



A POLÍTICA COMO ESPAÇO DE APARIÇÃO DA LIBERDADE: A RESPOSTA DE HANNAH ARENDT

Alex de Campos Moura
Doutor em Filosofia pela USP
Pós-doutorando pela USP

Resumo: Este texto procura trabalhar a noção de política formulada por Hannah Arendt, especialmente em sua relação com a intersubjetividade e com a liberdade. O que se pretende mostrar é que a autora compreende a dimensão política como intrínseca à condição humana, como o espaço partilhado por um sujeito que é originariamente ser-com e no qual todo ato livre pode aparecer, realizando-se efetivamente. Buscamos mostrar que, nessa formulação, é central a experiência do totalitarismo, a reflexão sobre o papel e o sentido da política frente a um acontecimento que parece obscurecer todas as categorias do pensamento tradicional.

Palavras-chave: Política. Liberdade. Intersubjetividade

Abstract: This paper seeks to work with the notion of politics formulated by Hannah Arendt, especially in its relation to intersubjectivity and freedom. The intention is to show that the author understands the political dimension as intrinsic to the human condition, as the space shared by someone who is in its origin a being-with and in which every free act may appear, performing itself effectively. We seek to show that, in this formulation, the experience of totalitarianism is central, a reflection on the role and meaning of politics in the face of an event that seems to obscure all categories of traditional thinking.

Keywords: Politics. Freedom. Inter-subjectivity.

I. Introdução

Neste texto, procuraremos fazer um breve comentário sobre algumas questões do pensamento de Hannah Arendt, tomando como eixo de nossa análise sua compreensão sobre a política, especialmente em sua relação com a liberdade. Como veremos, longe de um campo de instituições esvaziadas de valor representativo, o político é compreendido pela autora como o espaço comum, dialógico e plural, no qual a condição humana pode se realizar plenamente, possibilitando ao homem se configurar como agente e à liberdade se tornar uma aparição concreta, capaz de refazer o mundo em uma experiência partilhada.

Nessa perspectiva, procuraremos acompanhar o modo pelo qual a compreensão da política como exercício de liberdade foi gradativamente abandonada ao longo da história, e até mesmo pervertida, culminando no inverso de si mesma, numa experiência política extrema exercida como dominação e violência, encarnada na figura do totalitarismo. Esse diagnóstico histórico-crítico de Hannah Arendt, como veremos, é central na formulação de suas próprias propostas, orientadas como recusa à vinculação do político à uma estrutura de poder coercitiva e, até mesmo, letal.

Evidentemente não se pretende aqui uma leitura exaustiva dessas questões, mas sim propor uma linha de reflexão, focada na explicitação do elo indissociável que Hannah Arendt revela entre liberdade e política, configurando um campo único inseparável do homem. Para isso, trabalharemos em dois planos concomitantes: por um lado, mostrar como a separação de uma e de outra se assenta em um prejuízo ontológico, historicamente determinado e engendrado; por outro, explicitar como a destruição desse vínculo é justamente uma das premissas que permite o surgimento de uma experiência avessa ao político, e como que o seu negativo, o totalitarismo.

Em um ensaio em que trata do interesse do pensamento europeu contemporâneo pela política¹, Arendt nos fornece algumas indicações sobre a centralidade e urgência da questão no contexto atual e, indiretamente, em seu próprio pensamento. Ali, ela afirma como traço comum às diversas filosofias contemporâneas – alemã e francesa principalmente -, o horror diante dos acontecimentos políticos da época, manifesto na

¹ ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu, In: A Dignidade da Política, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

recusa em reconhecer a experiência do terror em toda sua profundidade e enquanto questão que exige reflexão. Haveria, segundo sua análise, uma espécie de negação ou de recalque, empenhada em não assumir o caráter paradoxal e mesmo destrutivo que o totalitarismo representava diante do que até então se compreendia como política.

Não assumindo o totalitarismo em sua realidade histórica e não buscando compreender suas bases de construção, o pensamento contemporâneo tornava-se incapaz também de conceber uma alternativa efetiva diante dele, enfraquecia-se como reflexão. Mesmo apontando para os pré-requisitos de uma nova filosofia política – como, por exemplo, a reformulação da verdade proposta por Jaspers e a análise da vida cotidiana proposta por Heidegger² –, as filosofias de sua época permaneceriam como que alienadas; e o totalitarismo, recalcado, manteria-se no horizonte, obscurecendo o pensamento e, como veremos, o próprio sentido da política:

Em outras palavras, encontramos por sob todas as filosofias que mencionamos o puro horror dos eventos políticos contemporâneos, associado às possibilidades ainda mais terríveis do futuro. Parece-me característico que nem um só filósofo tenha mencionado ou analisado em termos filosóficos essa base de experiências.³

II. A política e a supressão do outro

Na base desse diagnóstico, que retomaremos mais adiante, há, segunda a autora, uma atitude filosófica responsável pela impossibilidade de seu tempo de pensar efetivamente o sentido da política. De acordo com sua crítica, esse “ponto cego” estaria na incapacidade do pensamento contemporâneo de sair do modelo solipsista herdado desde a Tradição cartesiana. Em *A Condição Humana*, Arendt se encarrega de mostrar como, a partir sobretudo da “descoberta” de Descartes sobre o Cogito - da subjetividade como autônoma frente a um mundo que ela mesma constitui -, a filosofia moderna inicia um processo contínuo de introspecção e perda de senso comum⁴. Voltando-se ao homem e à sua individualidade, fazendo “submergir” a realidade do mundo no fluxo da

² Idem, p. 89

³ Idem, p. 88

⁴ No sentido em que a autora usa o termo, isto é, como aquele “sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível.” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 296)

consciência, a reflexão cava uma distância cada vez maior entre o homem e o mundo comum, entre o eu e o outro:

De fato, a introspecção [...] o mero interesse cognitivo da consciência por seus conteúdos (e essa é a essência da *cogitatio* cartesiana, onde *cogito* sempre significa *cogito me cogitare*) - deve produzir certeza [...] o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. Muito antes que as ciências físicas e naturais começassem a indagar se o homem era incapaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurava garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo.⁵

O sujeito moderno é agora para si, identidade e imanência completamente diversa do que lhe aparece, afastamento de tudo o que lhe é *outro* e que não provém de si próprio. Mesmo aquelas filosofias que teriam buscado evitar a centralidade *do* sujeito, teriam permanecido incapazes de conceber a relação *dos* sujeitos, isto é, não teriam conseguido abandonar o paradigma individualista em nome de um espaço comum primário. Jaspers, segundo a descrição de Arendt⁶, teria sido o que mais conseguiu afastar-se desse modelo, permitindo que o existencialismo saísse de sua “fase egoísta”.

Desse modo, as diversas filosofias de seu tempo se reuniriam enquanto herdeiras do paradigma subjetivo e, por isso mesmo, se perderiam enquanto reflexão política, incapazes de abandonar a ideia de uma consciência constituinte isolada. Como veremos, para Arendt, o político pressupõe antes de tudo uma experiência intersubjetiva originária, sem a qual se transforma em mera abstração.

A compreensão sobre o sentido da política envolve, portanto, uma revisão mais ampla, reconfigurando a própria compreensão do humano. Não é gratuito que a autora trabalhe com uma noção do homem como ser constitutivamente dissonante, não idêntico a si. Partindo do modelo socrático, ela descreve a consciência como “dois em um”⁷, cisão originária que se efetiva no pensamento:

⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 293

⁶ ARENDT, Hannah. O que é a filosofia da Existenz?, In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

⁷ ARENDT, Hannah. Pensamento e considerações morais, In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 164

Existencialmente falando o pensamento é um estar-só, mas não é solidão [...] O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural.⁸

O caráter originário da intersubjetividade se confirma na medida em que ela se revela interna ao próprio sujeito, isto é, na medida em que, enquanto ser pensante, o homem é constitutivamente formado pela relação com a alteridade. Como se sabe, a questão sobre “o que é o pensar” é um dos principais temas do último trabalho de Hannah Arendt, *A vida do espírito*. Dado nosso recorte analítico e o espaço de que dispomos, procuraremos aqui apenas explicitar essa vinculação proposta por ela entre pensamento, intersubjetividade e, por meio delas, política:

Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições de pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana.⁹

Desde que se compreenda, na esteira da reflexão antiga, o pensamento como um “diálogo silencioso consigo mesmo”, a alteridade e a diferença tornam-se dimensões originárias da existência, configuradas a partir do nascimento e da participação em um mundo. O pensamento confirma assim a abertura do sujeito, ligando-se ao que Hannah Arendt denomina movimento de “autoexposição” - ao qual retomaremos mais adiante-, assegurando o caráter originário da intersubjetividade: ao pensar, o homem testemunha “em si” o “outro”, aparecendo a si mesmo na forma da não-identidade.

Não se trata, contudo, de fazer do pensamento uma natureza pré-determinada que se realizaria como que à revelia do indivíduo. Ao contrário, como será longamente trabalhado pela filósofa, é perfeitamente possível, e mesmo frequente, a ausência do

⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 207

⁹ ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu, In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 89

pensamento¹⁰. Mas novamente aí – e essa é uma das questões que norteiam *A vida do espírito* – essa ausência reafirma a dimensão ética e política do pensamento: a recusa da reflexão é considerada por ela um dos principais fatores que contribuem para o obscurecimento e mesmo para a perversão da experiência política:

A questão que se impunha era: seria possível que a atividade do pensamento – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam os homens a abster-se de fazer o mal, ou mesmo que ela realmente os 'condicione' contra ele?¹¹

Como Arendt mostra através da análise do caso de Eichmann (e, por meio dele, do totalitarismo), em seu comportamento testemunha-se um tipo de mal que não provém de nenhuma das razões tradicionalmente levantadas, que não se ancora em motivos torpes ou perversos, alguma intenção perversa, mas justamente em uma profunda “irreflexão”, na ausência total do pensamento: nessa lacuna encontra-se uma incapacidade de discernir o bem do mal, que compromete a própria capacidade de julgar e, com ela, de agir efetivamente.

Essa “banalidade” do mal é uma das bases que escora o surgimento de uma experiência extrema como o totalitarismo – precisamente a experiência diante da qual, como vimos acima, o próprio pensamento contemporâneo capitula – pois ela obstrui um dos fundamentos da política – a saber: a experiência do outro. A carência do pensamento é eticamente perigosa por implicar a ausência de uma abertura ao que é outro. Isto é, por comprometer a possibilidade de uma dimensão intersubjetiva, sem a qual, como explicitaremos mais adiante, a política se perverte em um exercício de dominação e supressão do outro.

É por essa razão, reencontrando a questão da qual partimos, que o solipsismo do pensamento contemporâneo, sua incapacidade de conceber os homens originariamente em relação, impede-o de formular efetivamente uma reflexão política. Prosseguindo o modelo herdado desde Descartes, o pensamento contemporâneo perde a abertura constitutiva do homem, a condição humana como estruturalmente plural e dissonante,

¹⁰ O tema é desenvolvido, por exemplo, no próprio ensaio em questão: *Pensamento e considerações morais*, citado acima.

¹¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 20

efetividade de uma existência que é sempre ser-com. Na incapacidade de pensar efetivamente os acontecimentos políticos de seu tempo, de enfrentar o totalitarismo como acontecimento, expressa-se enfim a inaptidão da filosofia contemporânea em pensar o homem fora do modelo individualista, de compreender efetivamente a política e de propor alternativas viáveis para ela:

Se os filósofos [...] viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumazein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos. Falando em linguagem bíblica, eles teriam que aceitar – como aceitaram em mudo espanto o milagre do universo, do homem e do ser – o milagre de que Deus não criou o Homem, mas ‘homem e mulher, Ele os criou.’¹²

Como estamos começando a entrever, a política, segundo Hannah Arendt, deve antes de tudo ser expressão desse ser-com de um sujeito que não é apenas para-si, mas é também para o outro, e que assim se descobre originariamente aberto à alteridade que o impede de repousar em si. Abandonada a ideia do indivíduo isolado, a questão da diferença passa ao primeiro plano, permitindo que a multiplicidade de vozes apareça e constitua um todo comum, que a ação figure instaurando uma nova ordem de acontecimentos, e que seja enfim assegurado o lugar de aparição e de liberdade dos agentes. O fechamento do indivíduo sobre si é perverso para a filosofia política não apenas por inviabilizar uma experiência comum, mas porque, ao fazê-lo, destrói o campo próprio à liberdade, tendendo a formas de dominação e supressão do outro, em um poder que se exerce como violência e dominação, assim como testemunha a própria experiência histórica vivida pela autora. Levando ao limite um movimento anterior¹³ que põe em suspenso a própria ideia de política, o totalitarismo rompe a ligação entre o político e a liberdade, perversão extrema de seu sentido originário:

Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por 'fossos de credibilidade' e 'governos invisíveis', pelo discurso que não revela o que é, mas o varre por sob o tapete, com exortações, morais ou não,

¹² ARENDT, Hannah. Filosofia e Política, In: A Dignidade da Política, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 115

¹³ Trataremos desse movimento logo a seguir.

que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido.¹⁴

III. A política e a liberdade

Em um ensaio no qual aborda precisamente a questão sobre se há ainda um sentido para a política¹⁵, Arendt retoma sua crítica às teorias da época, colocando-se diante de dois fatos cuja evidência obscurece as categorias tradicionais do pensamento e põe em suspenso a própria ideia de política: por um lado, a aparente politização total da vida pretendida pelo regime totalitário, ao contrário do que se supunha, não só não conduziu à liberdade, mas acabou por significar sua recusa, tornando-as aparentemente inconciliáveis; e por outro, a apropriação e a utilização política de armas de destruição conduziram a ruptura entre política e liberdade a uma cisão ainda mais fundamental: a incompatibilidade entre política e vida. O totalitarismo não apenas desfaz o sentido do político e priva o homem de sua liberdade, mas ainda lhe recusa a própria existência, tornando-se um risco para a vida humana.

Para avaliarmos o significado e a gênese histórica dessa profunda inversão é importante recorrer à análise de Hannah Arendt sobre a compreensão antiga da relação entre liberdade e política¹⁶, pois poderemos reconhecer aí que, em seu sentido original, a política não era senão a afirmação e a garantia da liberdade.

A autora mostra que a liberdade, tal qual entendida pelo pensamento antigo, tinha como espaço privilegiado de seu aparecer o político, e que este, por sua vez, possuía como razão de ser a liberdade. Entre eles havia uma constituição recíproca: a liberdade só poderia ser na medida em que aparecesse, isto é, no sentido de Hannah Arendt, na medida em que existisse, expondo-se ao olhar dos outros, realizando-se no mundo.

A primeira questão a se considerar é a do aparecer. Essa dimensão é, para nossa filósofa, central, pois se relaciona à própria existência dos seres vivos, vinculando-se às ideias de nascimento e de liberdade. Como mostra *A vida do espírito*, a natureza do mundo é fenomênica, isto é, os seres vivos são meras aparências. Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde pela própria qualidade de

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.8

¹⁵ ARENDT, Hannah. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido? In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

¹⁶ ARENDT, Hannah. Que é Liberdade? In: *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997

aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas.”¹⁷ Nesse sentido, todo ser vivo existe *para*, tende à autoexposição. No caso do homem, capaz de ação e de discurso (de liberdade e de intersubjetividade, portanto), essa necessidade se torna ainda mais aguda, em um modo de ser que só se realiza plenamente quando testemunhado por outrem¹⁸: o ser humano só existe em toda sua dignidade e potencialidade, para Arendt, quando sua existência se efetiva em atos e palavras que podem ser vistos e contados pelos outros – isto é: quando se dá em pleno aparecer, vindo à luz como liberdade e ação.

É nesse sentido que a política, enquanto espaço de aparição, é intrínseca ao homem, pois a existência tende a manifestar-se¹⁹, sua realização não é senão seu próprio aparecer. Assim, ao considerá-la como originária, o que Hannah Arendt ressalta é esse espaço comum – o mundo ou o “entre” – graças ao qual se estabelece uma experiência partilhável, uma rede de ações visíveis e dizíveis:

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública.²⁰

Aproximando vida, liberdade e política, há, pois, essa estrutura originária da existência, movimento primário do aparecer: a intersubjetividade é constitutiva de um ser que tende originariamente à manifestação e à aspiração por testemunhos que lhe assegurem realidade. Assim, se, como vimos acima, a política pressupõe a abertura primária aos outros, é justamente enquanto a liberdade exige esse espaço de aparências, no qual adquire legitimidade para sua existência. Só há liberdade se ela dispõe dessa aparição no mundo – e a política é o palco de seu aparecer:

A *pólis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia

¹⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 37

¹⁸ Conforme suas análises em *A vida do espírito*.

¹⁹ “[A polis] Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros aparecem a mim; onde os homens aparecem uma existência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas (...) Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos.” (ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 212)

²⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 212

aparecer [...] É esse o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana.²¹

Começam a se esclarecer, assim, os motivos da centralidade da questão política no interior da reflexão de Hannah Arendt. Nela não está envolvida apenas uma estrutura social ou secundária, mas a própria possibilidade do homem existir efetivamente e da liberdade, literalmente, tem lugar nela. Não é gratuito, pois, que a morte seja descrita por Hannah Arendt como uma espécie de “desaparecimento”: a existência implica sua possibilidade de tornar-se realidade visível, mundo comum e história partilhada.

Entretanto, a cisão entre liberdade e política, que vai encontrar no totalitarismo uma de suas expressões mais graves, possui, segundo Arendt, uma longa tradição. Seu eixo central estaria na interferência do pensamento cristão no mundo antigo e a posterior assimilação do conceito de liberdade pelo âmbito filosófico. O núcleo dessa separação estaria na transformação da liberdade em livre arbítrio e na substituição do espaço público, como campo do aparecer livre, pelo campo da “morada interior”, zona de conflito da vontade consigo mesma.

Segundo sua análise, o que o cristianismo tardio inicia e a filosofia absorve é o abandono da ideia da liberdade como ação, como capacidade de *fazer*; ela se torna então uma querela interior, uma luta da vontade consigo mesma, posta na tensão entre o querer-e-o-não-querer simultâneos. A vontade é ela própria cindida, “pervertida”, querendo o bem e incapaz de realizá-lo, exigindo uma atividade livre que não é mais que a dominação de si mesma, o governo sobre as paixões. A liberdade passa a ser soberania e, portanto, implicitamente, violência; suas possíveis limitações referem-se apenas à esfera privada do homem, sua “fraqueza” às perversidades originais, demandando um esforço de realização que independe de qualquer interferência ou relação exterior e até mesmo as exclui. Para Arendt, o mais grave em termos políticos é essa equiparação entre soberania e liberdade, pois esta passa a ser concebida, por mais paradoxal que pareça, justamente como opressão.

²¹ Idem, p. 201

Um processo de transformação semelhante ocorre na noção de autoridade, outro elemento fundamental do campo político²². Esse fenômeno, em sua experiência histórica original (romana), pouco tinha a ver com a ideia de dominação. Ao contrário, a vivência romana da autoridade abdicava de qualquer violência ou coerção externa, significando um processo responsável por “aumentar” a experiência fundamental de sua história, a saber: a própria fundação da *pólis*. Alimentando-se do passado, a autoridade religava-se à origem, em nome dela se manifestava e se exercia, tendo como traço político fundamental o fato de não significar um poder (*potestas*) que se exerceria de forma violenta. Ao contrário, ela era o peso que a fundação, enquanto parâmetro e modelo, implicava a cada ato particular, como que julgando-os:

A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos [...] O caráter autoritário do ‘acrécimo’ dos anciãos repousa em sua natureza de mero conselho, prescindindo seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado.²³

Em seu sentido original, liberdade e autoridade reuniam-se harmonicamente como fundamentos do espaço e da experiência política antiga. Ambas mantinham-se distantes das ideias de dominação e de violência. Também aqui coube à tradição teórica²⁴, segundo Arendt, transformar essas experiências. Primeiro Platão e depois o pensamento cristão tardio (voltado ao mundo secular), descobriram o potencial opressivo e dominador da autoridade, manifesto principalmente na ideia de recompensas e castigos eternos, cuja forma máxima se encontraria na noção de inferno – segundo Arendt, o elemento político mais forte da religião.

Desse modo, a filósofa nos ensina que a separação entre liberdade e política, bem como a compreensão de ambas sob o estigma da dominação (e, portanto, de violência) não são características intrínsecas das experiências em que se originaram. Ao contrário: são vivências e conceituações posteriores, vinculadas ao pensamento cristão tardio e à filosofia. Em sua concepção original, liberdade e política estavam constitutivamente unidas, numa correlação que recusava toda estrutura coercitiva de

²² ARENDT, Hannah. *Que é Autoridade?* IN: *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997

²³ *Idem*, p. 164, 165

²⁴ A questão é trabalhada nesse próprio ensaio referente à autoridade.

poder. Segundo ela, originariamente, a própria noção de poder vinculava-se ao caráter de potencialidade que se instaura quando os homens passam a existir em relação, não implicando, portanto, qualquer forma de violência, mas o campo de possibilidades que se institui quando a ação ganha efetividade concreta, aparecendo no mundo. Trata-se de um poder que não exclui, mas, ao contrário, exige a condição de sujeitos livres:

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e novas realidades [...] É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam [...] O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.²⁵

É justamente a partir desse sentido original, que suas análises “degelam” dos conceitos de política e liberdade, que podemos compreender a resposta de Arendt à questão implícita ao longo de suas análises sobre a possibilidade de um sentido para a política mesmo diante de uma experiência como o totalitarismo. Sua resposta e a alternativa que propõe ao regime totalitário reafirmarão, em oposição à cisão radical que o totalitarismo impõe entre liberdade e política, seu vínculo original encontrado na experiência genuinamente política e expresso sob a forma da ação.

A resposta é, a primeira vista, surpreendente: é preciso, diz Arendt, que ocorra um milagre:

Se partirmos da lógica inerente a esses fatores e se admitimos que nada além do que é hoje em dia conhecido determina e determinará o curso do mundo, podemos apenas dizer que uma mudança decisiva para a salvação só pode ocorrer por algum tipo de milagre.²⁶

Essa afirmação, aparentemente utópica, tem, contudo, um sentido preciso: recorrer ao milagre significa recorrer a “interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituem o

²⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 212

²⁶ ARENDT, Hannah. Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?, In: *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 119

absolutamente inesperado”²⁷. O milagre é a emergência do novo, imprevisível e improvável, que irrompe resignificando e recriando o mundo. Sempre que algo novo ocorre, diz Arendt, sua aparição não pode ser explicada em termos de processos causais, pois é justamente a causalidade que essa novidade transcende, desfazendo o aparente automatismo dos processos históricos. Em termos humanos, o milagre é aquilo que se designa comumente como ação, sendo esta, portanto, o dom de criar, a capacidade de começar e de iniciar, dada ao homem justamente por ser ele próprio, como diz Agostinho, um início. O ser humano não é um produto do meio e nem o efeito de uma causalidade objetiva, pois ele tem o dom de instaurar o novo, de romper com as condições determinadas, isto é, ele tem o dom da liberdade:

Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem [...] É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de alguma coisa que tenha ocorrido antes [...] O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre.²⁸

Será, pois, como essa “pura capacidade de começar” que Arendt compreenderá a liberdade. Ela não é, como vimos acima, um atributo da vontade isolada e em combate consigo mesma, mas uma ação, um “eu posso” que realiza a capacidade concreta de ser e de trazer o novo ao mundo, tornando-se visível, pública e partilhável, permitindo que a ação apareça em sua própria virtuosidade intrínseca – que é a de ser a liberdade em exercício e evidência; aqui, o importante é o processo, a excelência de sua realização, e não simplesmente seu produto final. Os *tempos sombrios*, como aqueles vividos no totalitarismo, são os períodos em que é vedada à liberdade justamente essa sua condição de *vir à luz* e de aparecer, isto é, em que lhe é vedada a possibilidade de existir.

Qual o sentido, pois, de chamar o milagre frente à experiência totalitária e, com isso, frente à ausência de significado da própria política? É que o político, tomado em sua concepção original, não é senão o lugar e a realização concreta da liberdade, de

²⁷ ARENDT, Hannah. *Que é Liberdade?* In: *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 217

²⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008, p. 190, 191

modo que é apenas pelo reaparecimento desta, em sua forma virtuosa da ação, que a política terá novamente sua razão de ser. O sentido da política, diz Arendt, é a liberdade, mas essa resposta não é uma mera definição teórica, e sim a exigência de que a ação livre – e, portanto, o poder de fazer milagres – apareça, reiniciando o mundo e criando o novo. Recuperar a política significa, pois, recuperar a própria condição de homem, sua liberdade. E se a empreitada parece demasiado improvável, Arendt lembra que a ação é justamente o advento do improvável e do imprevisível. Esperar um milagre que “salve” a política não é um escape ilusório, mas sim o chamado para que o homem, enquanto portador do dom de iniciar, faça da liberdade uma realidade concreta e visível.

Trata-se, enfim, de um projeto de Hannah Arendt que visa recuperar a dignidade da política, recolocá-la em seu lugar fundamental e de direito, sem o que, como o seu próprio tempo atesta, não apenas a dignidade do homem, mas sua própria existência, são postas em risco. No vínculo entre liberdade e política, é a própria condição humana que está em jogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDR, Hannah. *A Dignidade da Política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *A condição humana*, Rio de Janeiro: Forense Editora, 2008.

_____. *Eichmann em Jerusalém*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Homens em tempos sombrios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2003.