ela a novidade não resplandeceria no mundo, nada aconteceria entre eles de heroico, nenhuma significação duradoura haveria para inspirar a recordação de grandes feitos, palavras e obras que devem a sua existência exclusivamente ao artifício humano. Nas palavras de Arendt (2001, p. 195): “sem um âmbito público politicamente organizado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer”.

A *pólis* é o grande e doloroso paradoxo que expõem a autêntica dimensão trágica da cultura grega. A maior grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e a fala. Ironicamente, os homens ingressam na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejarem a grandeza dos seus feitos e palavras ou o registro daquilo que têm em comum com os outros fossem mais permanentes que suas vidas (ARENDR, 2000, p. 75).

3 OBSCURECIMENTO DA POLÍTICA PELA TRADIÇÃO METAFÍSICA

Em contraposição aos preceitos da *pólis* democrática, defendidos pela escola sofista, o surgimento do pensamento filosófico grego representa a primeira tentativa de subjugar a

esfera política aos ditames da razão contemplativa. Não obstante a originalidade da organização da cidade-estado, que surpreende pela extrema importância da atividade pública, o filósofo deseja habitar em outro mundo guiado pelas ideias perfeitas e longe da confusão dos negócios da cidade. O referencial para esta atitude de negação da experiência compartilhada encontra-se na aceitação do mundo das ideias como portador dos elementos ordenadores da realidade. De fato, a partida para a contemplação é uma ida com passagem de volta, pois o filósofo tem a obrigação messiânica de retornar para a escuridão trazendo a luz unificadora da razão, capaz de silenciar o barulho caótico dos negócios humanos. O filósofo opta por outro modo de vida diferente do experimentado na *pólis*, escolhe opor-se radicalmente à política e a todo diálogo baseado na persuasão. O meio para alcançar este objetivo seria acabar com todas as instituições públicas que representam, em virtude da própria natureza contingencial, perigo ao modo de vida puramente contemplativo. Nesse contexto, a política é apenas meio para alcançar fins mais elevados, não fim em si mesmo, concepção que percorreria toda a história ocidental, apesar da ideia do rei filósofo nunca ter sido reproduzida na prática ou defendida por outros pensadores e movimento políticos (ARENDDT, 2002, p. 169).

A tradicional aversão à democracia, que será a pedra fundamental do pensamento político ocidental, tem início com o julgamento, condenação e morte de Sócrates e o conseqüente desencantamento de Platão com a vida na *pólis*. Na avaliação equivocada do auto de acusação, Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, “tornando-os desajustados, ou seja, tão vinculados à preocupação com a verdade filosófica independente dos assuntos humanos que se tornavam alheios à ocupação para com o instável e contingencial ‘bem humano’” (ARENDDT, 2002, p. 95). Do ponto de vista político a atividade filosófica parece não estar fazendo absolutamente nada no mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais.

No entanto, a preocupação de Sócrates era com a relevância da atividade do pensamento para o cuidado com esse mundo instaurado pela *pólis*, cada vez mais ameaçado pelo profundo acirramento da vida egoística que tornava a política competição dogmática de todos contra todos (ARENDDT, 2002, p. 99). Pelo diálogo do pensamento, Sócrates não pretendia que os homens falassem definitivamente *a verdade*, mas chegassem a falar *de verdade*, revelar a *doxa* em sua verdade própria. Assim, o propósito socrático é aprimorar o cidadão para a vida na *pólis*, ou seja, torná-lo verdadeiro ao expor sua opinião. A discussão pode aprimorar os valores e os princípios pelos quais os cidadãos agem, julgam e se conduzem na vida política. “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo

era a de ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, constituído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (ARENDDT, 2002, p. 100). Fazendo da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros, Sócrates entrou em conflito com os mestres da retórica que dominavam a democracia ateniense. Esse conflito nos dá o testemunho decisivo sobre a periculosidade do ensinamento socrático para os que escondiam suas intenções através do discurso, tendo em vista que a maiêutica revela a precariedade dos argumentos vencedores assim como aponta para a infinitude do conhecimento.

O embate entre política e filosofia, iniciado com a rápida decadência das virtudes democráticas na *pólis* e intensificado com o julgamento de Sócrates, terminou com a derrota da filosofia no tribunal ateniense e as conclusões de Platão a respeito da esfera dos “pequenos assuntos humanos” (ALVES NETO, 2009, p. 111). A reação platônica teve como impulso o profundo desprezo e radical indiferença com relação aos assuntos públicos. Considerou que todos que vivem para a filosofia deveriam nutrir a *apolitia* que os conduziria a proteger-se das suspeitas e hostilidades provenientes do lado público do mundo. Desde então, a única aspiração filosófica em relação aos negócios públicos era a de que a *pólis* deixasse os filósofos em paz, e a política fosse organizada de tal modo que encontrasse um princípio substituto para a ação e para a persuasão. Tal princípio não poderia ser assegurado senão pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que contemplam.

Recusando radicalmente a *doxa* e propondo a *episteme* filosófica, Platão procura uma forma para o pensamento que seja o juiz de todos os discursos, pois nos faz calar toda paixão (ARENDDT, 2000, p. 149). O discurso que cada pessoa poderia receber como universal e tomar por critério da sua argumentação e, portanto, da sua conduta na *pólis*. Por meio da dialética, os cidadãos possuem dentro de si o juiz que os liberta das paixões e de toda adesão persuasiva. Esse juiz justifica, legitima, fundamenta o que somos e o que dizemos, enfim, nos dá razão, pois diz o que é tal como é (ARENDDT, 2001, p. 233).

Uma vez criado o abismo entre pensar e agir, o primeiro foi transformado naquele que, contemplando as ideias, sabe o que deve ser feito e, assim, dá ordens, enquanto o segundo se tornou aquele que executa e obedece ao que lhe foi ordenado. “Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos totalmente diferentes” (ARENDDT, 2001, p. 235). Os que pensam ou contemplam as ideias estão dispensados da ação, e os que agem estão desvinculados do pensamento, como os escravos executam as ordens do senhor sem precisar saber as razões, visto que o senhor que precise argumentar com seu escravo adentra o domínio

igualitário da persuasão. Esse vínculo do saber com o governo, a confusão entre ação e obediência e execução de ordens prevaleceu desde então sobre a tradição do pensamento político ocidental.

Segundo Hannah Arendt (2000, p. 192), a posterior supremacia da preocupação contemplativa sobre a vida ativa ou sobre a esfera dos afazeres humanos se deu, em parte, através da queda do Império Romano (revelando que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal) e, de outra parte, da promoção do evangelho cristão (pregando a vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Esses eventos tornaram desnecessária qualquer busca de imortalidade neste mundo. Assim, a glória através de grandes feitos, outrora fonte e centro da *vita activa*, foi rebaixada definitivamente como serva da vida contemplativa, ou seja, secundária e subalterna com relação ao repouso dos afazeres humanos.

A partir do desencantamento platônico com o lado público do mundo, a esfera dos assuntos humanos será compreendida, quer como a dominação do homem pelo homem expressa na relação mando e obediência, quer como fardo ou mal necessário. A filosofia política se definirá como a busca de proteção contra as “calamidades da ação”, através da emancipação de alguma atividade supostamente mais elevada em relação à política, o que acaba degradando a dignidade própria da ação ou transformando-a em meio para outros fins: na antiguidade, a segurança do modo contemplativo; na era medieval, a salvação da alma; na modernidade, o progresso das forças produtivas da sociedade (ALVES NETO, 2009, p. 128).

Em sequência, Epiteto herda e radicaliza mais ainda o repúdio a realidade mundana, divorciando definitivamente a política da noção de liberdade (ARENDRT, 2000, p. 193). No seu entendimento, o homem pode ser escravo do mundo e ainda livre na confortável quietude da liberdade interna, da qual dispomos como queremos e ninguém pode interferir senão autorizado pelo próprio eu. Saber viver seria erguer uma fortaleza que protegesse o eu do mundo, porque fora da interioridade o homem é sempre vítima de coerção que limita o que ele quer. Esse pensamento é claramente antagônico com as noções romanas de liberdade que pregava a necessidade de dominar outros povos e ter lugar no mundo por meio da propriedade e do poder. A morada erguida por Epiteto nada mais é que resposta ao esfacelamento dos ideais romanos de glória e cidadania logo após a derrota das virtudes republicanas.

A filosofia cristã incorporou definitivamente a liberdade como problema filosófico a ser debatido pelo diálogo silencioso do eu consigo mesmo. Livre-arbítrio e liberdade tornam-se mesma coisa, ocorrendo exclusivamente fora do relacionamento com outros homens, vivenciada no absoluto isolamento. No embate interno travado em cada espírito, a liberdade só se consuma quando querer e poder coincidem. Esse diálogo silencioso foi primeiro descrito

por Sócrates, definido como o estar só, caracterizado pelo pensamento totalmente reflexivo e introspectivo. Contudo, na doutrina cristã, a questão da vontade será a preocupação central dos homens de deus, e para chegar à revelação divina a política tem como único papel manter as instituições religiosas.

Nos ensinamento de Jesus Cristo, a bondade nunca deve ser revelada, tornando desnecessário o uso da palavra e a revelação de um quem. Ser visto ou ouvido gera o brilho exterior próprio da ação política que transforma a santidade em hipocrisia. O recolhimento era o objetivo das instituições religiosas na Idade Média, daí os assuntos comuns estarem subordinados inteiramente ao modo de vida contemplativo.

Desta maneira, a política cristã se defrontou com duas tarefas: assegurar que o espaço não político onde se reúnem os fiéis esteja a salvo da influência externa; impedir que o local de reunião se convertesse em lugar de exibição e acabasse transformando a Igreja em mais outro poder secular. O catolicismo precisava da política para manter-se na terra e afirmar-se no mundo, isto é, como Igreja visível, em contraste com a Igreja invisível cuja existência, sendo somente uma questão de fé, era inteiramente intocada pela política (ARENDR, 2002, p. 199). Com essa crença no além, cujas alegrias se anunciam nos deleites da contemplação, o cristianismo manteve a antiga hierarquia fundada por Platão que submetia a *vita activa* ao império de leis naturais extramundanas.

Já na teoria liberal moderna, liberdade é estar livre da política, dispensando o homem da participação na administração pública para cuidar de seus assuntos particulares (ARENDR, 2002, p. 141). O governo deve garantir o máximo de segurança para que os seus cidadãos preocupem-se exclusivamente com a esfera privada, deixando todas as decisões politicamente relevantes nas mãos do Estado mantenedor da segurança dos direitos civis e do desenvolvimento do processo vital para toda a sociedade. De acordo com o liberalismo, liberdade é desocupar ao máximo o espaço político para os indivíduos dedicarem-se a outras atividades aparentemente não políticas, desta forma, conquistar uma possível liberdade da política, em outras palavras, “quanto menos política mais liberdade” (ARENDR, 2000, p. 196). Essa concepção é oriunda dos séculos XVII e XVIII que identificaram a liberdade política com segurança, como mecanismo para a garantia do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. Qualquer que seja a relação entre cidadão e estado, os direitos civis devem assegurar a manutenção da vida e da propriedade, não possuindo o poder público outra finalidade. O objetivo do liberalismo, através do sistema constitucional, é limitar ao máximo a atuação do governo para que a liberdade seja alcançada exclusivamente na esfera privada.

Apesar de reconhecerem o caráter artificioso da política, criado por homens com a finalidade de instaurar o mundo capaz de preservar seus feitos e palavras, os contratualistas modernos perguntaram-se para que servia a política e colocaram os assuntos humanos novamente a serviço de algum princípio extra político, por exemplo, para Hobbes (2003, p. 188) a política deve ser instituída para assegurar a existência pacífica e prevenir a morte violenta. Concebe autonomia do político, porém, a ordem social deve ser o produto da decisão coletiva em nome de algo mais elevado que ela mesma. Por outro lado, Montesquieu questiona o conceito de liberdade dos cristãos e dos filósofos ao desvincular a liberdade política da liberdade filosófica. A primeira consiste em poder fazer o que se deve querer porque o agente não é chamado de livre quando lhe falta a capacidade para fazer, pouco importando se o constrangimento é provocado por circunstâncias exteriores ou interiores (ARENDR, 2000, p. 209).

4 REBELIÃO CONTRA A TRADIÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA

Somente com as mudanças econômicas, políticas e científicas ocorridas na civilização ocidental no século XIX, a partir mais especificamente da Revolução Industrial, a humanidade começa a questionar os referenciais tradicionais diante da crescente importância da ciência ativa sobre a razão contemplativa. A realidade começa a ser moldada pelas mutáveis necessidades do homem moderno e do crescimento da importância das relações humanas na sociedade.

O despertar da ilusão acontece quando se percebe a ineficácia dos modelos metafísicos que esvaziaram o significado de seus próprios conceitos. Para esta queda colaboraram a exaltação feita por Marx (ARENDR, 2000, p. 50) da ação em substituição a contemplação e o surgimento do niilismo através do esgotamento da dicotomia entre o mundo sensível e o suprassensível percebida por Nietzsche (ARENDR, 2000, p. 54). Tais opiniões têm a força de revolta contra a fuga dos assuntos humanos cotidianos presente na história da filosofia desde “A República” de Platão, passando pelo cristianismo e chegando às teorias políticas modernas. Essas rebeliões buscaram minar a dicotomia pensamento-experiência perguntando qual aptidão é naturalmente humana, no entanto, sem erigir novos sistemas filosóficos que aprisionassem o significado do mundo.

Apesar do abalo feito por Marx e Nietzsche, eles não conseguiram estabelecer novas noções que viessem romper definitivamente com os referenciais da tradição. Marx não faz

diferença entre as atividades da *vita activa*, a saber, o labor, o trabalho e a ação, o que para Arendt (2001, p. 98) é um absurdo, pois a produção para a manutenção da espécie é somente o próprio labor, ao contrário da ação que consiste na condição de pluralidade dos seres humanos. Marx acaba submetendo a ação aos mandamentos da necessidade porque na sociedade projetada por ele o espaço público tem fim com a abolição do trabalho e as pessoas passam a cuidar somente de suas vidas privadas, deixando de agir e falar (ARENDRT, 2001, p. 100). Como é fácil observar, Marx continua com a visão do capitalismo em valorizar o trabalho como meio de realização da humanidade. Outra afirmação muito controversa de Marx é identificar a violência como sendo a parteira da história, negando a liberdade política ao considerar os homens incapazes de serem persuadidos pela palavra (ARENDRT, 2000, p. 50). Já o erro de Nietzsche consiste em achar que a simples inversão do idealismo pudesse levar ao retorno das formas pré-platônicas de pensamento, o que resgataria o espírito da Grécia Arcaica.

Após o desafio feito à tradição, depois de vários séculos de isolamento, finalmente a preocupação da teoria política pôde retornar por inteiro a sua finalidade original: garantir a plena liberdade dentro do mundo político. E essa liberdade aparece somente quando a ação é livre da direção do intelecto e dos ditames da vontade. Em outras palavras, isso quer dizer que a ação tem a capacidade de transcender os limites impostos pela razão ordenadora, porque liberdade é justamente negá-los. O diálogo consigo mesmo não revela a liberdade, apenas pode fazê-lo a experiência humana, que em nenhuma hipótese deve estar inteiramente submetida ao diálogo silencioso que reside no pensamento. Somente existe o mundo dos homens quando a verdade é fruto do compartilhamento de opiniões de todos os pontos de vista. “O pensamento emerge dos incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDRT, 2000, p. 41).

Em toda a história do pensamento ocidental a liberdade interior, esse espaço íntimo no qual os homens podem fugir da coerção externa, antagonizou com a liberdade política, que é experimentada em todo o seu vigor no mundo dos fenômenos e das coisas humanas. A fuga do mundo é o evento que na história esteve sempre presente quando a liberdade é repentinamente subtraída, provocando uma sensação de afastamento do mundo. Como consequência, a vida ativa, vivenciada entre os homens, é logo substituída pela vida contemplativa, onde a solidão é o único caminho para escapar da ausência de significado da vivência fenomênica.

Para que a atividade política seja uma experiência plena de liberdade é preciso estabelecer claramente as condições para que exista o espaço de convivência entre os iguais e

para que os mesmos possam ser ouvidos por todos. Afirmar a pluralidade é a chave para que o mundo não caia novamente nas trevas de representações sistemáticas provenientes da razão. Apesar de todas as tentativas em atribuir ao pensamento o local de origem da liberdade, na antiguidade greco-romana era entendida como o estado do homem livre que o capacitava mover-se, a afastar-se de casa, sair para o mundo e encontrar-se com outras pessoas em palavras e ações. Antes, era preciso liberar-se das necessidades da vida, o que não implica necessariamente na conquista da liberdade. A liberdade exige a companhia de outros homens iguais e de um local para ao aparecimento do ato e do discurso, que na antiguidade grega era chamado *pólis* e em Roma presenciado pelas assembleias. Nestas organizações eminentemente políticas, as palavras revelavam pessoas, feitos grandiosos eram vistos e enaltecidos, eventos lembrados e transformados em histórias. Tudo dentro deste espaço era político, mesmo quando não era produto direto da ação. Esse local possuía a aura que transforma o poder, constituído pela união de homens diferentes, porém iguais, em surgimento e permanência da novidade.

A *pólis* era a construção edificada tanto nos sentimentos dos homens como espacialmente. Deixá-la significava não só perder os laços com a terra natal e suas representações culturais, mas, sobretudo, o espaço concreto para o exercício da liberdade entre homens iguais e libertos do fardo da necessidade. Em oposição à esfera privada, marcada pela coação do processo vital, onde tudo estava organizado para manter o homem seguro, o espaço público era o local no qual quem adentrasse estava disposto a arriscar sua vida para fazer surgir o novo. A liberdade precisa do âmbito público politicamente assegurado para que ela possa aparecer, necessita do espaço concreto onde possa surgir. Deste modo, nem sempre onde os homens convivem há um organismo político. Existem muitas formas de organização societária sem qualquer preocupação em fundar instituições duradouras que garantam a estabilidade do mundo e a presença constante da novidade.

Para ilustrar a identidade entre liberdade e espaço público, Arendt (2000, p. 200) utiliza uma analogia com as artes de realização – dançarinos, atores, músicos. Para a arte e a política, é necessário o aparecimento dos atores diante dos outros, requerendo uma dimensão pública para executar a obra. Essa dimensão estava presente nas sociedades grega e romana constituindo a própria essência da vida pública.

Não é de se esperar que a política produza qualquer resultado tangível, ela não reifica o pensamento humano e não possui existência própria. As instituições políticas precisam de homens em constante compartilhamento e sua manutenção é mantida pela própria ação, sem

recorrer a objetivos fora do ato de agir e falar. A total dependência de atos posteriores para manter os negócios humanos caracteriza a identidade entre corpo político e ação.

Porém, a experiência recente ainda não conhece a função original da política e tampouco como criar o espaço público pautado na pluralidade. Com o acontecimento mais exemplar da história do século XX ainda ecoando em nossas mentes, a ascensão do totalitarismo negou o respeito aos direitos básicos da dignidade dos homens com a ousada finalidade de dominar todas as esferas da existência humana. Em nossa época, o perigo dos preconceitos relacionados à política, tanto os originados da filosofia quanto os produzidos pela vivência, é de acabar definitivamente com qualquer debate sobre o significado da liberdade. A força com que os preconceitos produzem efeitos devastadores nos leva a desejar o total desaparecimento do mundo político para assim ingressarmos na paz perpétua do trabalho e consumo.

5 O DIREITO COMO INSTRUMENTO DEMOCRÁTICO

O debate empreendido por Hannah Arendt sobre o significado da política tem claras consequências jurídicas, apontadas por Celso Lafer (1991, p. 223) como outra forma de enxergar o direito que priorize o respeito à participação ativa do cidadão na estrutura política. Os regimes totalitários revelaram as fragilidades e os paradoxos decorrentes do modo como os direitos humanos foram formulados em seu momento originário, a saber, na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Este documento surge da crença de que o homem é um ser naturalmente extraordinário e realiza sua potencialidade através da ação em conjunto. Para Agamben (2002, p. 14), a naturalização dos direitos políticos representa a moderna indeterminação biopolítica entre as figuras do homem natural e do cidadão, confusão que resulta, no mundo moderno, no predomínio da ideia de que ser ativo politicamente é ter garantida a mera existência biológica por meio dos direitos civis.

A reflexão arendtiana desafia o entendimento por muitos séculos difundido de que a existência de leis e sistemas jurídicos garante *per se* o aparecimento da atividade política. Este modo de encarar a norma jurídica persiste até nosso tempo através de autores como Jürgen Habermas e John Rawls, os principais representantes do pensamento despolitizado que tenta subsumir o político ao aparelho jurídico (ALVES NETO, 2009, p. 187). No entanto, Hannah Arendt não é uma crítica intransigente do direito nem o considera mera instância formal do encobrimento e legitimação das desigualdades sociais, tampouco reduz à expressão de

violência instauradora do poder soberano. Também não acredita no parâmetro liberal de decisão judicial que visa domesticar e normatizar a vida política através do uso de categorias jurídicas.

Pelo posicionamento democrático radical arendtiano (LAFER, 1991, p. 217), a política é autônoma em relação ao direito. Na verdade, são duas atividades completamente diferentes sendo que o procedimento de uma não é aplicável na outra. Embora distintas, o ordenamento jurídico é um importante fator de estabilização e criação de instituições auxiliares da atividade política, sendo o registro dos acordos e decisões da comunidade. Todavia, os atos e palavras excedem os limites impostos pelo ordenamento jurídico, pois o objetivo da ação é criar a novidade que sempre é imprevisível desde sua origem. Ao defender a posição democrática radical, Arendt pretende rechaçar a ambição positivista de regar e codificar a criatividade das interações humanas através do engessamento e esgotamento da atividade política no mundo moderno (LAFER, 1991, p. 226).

É necessário compreender que Arendt repudia a democracia representativa, onde impera o encobrimento das intenções com a palavra, a administração do processo vital das massas e o perigo, cada vez mais presente, do governo altamente burocratizado, facilitado principalmente pelo direito positivista (AGUIAR, 2009, p. 93). Em contraposição a este modelo de organização administrativa utilitária, as revoluções e as resistências demonstraram a incrível força da ação livre e espontânea após a queda de instituições pautadas no controle autoritário do povo.

Nos meados do século XX, a socialdemocracia aproveita o medo e a desconfiança crescente das massas com relação à política, decorrentes das grandes guerras mundiais e da ameaça da destruição global pelo uso de armas atômicas, para transformar o Estado numa máquina administrativa capaz de resolver burocraticamente os conflitos políticos e conferir estabilidade máxima às relações humanas através do sistema jurídico, cuja finalidade é garantir eficiência e segurança contra a instabilidade do debate na esfera pública. É a tentativa de superar a frustração resultante da corrupção cada vez maior da democracia representativa apelando somente para o aspecto técnico do sistema legal.

Porém, a tensão entre direito e política nunca poderá ser solucionada porque tem sede na oposição clássica entre poder constituído e poder constituinte. Trata-se de reconhecer que o princípio da estabilidade jurídica e o princípio da inovação da atividade política sempre serão forças opostas onde quer que exista liberdade. O poder constituído, por mais que seu sentido original seja regar e delimitar o campo de inovação, jamais deterá o espaço da ação de maneira definitiva.

Nenhuma civilização seria possível sem a força estabilizadora do direito. Nada de extraordinário surgiria no mundo sem a energia renovadora da ação política. Entre os fatores estabilizantes da sociedade (cultura, artes, monumentos), são principalmente as leis que perpetuam nossa vida no mundo e o modo como nos relacionamos com os outros através de costumes herdados dos antepassados. As regras de civilidade, indispensáveis na esfera pública, são substanciadas no sistema jurídico, regulando o modo de interação da pluralidade, além de garantir a permanência dos acordos dos homens através do tempo.

Do mesmo modo que os gregos e os romanos antigos, Arendt (LAFER, 1991, p. 213) pensa o ordenamento legal da comunidade política como o fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanas e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas pela pluralidade de agentes. As leis devem garantir o mínimo de estabilidade e canais de comunicação que permitam o surgimento da novidade no mundo. Apesar das instituições jurídicas constituírem fronteiras para a ação política, sua finalidade não é conter a potencialidade humana, mas criar o cenário onde os homens e mulheres livres possam brilhar na presença uns dos outros. As leis e o direito devem circunscrever cada novo começo trazido ao mundo, assegurando o espaço de liberdade ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana para amoldá-la à continuidade temporal que une as promessas do passado e a permanência da entidade política no futuro. Desta forma, os limites da norma garantem um mundo capaz de durar para além da fugaz duração da presente geração, impulsionando ao mesmo tempo a possibilidade da novidade.

Tornando-se herdeira da linhagem republicana que nasce com os romanos, passa por Maquiavel e tem como grande defensor na era moderna Montesquieu, Arendt (2000, p. 199) pensa o pacto fundador da sociedade como princípio de inspiração para a ação humana. Portanto, as leis não são eternas e absolutas como os mandamentos divinos, nem possuem fundamentos transcendentais, mas constituem relações criadas por homens mortais para o trato de assuntos contingentes. Diferentes da tradição judaico-cristã, gregos e romanos antigos não buscaram uma fonte de autoridade que estivesse situada além dos negócios humanos. A *nomos* grega e a *lex* romana não derivam sua legitimidade de qualquer poder extraterreno, pois foram concebidas como sendo o resultado da artificialidade convencional das instituições políticas criadas pelo homem.

A legitimidade do poder efetivado em atos e palavras não violentos é o meio pelo qual às leis e as instituições políticas do país consolidam o poder que reside da igualdade e liberdade. Daí surge a diferença entre violência e poder trazida, principalmente, da vivência republicana da antiga Roma. Enquanto que a violência sempre é questionável, a obediência

política é medida pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere legitimidade. Portanto, diante da autoridade, existe a possibilidade de aceitação ou desobediência pautada na livre convicção dos integrantes da comunidade política. Se o dissenso não existe, deixa de haver a criação da novidade por meio da interrupção de processos já iniciados.

Uma vez que o pacto fundante da comunidade, em outras palavras a constituição, guarda o princípio de ação que congrega a todos na complexa teia de relações políticas e sociais, a sanção ao crime não constitui o núcleo do direito na democracia radical. O ordenamento jurídico consegue manter-se pela faculdade de prometer, tal como parte de uma negociação. Arendt (2004, p. 79) interessou-se, dentro do movimento contratualista europeu, pelo que ela chamou de versão horizontal do contrato no qual o vínculo de cada um dos contraentes se manifesta mediante a igualdade artificial do acordo, primeira cláusula do contrato social. Do lado oposto está o contrato de associação vertical, onde existe desde o início a divisão entre governantes e governados que limitam o poder dos superiores para garantir somente a inviolabilidade dos direitos civis, sem pretender nenhuma participação efetiva na esfera política. Essa forma de contrato tem sobrevivido através da instância de legitimação externa aos homens do qual se constituiria consensos capazes de dar legitimidade ao governo de uns sobre os outros e, ao mesmo tempo, de inviabilizar as associações, reuniões, assembleias dos cidadãos, etc. Essas verdadeiras fontes do poder efetivamente político.

O consentimento geral aceito por cada pessoa ao vir ao mundo político através do reconhecimento tácito da autoridade das instituições vigentes é completamente diferente do consentimento dado às leis e políticas públicas específicas. A tradição constitucional moderna coloca lado a lado o respeito ao pacto fundante do organismo político e a produção legislativa derivada. Para Montesquieu isso não faz sentido porque a constituição trata dos princípios de valor que orientam determinado corpo político, enquanto que as leis derivadas são adequações desse espírito, mas às vezes pode destoar, no caso concreto, do princípio de ação fundamental e nesse caso precisa ser reformado o ato legislativo (ARENDRT, 2000, p. 196).

É perceptível a ligação íntima entre a postura moral reflexiva e a obediência dos cidadãos às leis. A crise da tradição filosófica e jurídica impôs a criação de uma terceira via para pensar a ética. A primeira, situada na tradição onto-teleológica, na qual o cerne diz respeito ao mundo das normas estáveis, absolutas e eternas, a partir das quais a vida e os valores são hierarquizados. A segunda, no contexto de uma ética provisória, cujo maior representante foi Descartes, recusando-se pensar a ética em situação de crise e ainda persegue

a norma estável, universal e absoluta (AGUIAR, 2009, p. 102) Nesse caso, a crise é encarada como passageira e está relacionada ao momento de mudança de paradigma dos valores, mas ainda busca a fundação do pensamento ético a partir de fundamentos inquestionáveis. A terceira e última perspectiva tem como pano de fundo a crise profunda da tradição racionalista ocidental e põe por terra a crença de que a convivência é unificada por princípios absolutos, objetivos e eternos. Nesse âmbito, é possível pensar a ética na perspectiva das pessoas e não da norma extramundana.

Esta ética da autonomia pode ser a solução para os impasses vividos pela crise da autoridade e legitimidade das democracias vigentes. A possibilidade e a necessidade do pensamento ético pautado na liberdade vivenciada concretamente resgata o homem como sujeito capaz de falar e agir autonomamente. Somente repensando a ideia do sujeito sem os termos da transcendência metafísica ou teórica pode a humanidade vencer as tendências totalitárias através da superação da ideia de Bem oriunda do pensamento abstrato.

Pensar positivamente a singularização presente na ética imersa na pluralidade de seres únicos que dividem o mundo multifacetado pelos olhos de vários espectadores e atores requer distanciamento da tradição, refutação da visão que reduz o particular ao mal, ao egoísmo e à imperfeição. O resgate do sentido político da ética exige a superação da ideia de razão conceitual, objetiva, como também, abolição da perspectiva hermenêutica que interpreta a reflexão moral como revelação de verdades eternas, universais e boas em si mesmas.

O Bem sempre foi entendido nas éticas ocidentais (AGUIAR, 2009, p. 100) como significado objetivo e absoluto, independente das subjetividades. Assim, as escolhas recairiam naquilo que possuísse objetivamente as qualidades do Bem. É determinado como certeza de que o arbitrário, o individual e a violência serão contidos por constituírem a essência da corrupção e imprevisibilidade da ação humana. Nesse raciocínio não há espaço para o conflito, todas as tensões e ausências devem ter solução numa categoria superior capaz de impor a todos o valor universal. Enquanto as outras éticas privilegiam os princípios abstratos, a ética da singularização prioriza a possibilidade do homem agir autonomamente. Por esta perspectiva, o agir ético não é a primazia dos valores absolutos, mas a ação e instituição do pensamento diretamente ligado aos fenômenos do mundo que viabilize a autoconstituição dos homens como agentes.

A saída apontada por Arendt para os homens ganharem novamente dignidade passa pela máxima valorização da cidadania e liberdade dos indivíduos para que compartilhem suas impressões sobre o que é justo para aquela comunidade (LAFER, 1991, p. 151). Com isso, o sentido da política ultrapassa a mera organização de necessidades, garantindo a possibilidade

de aparição dos homens como sujeitos reconhecidos no direito de agir e falar livremente. Deixa o Bem Comum de ser a razão dos esforços da união dos homens, conceito fundamentado numa ideia metafísica do sistema político e jurídico, para dar lugar ao cidadão enquanto autor direto da cidadania através da revelação da própria unicidade.

Os preconceitos que acarretam a ideia de Bem Comum e a padronização reinante nas sociedades contemporâneas revelam os perigos da concepção do direito em homogeneizar diferentes pessoas numa única posição valorativa de justiça. Arendt relaciona o mal das atuais democracias ao sufocamento do singular, à impossibilidade do diálogo silencioso do eu consigo mesmo, ao processo cada vez mais acelerado de massificação e coletivização dos interesses. Trata-se do apagamento dos direitos do cidadão como singular para submeter todos aos direitos coletivos impostos pela cadeia infinita da produção, descartando as pretensões humanas que não tem relação com a sustentação da vida ou incremento do consumo.

6 CONCLUSÃO

Pode-se concluir que a reflexão de Hannah Arendt sobre o espaço público se realiza como forma de enfrentar as dificuldades relacionadas à participação política e legitimação dos institutos públicos a partir do fim da autoridade da tradição na modernidade, principalmente, diante da crise originada pelas experiências totalitárias. Os problemas postos no âmbito da legitimidade na esfera pública se mantêm atuais com as novas perspectivas da globalização, da crise da concepção moderna de participação política e pela tendência à legitimação através do poder propagandístico. A recusa da ação política nas atuais formas societárias, baseadas nas decisões das corporações internacionais, centralizadas e respaldadas nos padrões midiáticos, aponta para o crescimento da violência e declínio da persuasão como mediadora dos conflitos sociais. A falência do ideal republicano conduz à instauração de um sistema societário em que os homens, privados de sua condição de seres capazes de agir e falar, são considerados substituíveis como animais ou peças de alguma máquina complexa. Assim, a reflexão sobre a política a partir dos argumentos arendtianos repensa as possibilidades de resistência no contexto da ilegitimidade que a sociedade contemporânea experimenta com o predomínio do econômico em detrimento do público.

A transformação da política em mera instância encarregada da administração da sociedade é algo que preocupa Hannah Arendt em toda sua bibliografia. Trata-se de diagnosticar o perigo em deixar os assuntos comuns nas mãos de especialistas tornando os

cidadãos incompetentes para opinar sobre o que diz respeito a todos, afastando-os dos embates públicos.

A superação da *apolitia*, criada pelos processos globalizantes, implica num confronto direto com a tradição e cultura autoritária que obscureceram a legitimidade advinda da participação direta dos cidadãos nas decisões comunitárias. O exercício do direito, tal como foi pensado pelos romanos, conciliador a partir do pacto de igualdade, é a saída para a reconstrução da dignidade humana por meio da edificação de espaços para a liberdade.

Por exigir o contato permanente com o outro, a pluralidade é indispensável para a ação na esfera pública. Toda decisão política deve levar em consideração a intersubjetividade na qual o cidadão é inserido, sem recorrer às provas ou demonstrações extramundanas para fortalecer seu ponto de vista. Sendo de origem metafísica ou científica, a verdade não confere respeito ao governo democrático porque está situada além do diálogo e consentimento. Somente a ação que estimule o contato entre os homens possui legitimidade para assegurar o espaço público onde predomine o respeito à dignidade humana, bem como, a instauração da imortalidade dos feitos e palavras.

REFERÊNCIAS

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do Mundo**: uma Interpretação da Obra de Hannah Arendt. São Paulo: Loyola, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Hommo Sacer**: o Poder Soberano e a Vida Nua. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **A dignidade da política**. Trad. de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **Crises da República**. Trad. de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** Trad. de Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FREEDOM AND PUBLIC SPACE IN THE POLITICAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT

ABSTRACT

This paper presents the main reflective elements of Hannah Arendt concerning the relationship between freedom and public space. The dilemmas of the modern world led to the blurring of traditional political concepts transmitted by romans and greeks. In place of the construction of public space where free and equal men declare their unicity in face of the plurality of agents, the technical and scientific rationality raised production and work to the level of activities driving of social life. The solution is rethink the Law as instrument of political participation which the law respect is a result of the consolidation of people's power.

Keywords: Freedom. Public space. Hannah Arendt.