

Política e Espaço Público: um diálogo inicial com Hannah Arendt¹

Bruno Peres Freitas²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo apresentar considerações sobre algumas idéias centrais da teoria política de Hannah Arendt. Propõe-se, deste modo, um esforço inicial de apreensão do significado assumido pela política e pelo espaço público no pensamento desta autora. A leitura do pensamento arendtiano conduz à compreensão da política como um artifício humano que só é possível no espaço público, onde a pluralidade de sujeitos pode se revelar em atos e palavras ao se reunir em torno dos ‘assuntos comuns’ que constituem o campo privilegiado do exercício da cidadania.

Palavras-chave: Hannah Arendt; política; espaço público; ação; liberdade; poder.

Abstract : The present article has the objective to present considerations about some central ideas of the political theory of Hannah Arendt. An initial effort of apprehension of the meaning assumed by public policy and space in the thought of the author is proposed. The reading of the Arendtian thought leads to comprehension of politics as a human artifice that is only possible in public space, where the plurality of subjects can reveal itself in acts and words upon as these are united around the ‘common subjects’ which constitute the privileged field of the exercise of citizenship.

Key Words: Hannah Arendt; policy; public space; freedom; power.

A teoria política de Hannah Arendt tem como norte fundamental a reflexão acerca da importância da ação dos sujeitos livres e plurais no espaço público, entendido como esfera dos assuntos comuns. A compreensão do espaço público, no pensamento desta autora, é delineada pela necessidade de repensar o político a partir do ponto de vista da pluralidade humana que, para ela, constitui o fundamento da vida pública. Nesta perspectiva, Arendt sustenta que o mundo público é [...] “assinalado pela diversidade e pela pluralidade e vivificado pela criatividade do novo, que deriva do exercício da liberdade” (Lafer, 2003, p. 20).

Hannah Arendt fundamenta toda a sua compreensão da política e do espaço público a partir de uma contundente crítica à modernidade. Ela concebe este período histórico como um período no qual esvazia-se o sentido originário e autêntico conferido pelos

¹ As reflexões presentes neste artigo são fruto da participação do autor no Grupo de Estudos “Diálogos com Hannah Arendt: Espaço Público e Política”, coordenado pela Professora Ilda Lopes Rodrigues da Silva do Departamento de Serviço Social da PUC-Rio.

² Assistente Social formado pela UFF. Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. E-mail: freitas-bruno@ig.com.br

antigos à vida política enquanto atividade significada pelo apreço aos assuntos “comuns” e vivificada pela dimensão do partilhar de palavras e ações no espaço do “aparecimento”.

Conforme nos informa Lafer (1979), o pensamento de Arendt volta-se para o fenômeno da ruptura, representado pela lacuna entre o passado e o futuro, que nela provocou e instigou a reflexão sobre o presente, num movimento onde se fundem o pensamento e a ação. O fenômeno da ruptura, gerador da reflexão política em Arendt, trata-se do totalitarismo, responsável pelo obscurecimento do espaço da palavra e da ação e a instalação de uma forma de governo e de dominação baseada no controle ideológico e na violência, fundado na organização burocrática das massas, no terror e no genocídio. Arendt estuda o funcionamento dos regimes nazista e stalinista, mostrando a monstruosa transformação que esses sistemas propõem quanto à definição de “natureza humana”, negando a uma parte da humanidade a dignidade e os direitos decorrentes do reconhecimento de sua condição de homem. Deste modo, a ‘solução’ totalitária para as pessoas consideradas “supérfluas” e ‘sem mundo’ – pessoas que, não tendo uma cidadania reconhecida legalmente, se tornam desprovidas de um lugar no mundo, da condição e dignidade humanas e de todos e quaisquer direitos - foi sua eliminação sumária deste mundo (Francisco, 1998, p. 27-28).

É importante ressaltar que toda a reflexão política de Arendt é fortemente marcada pela sua experiência pessoal, como judia, vivida “*nos tempos sombrios*” do regime totalitário na Alemanha nazista. Neste sentido, a experiência pessoal do totalitarismo fez Arendt pensar a política não apenas como uma construção teórica, mas, sobretudo, como um pensamento que nasce da experiência do acontecimento e deve permanecer ligado a ele (Almeida, 1997). Ao falar, pensar e escrever do lugar de apátrida, Arendt reforça a necessidade de pensar a política a partir da condição daqueles sujeitos que, assim como ela, foram destituídos de um lugar neste mundo e, portanto, não possuem legitimidade para a ação e para o discurso no espaço público e comum a todos os cidadãos (Freitas et al., 2007).

É através da preocupação com o alargamento da atividade de ‘pensar’, que Arendt evoca a política enquanto construção de um espaço da ação e da palavra no qual os cidadãos, na singularidade e pluralidade, votando-se para a reflexão acerca dos assuntos comuns, podem assumir a responsabilidade pelo que ocorre neste mundo. Neste sentido, compreende-se que no pensamento arendtiano, o exercício da cidadania exige que os

sujeitos dirijam a atividade do pensamento para a vida política. Em sua análise sobre o mal na política, Arendt mostra que aquilo que ela denominou como “*banalidade do mal*”, está diretamente relacionado à emergência de “uma compacta massa burocrática de homens perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de pensar, de submeterem os acontecimentos a juízo” (Assy, 2004, p. 34-35). Conforme salienta Lafer (2007, p. 107), Arendt “formulou a tese da banalidade do mal considerando-o um mal de natureza burocrática, que não tem profundidade, mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas que o praticam”. Assim, Arendt elucida que a ausência da capacidade de pensar abre caminho para a banalização da violência na medida em que conforma a existência de “cidadãos” que, incapazes de julgar e inaptos a refletir sobre os eventos, não questionam o significado dos acontecimentos e as conseqüências de seus próprios atos. Deste modo, pensamento e ação no pensamento arendtiano, são inseparáveis. Conforme sintetiza Critelli (2008, p. 74), no pensamento arendtiano a responsabilidade diante do mundo se estabelece mediante a inexorável correspondência entre pensar, agir e autoria da própria vida. Nesta reflexão, a autora rejeita a idéia do uso político da atividade de pensar enquanto prerrogativa apenas do filósofo ou do especialista. Ela sustenta que a atividade do pensamento não deve ser monopólio de uns poucos, devendo ser alargada para o conjunto dos cidadãos. Assim, conforme defende a autora:

O pensar no seu sentido não cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência de si mesmo, não é uma prerrogativa de alguns poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo (Arendt, 2004, p. 255).

A compreensão política de Arendt acerca do pensamento como tarefa de todos coloca em xeque o problema da verdade na política. Conforme observa Critelli (2008, p. 77), Arendt rejeita a noção de verdade absoluta, pois a pensadora sustenta “que a verdadeira realidade do mundo está em poder ser visto por todos nós, de pontos diferentes de percepção. Não há uma só verdade, mas verdades relativas às épocas, lugares, perspectivas em que se formulam e que se sustentam”.

Para autora, a atividade do pensamento, exercitada na companhia dos outros no espaço público, é uma forma de buscar novos significados, num movimento reflexivo que tende a examinar continuamente os acontecimentos, dissolvendo doutrinas e regras aceitas. A tarefa da autora é levar-nos, através do pensamento, a uma ruptura com a irreflexão que

marca o automatismo da vida moderna, repleta de “verdades vazias”. No Prólogo de “A Condição Humana” ela deixa esta sua intenção política muito clara:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma consideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso requer reflexão; e a irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo (2002, p. 13).

Assim, ao nos convidar para “*pensar o que estamos fazendo*”, Arendt estabelece uma ética da ação que traz para o espaço da visibilidade, ou seja, o espaço privilegiado do debate acerca da cidadania, a valorização da responsabilidade compartilhada como-outras na construção, preservação e renovação de um mundo comum. Nesta perspectiva, fica claro que a atividade do pensamento em Arendt não é apenas um exercício solitário, na medida que exige uma consciência da pluralidade, ou seja, um pensamento capaz de se comunicar com essa pluralidade, incorporando na formação de nossas opiniões a diversidade de pontos de vista.

Neste sentido, percebe-se que um dos elementos fundamentais para a compreensão da cidadania segundo o referencial arendtiano é a noção de que a construção do cidadão enquanto membro pleno da esfera política em uma sociedade depende, dentre outras coisas, da capacidade dos indivíduos de assumir a responsabilidade pelos acontecimentos de seu mundo e se posicionar nele. Desta forma, vê-se que, para Arendt, na política é fundamental que se desenvolva uma atitude de cuidado para com o mundo. Nesta perspectiva, Arendt se posiciona contrária à atitude intelectual predominante no mundo moderno, a qual - representada pelo moderno subjetivismo filosófico e pelas tendências psicologistas do pensamento social contemporâneo - é marcada pela alienação do homem em relação ao mundo.

O cuidado com o mundo - que denota uma atitude de “responsabilização” que ultrapassa a postura de indiferença aos assuntos comuns - é, segundo a autora, produto do amor mundi do homem (Arendt, 2002). Assim como observa Duarte (2008, p. 86), o amor mundi denominado por Arendt enquanto responsabilidade pelo mundo, significa que os homens devem “contribuir para que o conjunto de instituições políticas e leis que nos foram legados não seja continuamente transformados, ao sabor das circunstâncias e dos interesses privados de alguns”. Deste modo, a reflexão arentiana nos adverte sobre o risco de

crescente perda de responsabilidade pelo mundo nos nossos tempos, seja no que diz respeito à perda das garantias de sua conservação, seja no que tange a perda das condições para a sua efetiva transformação política.

A política segundo Arendt, designa tudo o que se relaciona à pluralidade humana, o que envolve a compreensão fundamental de que aos homens a vida é dada sob a condição de viverem em conjunto, constituindo-se, simultaneamente em um eu e um nós. Para Arendt, a pluralidade humana é a condição de toda a política e tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença:

[...] se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreenderem-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender. Com simples sinais ou sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (Arendt, 2002, p. 188).

Em síntese, a política para Arendt diz respeito aquele espaço onde é possível o encontro dos homens num sentido de “*estar junto para compartilhar o mundo*”. Neste sentido, a política só se materializa no espaço público, compreendido como espaço do discurso (lexis) e da ação (práxis). O espaço público é visto por Arendt como o espaço privilegiado da política, no qual os homens livres das necessidades da vida podem encontrar seus iguais numa comunidade politicamente organizada, representada, em contraposição ao espaço privado do ocultamento, pela possibilidade de que todos podem ser vistos e ouvidos. Assim, o espaço público é aquele espaço capaz de criar uma realidade compartilhada, na qual cada homem, na sua singularidade e pluralidade pode inserir-se por palavras e ações. No espaço público, conforme o pensamento arendtiano, a palavra compartilhada substitui a violência muda. Arendt elucida que o espaço público é um espaço político por excelência porque a experiência política nunca acontece no isolamento, mas ao contrário, depende da coexistência da “*paradoxal pluralidade de seres singulares*”.

Toda a compreensão da política e do espaço público em Arendt é iluminada pela experiência grega. Em “*A Condição Humana*” ela mostra que a experiência da polis grega é marcada por ser uma forma de organização política na qual, por livre iniciativa, os homens podiam se liberar da esfera privada da família (caracterizada como espaço do ocultamento, das necessidades e das hierarquias) para discutir, no espaço público

(caracterizado como espaço do aparecimento, da liberdade e da relação entre iguais) os assuntos comuns. Em relação à polis, ela considera que:

[...] a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (oikia) e pela família. O surgimento da cidade-estado significa que o homem recebera além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu bios politikos. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência, e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (idion) e que lhe é comum (Arendt, 2002, p. 33)

Deste modo, é por referência a experiência grega que Arendt construirá a definição de esfera privada e esfera pública, mostrando que esta última corresponde à essência da experiência política, que se traduz num artifício especificamente humano, um mundo comum que nos reúne na companhia de outros homens. Para ela o público “*significa, em primeiro lugar, que tudo que vêm a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível*” (Arendt, 2002, p. 59). Assim “*a presença de outros que vêem e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos*” (Arendt, 2002, p. 60). Em contraposição, Arendt define o privado como privação da privatividade que “*reside na ausência de outros; para estes o homem privado não se dá a conhecer, e portanto é como se não existisse*” (Arendt, 2002, p. 68). Assim, a experiência da privatividade corresponde à condição de “*ser destituído de coisas essenciais à vida humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles [...] privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida*” (Arendt, 2002, p. 68). Neste sentido, compreende-se porque Arendt toma a polis grega como essência do “ser e aparecer” da experiência política. Conforme define Almeida (1997), Arendt vê na polis uma referência para iluminar as instituições políticas do mundo como mundo comum.

A experiência grega mostra que a política só é possível no espaço público, espaço do aparecimento, no qual a pluralidade de sujeitos possíveis e existentes tem a possibilidade, por meio de palavras e ações, de revelar a originalidade de sua conduta dando sentido a uma comunidade política criativa e criadora.

Compreende-se, desta forma, que a experiência do aparecimento no espaço público é condição sine qua non do exercício da cidadania. Pois, na medida em que o sujeito não está no espaço público, conseqüentemente é impedido de revelar a sua singularidade e, assim, o mundo não pode tomar conhecimento da sua existência. Ele é privado do

pertencimento à uma comunidade política na qual pode discutir e deliberar sobre os assuntos comuns.

A ação constitui-se como experiência fundamental na construção do espaço público arendtiano, destacando-se de duas outras experiências humanas que, segundo ela, compõem a vida activa: o labor e o trabalho. Segundo a pensadora, apenas a ação é capaz de instaurar o campo da política. O labor, segundo Arendt, corresponde à experiência do animal laborans, que diz respeito à necessidade e concomitante futilidade do processo biológico. O labor mantém a continuidade cíclica da vida, constituindo-se em algo que é consumido pelo próprio metabolismo do homem em sua relação com a natureza. Assim, a atividade do labor está relacionada à manutenção da vida e do consumo.

O trabalho corresponde à experiência do homo faber, que cria coisas extraídas da natureza, dando-lhe um sentido que permanece para além do seu uso imediato, tornando o mundo um espaço de objetos partilhados por uma comunidade de homens, ou seja, algo que tem um significado comum e público.

A ação exige que os homens se liberem das duas outras atividades (labor e trabalho) para integrarem o bios politikos, ou seja, o espaço da vida conjunta onde se instaura a política. Segundo Arendt, a ação corresponde àquela experiência política da revelação do agente da palavra (a revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é) na companhia dos outros e também à capacidade humana de sempre iniciar algo novo.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (Arendt, 2002, p. 190).

Assim, Arendt elucida que a ação é a única experiência humana capaz de interromper o ciclo automático e previsível da vida. Seus efeitos não dizem respeito ao consumo e nem tampouco a produção de objetos sólidos e duráveis. A experiência política da ação é constituída por gestos e palavras sempre autênticos e imprevisíveis, na medida em que ‘é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem’ (Arendt, 2002, p. 190). O caráter imprevisível da ação faz do homem um ser potencialmente criativo capaz de romper com

os processos históricos e estabelecer “o milagre”. Assim como sustenta Arendt (2002, p. 191):

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. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.

Para Arendt, o que sustenta a ação como possibilidade de renovação de realidade é o fenômeno da natalidade. A natalidade enquanto categoria política indica que cada ser humano, além de um novo ser na vida é um ser novo no mundo. Conforme destaca Lafer (1979), ao analisar a obra de Arendt, a natalidade – o nascimento - significa que todos nós iniciamos para o mundo através da ação. É a ação a atividade capaz de quebrar o curso natural da vida e fazer emergir “milagrosamente” a possibilidade de um começo, rompendo com as leis naturais e históricas. Neste sentido, Arendt mostra que a ação enquanto aparecimento no mundo público expressa que o homem sempre traz consigo a promessa de um permanente vir-a-ser. Nesta perspectiva, Arendt elucida que o mundo é um artifício humano construído pela força da ação plural expressa em termos intersubjetivos.

Desta forma, é através do encontro e do debate político na esfera pública onde comparecem diferentes gerações e diferentes opiniões, que o novo pode advir. Neste sentido, o exercício da cidadania exige a instauração da atividade política, mediada pela discussão e trocas de opiniões que possibilite a iniciativa na construção da esperança em torno daqueles assuntos que estão “entre os homens”, donde pode surgir um “milagre”, ou seja, a possibilidade de dar lugar a um novo começo.

Arendt mostra que com a civilização industrial, os artesãos que tinham a dimensão do homo faber, converteram-se em animal laborans, e isso veio a dificultar com o peso da necessidade, a experiência da ação (Lafer, 1979). Neste sentido, no mundo moderno regido pela lógica do trabalho e do consumo, toda e qualquer atividade humana se resume à reprodução do ciclo vital da sociedade e da espécie humana. Conforme observa Duarte (2008, p. 87):

[...] nas modernas sociedades de trabalho e consumo, as barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza vão sendo constantemente derrubadas em nome do ideal da abundância, o qual traz consigo, como consequência, forte instabilidade institucional e a perda do sentido de realidade.

Um dos eixos centrais na compreensão arendtiana sobre a política e o exercício da cidadania é a liberdade e o sentido desta para a vida pública. A liberdade em Arendt diz respeito à liberdade de agir no espaço público. Nesta acepção a liberdade como manifestação da política surge do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora (Arendt, 2005). Neste sentido, Arendt fundamenta seu conceito de liberdade a partir do pensamento antigo relacionado com a polis grega. Nesta perspectiva, a autora entende que a liberdade somente pode ser vivida no espaço público na companhia dos outros e exige a liberação da necessidade biológica do animal laborans (Lafer, 1979). Arendt rompe com a concepção da tradição filosófica de liberdade como diálogo do eu consigo mesmo. Sobre esta concepção ela argumenta:

[...] A despeito das grandes influências de uma liberdade interior e apolítica sobre a tradição do pensamento, parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundana e tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos (Arendt, 2005, p. 149).

A compreensão da liberdade em Arendt também não se confunde com a chamada liberdade moderna restrita a uma esfera privada de ação individual. Neste sentido, assim como observa Duarte (2002, p.61-62), Arendt recusa as correntes políticas liberais, na medida em que elas concebem as relações entre política e liberdade a partir da concepção de que quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade. Tal liberdade moderna não se relaciona à revelação do agente político no espaço público, mas resume-se ao crescimento e desenvolvimento econômico privado. Assim, a crítica de Arendt recai sobre a tendência das sociedades liberais em transformar a política em mera administração burocrática das necessidades, fazendo do espaço público um mercado de trocas econômicas destinadas à manutenção das necessidades vitais da sociedade (Duarte, 2002). Segundo Arendt, nas sociedades liberais caracterizadas como sociedades de massa, prevalecem os interesses privados e perde-se de vista o interesse pelo mundo comum, pois os cidadãos já não têm mais nada que possa relacioná-los (Arendt, 2005). Arendt mostra que uma das manifestações mais claras da crise do mundo moderno é a destruição da esfera pública com a ascensão da sociedade de massa, onde todos os investimentos dos indivíduos voltam-se para o seu 'eu' e, em consequência, perde-se o

“*senso comum*” capaz de construir significados compartilhados por uma comunidade. Neste contexto, na esfera da vida pública o que os homens têm em comum não é um mundo de significações, ações e palavras compartilhadas, mas a gestão de seus interesses privados. Assim, a sociedade de massa provocou a desarticulação da vida política, na medida em que, em nome da produção e do consumo, desfez a dimensão da vida pública representada pelo compartilhar de palavras e ações e construção de projetos em conjunto. Estabelece-se, deste modo, o desinteresse pela política, ou seja, a alienação do homem em relação ao mundo. Na sociedade de massa os sujeitos deixam de exercitar a cidadania enquanto capacidade de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Perde-se, assim, a confiança no outro e a capacidade de agir com ele no espaço público. Essa “perda do mundo comum” no mundo moderno como privação de relações objetivas com os outros e de uma realidade garantida pela convivência plural tem como expressão significativa o fenômeno da solidão.

Arendt vê na liberdade da ação dos homens no espaço público a possibilidade de expansão do “*direito a ter direito*”. Ela concebe o “*direito a ter direito*” como princípio do reconhecimento do pertencimento dos sujeitos a uma comunidade politicamente organizada. Para ela, a igualdade enquanto princípio de justiça é produto da política, assim como ressalta “*não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força de nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais*” (Arendt, 1989, p. 200). Conforme analisa Almeida (1997, p. 70), a igualdade para Arendt, se expressa em termos de igualdade de condições políticas e só existe quando há possibilidade de acesso igual ao espaço público e que, a lei, idêntica para cada um, autoriza igual participação no poder. É importante ressaltar que Arendt não concebe o poder como coerção, e sim como “*agir conjunto*”. Para ela o “*agir conjunto*” é o fundamento que confere autoridade ao poder.

Em sua obra “*Sobre a Violência*” (1994), Arendt diferencia o poder da força e, também, da violência. Assim como sintetiza Lafer (1979, p. 35), ela define a força como a energia que se desprende de movimentos físicos e sociais. Já a violência ela caracteriza pelo seu caráter instrumental, multiplicador da potência individual. O poder é para Arendt uma relação que leva a formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção do acordo. Nesta perspectiva, tal como observa Ricoeur (1995, p. 18), o poder em Arendt “procede do agir em comum. Ora, a ação em comum só existe

enquanto seus autores a mantêm. O poder existe quando os homens agem juntos; ele desaparece a partir do momento em que eles se dispersam”. Desta forma, compreende-se que o poder enquanto elemento fundamental na construção da cidadania é expresso na capacidade do agir pluralmente, em conjunto, na conquista de um espaço onde seja possível discutir e deliberar sobre os assuntos comuns. Compreende-se também que a geração deste poder arendtiano, enquanto luta pelo direito à cidadania, só é possível se for recuperada a “confiança no outro” e instaurada a estrutura de comunicação e interação capaz de interligar as pessoas para dialogar sobre os “negócios do mundo”.

A geração do poder em Arendt enquanto construção do espaço público recupera e revaloriza a palavra como diálogo plural. Nessa reflexão, a autora concebe a cidadania numa perspectiva dialógica.

O diálogo (diferente das conversações íntimas nas quais almas individuais falam de si mesmas)... se preocupa com o mundo comum que permanece inumano num sentido muito literal, enquanto os homens não fazem dele um objeto permanente de debate. Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas somente quando se tornou objeto de diálogo. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discutí-las com nossos companheiros (Arendt, 1987, p. 31).

Neste sentido, é a partir do diálogo plural no espaço do aparecimento que os assuntos da “polis” são tomado como sentido de construção de um mundo comum. Aqui o “ser e o aparecer” que formam uma única dimensão da política, ganham sentido na concretude do diálogo plural. Assim, a possibilidade de afirmação do espaço público como público comum tem estreita relação com a abertura dos homens ao diálogo. É pela comunicação que os sujeitos podem revelar a sua singularidade, conferindo sentido a ação no espaço público. Não se pode esquecer que, para Arendt, a ação só ganha sentido político na revelação do “Quem és?” no espaço do aparecimento. Conforme ela nos adverte [...] *“Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo o autor das palavras”* (Arendt, 2002, p. 191). Nesta ótica, fica claro que para Arendt o que confere sentido à experiência do homem como ser político é a palavra em ação como capacidade de agir em conjunto com os outros. O diálogo coloca-se nessa experiência como possibilidade de conferir reciprocidade ao discurso dos atores políticos. Noutras palavras, ao mesmo tempo em que o sujeito revela o seu discurso este é capaz de acolher o discurso dos outros, e vice-versa.

A estrutura dialógica do pensamento arendtiano é marcada pela valorização da palavra capaz de gerar, pela liberdade de comunicação, a revelação dos agentes no espaço público e, ao mesmo tempo, uni-los numa estrutura de geração de poder, onde o nós do “*agir em conjunto*”, do “*agir pluralmente*”, se manifesta como possibilidade de sempre ‘iniciar algo novo’. É por meio da palavra compartilhada no espaço público que os homens podem revelar ‘quem são’, na sua singularidade, ao mesmo tempo em que se unem, através do *espaço-entre*, à pluralidade de sujeitos possíveis na construção de projetos em comum. Neste sentido, é a livre manifestação da palavra, que ganha visibilidade no encontro entre os homens no mundo público para discutir os assuntos comuns, que o exercício da cidadania ganha sentido no pensamento arendtiano. Ao valorizar o diálogo como essência da política, Arendt nos coloca um grande desafio ético: o restabelecimento da confiança na palavra daqueles que compartilham conosco o mundo. Trata-se de restaurar, pela relação dialógica autêntica no espaço público, a capacidade de agir-com-os-outros para a conservação e renovação do mundo. Esta tarefa política encontra sérios limites no mundo de hoje, cada vez mais caracterizado pelo anonimato de sujeitos consumidores em detrimento de um mundo no qual as ‘vozes plurais’ podem coexistir num face a face. Contudo, o milagre que advém do caráter imprevisível da ação dos homens, expresso na capacidade destes para “*ser início*”, assegura a esperança na transformação do espaço pré-fabricado para a produção e o consumo em um espaço de encontro autêntico entre cidadãos que conferem sentido as palavras dialogadas. A compreensão arendtiana acerca da política, cujo eixo central é a idéia de começo, mostra que os homens são capazes de reinventar o mundo, desde que exista entre eles um espaço público.

Desta forma, vê-se que a preocupação de Arendt com a política diz respeito à necessidade de os sujeitos exercitarem a cidadania em um mundo comum, através do diálogo livre sobre os problemas da ‘polis’. Nesse encontro público e democrático os sujeitos se revelam mutuamente, através da palavra e da ação, mostrando sua identidade, suas habilidades e suas capacidades. Deve-se ressaltar que o espaço público conforme compreendido por Arendt não se restringe às instituições oficiais, podendo ser construído onde quer que os sujeitos desejem se reunir para dialogar sobre a preservação e a renovação do mundo comum.

Nesse contexto, é relevante ‘a grande capacidade humana de começar algo novo’ – a liberdade de ação -, enquanto condição da pessoa humana como um ‘valor fonte’ (Lafer, 2003: 15). Assim como ‘a liberdade como realidade política’, ou seja, o espaço de possibilidade de ‘movimento entre os homens’ (Arendt, 1989: 525) em um espaço público, onde os cidadãos plurais se expressam livremente.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Maria Helena Tenório de. **O espaço público em Hannah Arendt. Uma visão normativa da política.** São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana.** Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2002.

_____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **As Origens do Totalitarismo.** Rio de Janeiro: Documentário, 1989.

_____. **Homens em tempos sombrios.** São Paulo: Companhia das letras, 1987.

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

ASSY, Bethânia. Faces privadas em espaços públicos. Por uma ética da responsabilidade.

In: ARENDT, H. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CORREIA, Adriano (et al). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2002.

CRITELLI, Dulce. O ofício de pensar. In: **Revista Educação. Hannah Arendt pensa a educação.** Edição 4. São Paulo: Ed. Segmento, 2008.

DUARTE, André. Educação: entre a tradição e a ruptura. O ofício de pensar. In: **Revista Educação. Hannah Arendt pensa a educação. Edição 4.** São Paulo: Ed. Segmento, 2008.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In:

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. In: **Revista Educação. Hannah Arendt pensa a educação. Edição 4.** São Paulo: Ed. Segmento, 2008.

FREITAS, Bruno et al. Iniciando um diálogo com o Pensamento Arendtiano: reflexões sobre a ação política no espaço público. In: **O Social em Questão. Volume 16**, ano X, segundo semestre de 2006/ 2007.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. Hannah Arendt e Norberto Bobbio: convergências afinidades, diferenças. In: **Humanidades. Dossiê A vida como amor mundi: Hannah Arendt, entre a filosofia e a política.** Brasília: Ed. UNB, julho de 2007.

RICOEUR, Paul. Leituras 1. **Em torno ao político.** São Paulo: Edições Loyola, 1995.