

HANNAH ARENDT CRÍTICA DA MODERNIDADE E DO LIBERALISMO

Aline Soares Pereira de Menezes¹

RESUMO: Um retorno da liberdade à política é a proposta oferecida por Hannah Arendt frente aos escombros oriundos de um mundo em crise. Ela identifica na modernidade as condições expressivas de tal crise e é a essas condições que a proposta arendtiana se reporta. É a “pensadora da crise e de um novo início”, definição do professor Eduardo Jardim e título de uma de suas obras. Posicionando-se de forma crítica à teoria liberal, Hannah Arendt busca compreender de que forma a modernidade afastou os conceitos de liberdade e política, ao entender a liberdade como um direito subjetivo, não como o produto de uma ação plural e pública efetivada dentro de uma comunidade política.

Palavras-chave: Liberdade, modernidade, liberalismo, política, pluralidade, individualismo.

ABSTRACT: A return of freedom to politics is the proposal offered by Hannah Arendt in front to wreckages of a world on a crisis. She identifies in modernity the conditions that made possible the advent of this crisis. She is the “philosopher of the crisis and of a new beginning”, as in the title of the work of professor Eduardo Jardim. Positioning itself as a critique of liberal theory, Hannah Arendt tries to understand how modernity departed the concepts of freedom and politics when it conceived freedom as a subjective right, not as the product of a pluralistic and effective public action within a political community.

Keywords: Freedom, modernity, liberalism, politics, plurality, individualism.

1. INTRODUÇÃO

O conceito de liberdade arendtiano é peculiar ao propor um novo início – efetivado através de um retorno a condições próprias da Antiguidade clássica. O caminho percorrido pela autora constitui-se como uma alternativa ao conceito de liberdade próprio da modernidade, se contrapondo, especialmente, ao conceito liberal de liberdade.

¹ Mestranda em Filosofia PucPR. Bolsista Capes. Orientador: Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos

O que Arendt encontra na Antiguidade que ela considera ausente no conceito de liberdade moderno? Em que esta liberdade dos antigos difere da liberdade tal como a conceituamos hoje? Para Constant, a liberdade dos antigos

(...) consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo (CONSTANT, 1985, p. 1).

84 Esta submissão à autoridade do todo implica, para Constant, em uma anulação do indivíduo. O que não é verdadeiro para Arendt, na medida em que, para ela, a liberdade implica, necessariamente, em uma condição de pluralidade: o indivíduo submete-se voluntariamente ao resultado da deliberação do todo, pois o consenso é oriundo de uma discussão onde todos os homens são iguais. A formação de um consenso não se constitui, desta forma, como uma forma de anulação do indivíduo, à medida que o homem só se expressa de forma singular na presença de outros homens e na distinção que estes outros homens conferem a ele. Diferentemente do conceito moderno de liberdade, a liberdade arendtiana é um conceito político, à medida que efetiva-se na pluralidade e na aparência, pois só é livre quem se constitui como livre perante os demais.

Desta efetivação da liberdade na aparência, na esfera pública, é que surge a grande crítica de Hannah Arendt ao conceito de liberdade próprio da modernidade. Amparada nos modernos filósofos ocidentais, a liberdade dissociou-se da política, quando “os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maioria” e entronizaram-na em si mesmos, “na forma de um diálogo interior, que desde Sócrates denominamos de pensamento” (ARENDDT, 2009a, p. 204). Este processo de interiorização, de consciência de si mesmo teve continuidade com o Cristianismo que, ao associar a liberdade com o livre arbítrio, tornou estas duas noções quase sinônimas. As teorias da modernidade só consolidaram esta separação, ao conceituarem a liberdade como um direito do indivíduo exercido nos limites de sua privacidade.

Para Arendt, liberdade, livre arbítrio e vontade não são sinônimos. Isso porque a liberdade é, para ela, um atributo da ação e não da interioridade. Ao relacionar-se à ação, a liberdade não pode ser pensada como uma condição

inerente ao homem, mas sim como algo que necessita de um movimento para aparecer e este movimento constitui-se pelo relacionamento com outros, pela pluralidade e por um espaço onde o exercício desse relacionamento seja viável para se manifestar, para existir. Dana Villa descreve esse caminho de Arendt como “priorização da política”. Isto significa que a liberdade só tem sentido quando é manifesta em um espaço público onde coexistam “discurso, persuasão e troca de opiniões” (VILLA, 2008, p. 96).

O retorno às experiências políticas da Antiguidade é necessário para que Arendt situe o seu conceito de liberdade dentro de uma vivência onde o exercício da política era uma condição inerente à cidadania. Arendt não encontra este espaço fora da Antiguidade clássica, pois somente neste período “a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania” (ARENDR, 2009a, p. 205). Por isso, não havia espaço para uma reflexão filosófica da liberdade, pois ela dizia respeito a um conceito político, vivenciado na ação². Não havia razão para um grego conceituar a liberdade: ela era uma experiência política do cidadão, não algo a ser pensado dentro da Filosofia³.

2. UMA CRÍTICA À MODERNIDADE

Para Arendt, a modernidade é marcada por uma aparente incompatibilidade entre liberdade e política. A tradição filosófica e as experiências políticas vivenciadas a partir do século XVII reforçaram a ideia que a liberdade encontra-se

2 “Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo e depois de Agostinho.” (ARENDR, 2009a, p. 191)

3 Reale também enfatiza esta distinção. Para ele, Atenas foi, ao mesmo tempo “a capital da filosofia grega” e “a capital da liberdade grega” (REALE, 1990, p. 21). Para Reale, o conceito de liberdade grego, dentro da esfera da polis, deve ser entendido através do conceito socrático de autodomínio (*enkráteia*), o “domínio da sua racionalidade sobre a sua própria animalidade”. Isto, porque, para Sócrates, “o verdadeiro homem livre é aquele que sabe dominar os seus instintos, o verdadeiro homem escravo é aquele que, não sabendo dominar os seus instintos, torna-se vítima deles” (REALE, 1990, p. 91). Se a liberdade, para Sócrates, significava dominar os seus instintos, para Reale este domínio dos instintos estava ligado, ainda, ao conceito de autarquia - um autogoverno, um autodomínio que permitia aos homens viverem de forma realmente livre, guiados somente por seus instintos e desejos. Somente encontrariam a felicidade (*eudaimonia*) os homens que fossem capazes de serem virtuosos e serem seus próprios artífices - dominando a si próprios.

no espaço privado. O axioma liberal “quanto menos política, mais liberdade” (ARENDDT, 2009a, p. 195) é o símbolo destes tempos, onde os homens recolhem-se aos espaços privados e buscam a liberdade dentro de si mesmos. É a liberdade da vontade, oriunda do exercício do livre arbítrio.

A modernidade é caracterizada, então, por um processo de afastamento da política, através da transformação do espaço público de convivência e diálogo em um espaço de trocas. Arendt afirma que “toda a idade moderna separou liberdade de política” (ARENDDT, 2009a, p. 197). Neste cenário, o diálogo e a persuasão não têm mais a necessidade de serem empregados, pois os homens só estabelecem relações de troca, não de partilha. O Estado ganha força ao afastar os cidadãos da política. A solidão do indivíduo, tão cara ao liberalismo, atomiza o homem. E esse processo é criticado de forma veemente por Arendt, que vê nas teorias marxistas e liberais a razão desse esquecimento da política.

Além disso, a modernidade representa uma ruptura com a tradição onde a política deixa de identificar-se com a interação para pautar-se pela satisfação de uma necessidade de segurança (ARENDDT, 2009a, p. 196). Desta forma, o homem vê na política uma instituição – o Estado – capaz de manter a segurança e a paz entre todos os homens. A política deixa de ser uma ação entre homens para se transformar na expressão maior de uma instituição capaz de congregar a todos e manter, pela lei, a harmonia no espaço em comum, partilhado pelos homens não através da palavra, mas através da troca. O indivíduo moderno é representado pelo Estado – detentor único e supremo da política – e, em troca de uma pretensa segurança, delega a este ente a sua liberdade, a sua capacidade de formar um mundo comum espontâneo – não burocratizado⁴.

A busca pela segurança termina por submeter o indivíduo à autoridade de um ente despersonalizado – o Estado. Esta adesão à burocracia é resultante de um acordo de indivíduos livres que desejam estabelecer os vínculos de uma convivência pacífica entre si e que, em nome da manutenção da paz, renunciam à sua autonomia e a sua soberania em troca de um espaço artificial para o exercício dos seus direitos. O Estado de direito – regulado pelas leis – defende o indivíduo dos abusos de poder e da arbitrariedade que os caracterizam, empregando mecanismos constitucionais à garantia das liberdades individuais. O Estado regula as relações entre os indivíduos – que são preservados da coação no seu fazer ou não fazer desde que esta escolha não contrarie a norma legal vigente.

4 Assim define Constant: “O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios.” (CONSTANT, 1985, p. 7)

É a liberdade negativa, uma liberdade em relação ao Estado, uma liberdade solitária em relação à política.

Ao indivíduo liberto da política é conferida a cidadania. É, não uma conquista, mas um *status* jurídico no qual o indivíduo, membro do Estado-Nação, tem garantidos, através da lei, o exercício de direitos e da sua liberdade perante os demais. O *laissez faire* estatal preserva o indivíduo, ao mesmo tempo em que o isola dos demais constituintes do espaço político. Trata-se, aqui, da aniquilação de uma experiência de vida em comum, da perda de um mundo de ação e discurso em favor de um mundo de introspecção e solitude, caracterizado pela alienação em relação à política e aos demais.

A evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna, desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia foi uma preocupação exclusiva com o si-mesmo, enquanto distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, a experiências entre o homem e ele mesmo (ARENDT, 2010a, p. 316).

Ao abordar a constituição da modernidade enquanto um processo político, Arendt percorre, na análise de D'Entrèves (1994, pp. 22 e ss.), dois estágios: 1. A alienação do mundo (ou desencantamento, se utilizarmos a terminologia weberiana)⁵, que consiste no processo de expropriação e acúmulo que acaba por desparticularizar os homens, ao eliminar suas especificidades culturais, em favor de uma expansão territorial e econômica, que Hannah classifica como uma “perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo” (ARENDT, 2010a, p. 320); 2. A alienação da Terra: neste segundo aspecto, sob o domínio da tecnologia, o homem não precisa mais confinar-se à Terra. Para este homem, o espaço é possível, é conquistável, não é mais seu limite.

5 Tal processo, traduzido como desencantamento do mundo, perda de sentido ou desmagificação do mundo (PIERUCCI, 2004) descrito por Weber, significa, na perspectiva arendtiana, a introspecção dos homens que, imersos em suas próprias necessidades, alargam os limites do Estado e da atuação das leis, para se desligarem das relações constituídas comunitariamente. Neste processo de alienação, a comunidade da nação é substituída pela humanidade da Terra, enquanto a família é substituída pela sociedade, conduzida pelo Estado. Assim, o eclipse do mundo comum prenuncia a ascensão do homem massificado, conduzido pelo Estado.

As ciências modernas libertam o homem da sua finitude, à medida que oferecem respostas às questões tidas antes por insolúveis. É a vitória do mundo artificial, do mundo onde, nas palavras de Arendt, o homem adentra a um espaço tido por “prerrogativa exclusiva da ação divina” (ARENDR, 2010a, p. 334), propiciado pela modernidade que, “com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo”. (ARENDR, 2009a, p. 125)

Esta perda tangível de um espaço privado no mundo é oriunda de um processo que Habermas, citando Weber, define como “racionalismo ocidental”: um processo conduzido pelo aparato burocrata do Estado e pela ascensão do capitalismo que teve, como resultado, uma dissolução das formas de vida tradicionais que, abrangendo o cotidiano, instaurou uma realidade dissociada da espontaneidade.

O homem dissociado da espontaneidade, destituído de seus laços de comunidade pelo isolamento que a condição de indivíduo lhe oferece, só estabelece relações com o Estado – a política é só um meio para reforçar o isolamento do indivíduo – que não precisa mais “viver junto com os outros”, mas sim, manter-se seguro, proteger-se dos demais e preservar suas garantias fundamentais de existência.

O indivíduo, preservado do falar, mantém-se isolado, pelo Estado, através de uma “universalização das normas de ação e uma generalização dos valores” (HABERMAS, 2000, p. 4). Este, liberto das condições que o faziam ansiar à formação de um mundo comum, “que a um tempo os relacione e separe” vivencia “uma situação desesperadamente solitária”, ou a compressão em uma massa, que, nada mais é, para Arendt, do que a vida em uma sociedade organizada que, “automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (ARENDR, 2009a, p. 126).

A perda de um mundo comum abre caminho para modificações nas relações entre os indivíduos que, voltados para si mesmos, como produtos de um mundo desencantado e secularizado, exaltam a sua própria solidão dentro de uma perspectiva utilitarista. Em uma sociedade voltada para o progresso e para as inovações tecnológicas – que, ao privilegiarem os indivíduos, aniquilam a necessidade de manutenção de um mundo comum. A perda de um sentido para o mundo gera consequências nefastas, tais como o totalitarismo⁶.

6 O totalitarismo é a destruição, *par excellence*, da condição humana. Para Arendt, o processo

O liberalismo pode ser compreendido como um produto deste processo de aniquilação de um mundo comum. Tendo como ponto de partida a ênfase na liberdade individual, disseminou a tese de que a finalidade da vida em sociedade não consiste mais em usufruir de cidadania em uma dimensão pública, mas na convivência privada dos sujeitos e na diversidade das suas concepções de bem. Dentro dessa perspectiva, há uma proteção jurídica da liberdade e uma ênfase na liberdade individual, que é concebida como um direito subjetivo, determinando um novo meio de compreensão da comunidade política.

A concepção individualista toma como ponto de partida a irredutível auto-identidade cognitiva, psicológica e jurídica de pessoas que possuem, individualmente, direitos subjetivos, sobretudo a liberdade, como atributos próprios da condição humana, independentemente de qualquer vínculo social ou comunitário, e que têm primazia em relação à sociedade, resultando em um indivíduo atomizado moral e politicamente.

Ao indivíduo são conferidos direitos e liberdades que devem ser preservados para todos de forma igualitária. O Estado, por sua vez, deve procurar garantir a todos os seus membros, através da administração das leis e dos recursos públicos, a liberdade individual de expressar, da forma que melhor lhes aprouver, a pluralidade, a diversidade, bem como o direito à propriedade privada de bens e a preservação dos contratos – que devem ser pactuados sem a interferência do poder estatal. Ao Estado cabe gerenciar, não interferir nas concepções morais, religiosas ou econômicas que regem a vida dos indivíduos. Este processo tem como consequência, a “despolitização” da sociedade e dos conflitos sociais” (RAMOS, 2010, p. 274), à medida que a política pertence ao Estado e as demais instâncias de atuação e convivência devem ser mediadas pelas leis da não interferência e pertencem aos particulares (liberdade negativa).

A participação política dos indivíduos no escopo das condições oferecidas pelo liberalismo restringe-se à escolha de representantes. Quem delega a representação, delega, também, a sua capacidade de comunicação e discurso. Dentro do liberalismo, a esfera pública de discurso e ação concebida por Hannah Arendt é relegada à esfera dos parlamentos, nos quais, “agentes (políticos

de formação de um domínio total é dividido em três fases: a aniquilação da pessoa humana, a morte da moralidade e, por fim, a destruição da individualidade – sendo que esta última característica implica em “destruir a espontaneidade, a capacidade do homem em iniciar algo novo com seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base da reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte”. (ARENDR, 1989, p. 506)

‘profissionais’)” agem “em troca da estabilidade social para realizar o desenvolvimento dos interesses privados dos cidadãos” (RAMOS, 2010, p. 274).

A delegação da fala, a privatização da política e a liberdade como um direito contrastam, para Arendt, com a liberdade dos antigos, nas quais o homem visava, pela participação política, à construção de um mundo comum de ação e discurso. A política é um instrumento para a preservação dos direitos individuais, não para a realização do bem comum. A cidadania, nesta perspectiva, é entendida como a capacidade de ter direitos – é garantida a todos, portanto – não como a capacidade de agir politicamente para a realização de ideais cívicos. A modernidade e o liberalismo, como sua teoria condutora, rejeitam estas concepções de ação oriundas dos antigos e estabelecem novas formas de vida baseadas na satisfação dos desejos e das necessidades privadas. A mudança de paradigma é visível: a liberdade está no “eu”, não no “nós” – é a autorreferencialidade do indivíduo que determina o que é bom e o que é desejável para si mesmo, sem a inter-relação com os demais.

A autorreferencialidade do indivíduo faz com que a liberdade, dentro desse contexto, relacione-se à política como um fenômeno da vontade e do livre-arbítrio. Essa identificação da liberdade com a vontade não é bem acolhida por Arendt que vê nesta situação um desvio da concepção original de liberdade, onde, “a condição pública da cidadania é capitulada em favor de uma individualidade que luta contra a sociedade, para se defender contra as ameaças de invasão da privacidade da liberdade” (RAMOS, 2010, p. 278)⁷.

A liberdade como um direito deixa de ser um atributo da política para ser um atributo do indivíduo, presente desde o nascimento. O liberalismo adapta o “homem nasceu livre”⁸ de Rousseau para uma liberdade dentro de um sistema social elaborado, onde ela é assegurada por um arcabouço estatal e um aparato burocratizado. Dentro da perspectiva liberal, este arcabouço institucional é comumente constituído por uma democracia, tida como o regime ideal para o exercício da liberdade.

7 “Destá forma, o sentido da cidadania passa, então, a ser apreciado como instrumento para a realização de direitos, sobretudo as liberdades fundamentais, pois não vincula nenhum bem político ao seu estatuto conceitual” (RAMOS, 2010, p. 270)

8 Primeira frase do Contrato Social. “O homem nasceu livre, e em toda parte se encontra sob ferros” (ROUSSEAU, 1978, p. 5).

3. O LIBERALISMO E A PRIMAZIA DO INDIVÍDUO

O liberalismo⁹ caracteriza-se não apenas pela defesa radical do indivíduo, mas também como uma ode à independência deste em todos os sentidos possíveis. O indivíduo, de modo a preservar a sua liberdade, deve relacionar-se com o Estado – único garantidor da sua independência. Esta independência tem como resultado, dentro da doutrina liberal, a criação de uma esfera de ação do indivíduo não sujeita ao controle estatal: dentro do liberalismo, o Estado é limitado “tanto com respeito aos seus poderes quanto as suas funções” (BOBBIO, 2005, p. 17), à medida que a não interferência é o que caracteriza a sua relação com os comandados¹⁰.

“Sem individualismo não há liberalismo” (BOBBIO, 2005, p. 16). Lebrun vai além e descreve o liberalismo não somente como o sistema político no qual há a primazia do indivíduo sobre a sociedade, mas onde também há a ênfase no crescimento das forças produtivas, necessárias à manutenção do Estado¹¹.

Em uma leitura do 2º Tratado do Governo Civil de Locke, Lebrun destaca que a importância dada ao crescimento das forças produtivas é resultante da necessidade do homem em modificar a Natureza, modificação esta que se dá, primordialmente, pela produção – Deus criou a Natureza, mas a civilização, no entendimento de Lebrun, é produto da apropriação do homem sobre a Natureza bruta:

Se o gesto específico do homem consiste em “tirar um objeto do estado no qual a Natureza o colocou”, se o ato propriamente humano é a produção, segue-se que a autopropriedade originária, atribuída ao homem por axioma, é automaticamente transferível a cada ato de produção e a cada produto elaborado por um indivíduo humano. (LEBRUN, 1983, p. 44).

9 “O verbete ‘liberalismo’, do Dictionnaire Philosophique, de Lalande, propões dois sentidos: 1º) filosofia que preconiza a independência do judiciário e do legislativo em relação ao executivo e dá prioridade à liberdade individual; 2º) filosofia que proíbe o intervencionismo do Estado na vida econômica” (LEBRUN, 1983, p. 43)

10 Esta limitação do Estado ocorre em um primeiro momento. Com a destruição das instâncias mediadoras, o Estado assume o papel de mediador dos conflitos e de ponto convergente de interesses. Ele integra os conflitos inter-individuais, fomentando-os, para aumentar o seu poder de mediação.

11 “Pois não é tanto a primazia concedida ao indivíduo que caracteriza o liberalismo, mas a atenção que é dada ao crescimento das forças produtivas e à importância do capital humano (força de trabalho e espírito de indústria)”. (LEBRUN, 1983, p. 44).

A identificação entre propriedade e civilização é a base do credo liberal no qual o homem, senhor de si mesmo, reivindica condições para exercer o seu autodomínio sem a intervenção do Estado ou de quaisquer outros pares. Desta forma, o Estado assume um papel regulador da atividade econômica e detentor da atividade política. A representatividade é, neste cenário, o caminho natural da política, à medida que permite ao indivíduo que se concentre em suas atividades privadas e ao Estado que se legitime como o executor do bem comum, da vontade da maioria que é por ele representada. Além das características citadas anteriormente, o liberalismo ainda é constituído por outras defesas importantes: o igualitarismo de direitos, a não-intervenção estatal nas relações econômicas e privadas, a necessidade de um Estado limitado e a concepção de cidadania como intitulação de direitos políticos.

A liberdade para os liberais, pela ênfase na subjetividade autorreferente, posiciona-se de forma apolítica, opostamente ao conceito formulado por Hannah Arendt: a conceituação da liberdade como uma ação política e concertada entre os homens. Ela faz da sua concepção de liberdade uma crítica ao liberalismo e à modernidade: ela empreende a defesa de uma liberdade não-liberal, marcada pela pluralidade em detrimento da subjetividade.

Os liberais defendem, ainda, a plenitude da liberdade de expressão, pensamento, opinião baseada na igualdade civil, derivada da proteção aos direitos individuais. Os cidadãos se constituem, desta forma, como indivíduos autônomos para os quais, com base nas formulações de Locke, deve ser garantida a propriedade privada e a não intervenção estatal nas relações econômicas que visem expressar este direito. Ao Estado cabe garantir a segurança que confira estabilidade aos contratos celebrados entre os indivíduos. Desta forma, ele deve servir aos cidadãos, não controlá-los.

3.1 Dois conceitos de liberdade

Em seu ensaio intitulado “Liberdade”, Berlin retoma as origens clássicas do conceito de liberdade de forma a entender como o conceito se formulou e como foi apropriado pela modernidade. Ele parte de uma análise da política vivenciada na polis grega, retoma a diferenciação entre liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos conforme formulado por Constant e conclui que, na modernidade, a liberdade passou a ser vista de duas formas diferentes: de forma orgânica, onde os direitos humanos são entendidos como inerentes à pluralidade humana e de forma liberal, onde a idéia de liberdade passa, necessariamente, pela idéia de privacidade e independência.

Para enfatizar a constituição liberal do conceito de liberdade, Isaiah Berlin elaborou uma distinção entre os conceitos de liberdade positiva e negativa: enquanto a liberdade positiva é caracterizada pela capacidade de realização de uma ação autônoma, a liberdade negativa implica, necessariamente, na ausência de restrições ou interferências de quaisquer espécies. Para realizar esta diferenciação, Berlin parte de duas perguntas: 1. Qual é a área em que o sujeito - uma pessoa ou grupo de pessoas - é capaz de fazer ou ser algo sem a interferência de outras pessoas? (sentido negativo de liberdade) e 2. Quem é a fonte de controle ou interferência para determinar que um sujeito faça uma coisa ao invés de outra? (sentido positivo de liberdade). Desta diferenciação entre o fazer ou ser sem interferências e o fazer ou ser sem estar sob o jugo de outrem é que se dicotomiza a liberdade para Berlin.

Berlin inicia o ensaio “Dois conceitos de liberdade” enfatizando a necessidade da discórdia para o fazer filosófico. Retomando o poeta alemão Heine, ele afirma: “os conceitos filosóficos nutridos na quietude do escritório de um professor podem destruir uma civilização” (BERLIN, 2002, p. 227). Os filósofos, os professores e aqueles que almejam o fazer político não devem ficar alheios ao poder das idéias, pois

Exigir uma unidade de método na filosofia e rejeitar tudo o que o método não possibilita tratar com sucesso - é apenas permitir-se ficar à mercê de crenças políticas primitivas e não criticadas. Só um materialismo muito vulgar nega o poder das idéias e afirma que os ideais são meros interesses materiais disfarçados. (BERLIN, 2002, p. 228.)

É contra este materialismo que Berlin se posiciona, contra a falta da “discórdia” que confere fecundidade ao pensamento. O conceito de liberdade formulado pelo autor ultrapassa, para ele, o conceito de liberdade oriundo da “culpa” liberal: “liberdade é liberdade, não é igualdade, equidade, justiça, cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila” (BERLIN, 2002, p. 232). Ele afirma que para evitar que a liberdade seja mal entendida ou se torne algo que não é verdadeiramente, não se deve confundir a incapacidade de fazer algo com a falta de liberdade política, pois a coação que restringe uma condição de liberdade deve ser intencional e deliberada.

Passando por Locke, Smith, Mill, Constant e Tocqueville, Berlin discorre sobre os limites da liberdade individual e sobre as relações de contestação à autoridade que esta busca pelo ideal da liberdade plena implica. Qual o limite implicado entre o respeito à autoridade e a rendição do indivíduo? Para o

autor, todos os pensadores listados acima incorreram num erro comum aos pensadores liberais: o de reduzir a função do Estado à vigilância das relações entre os indivíduos, estabelecendo leis que sirvam somente para delimitar os limites do exercício da liberdade individual e regular, pela força, o respeito dos indivíduos uns aos outros (BERLIN, 2002, p. 267).

Para Berlin, o Estado é a materialização de “um projeto construído segundo as leis racionais do legislador sábio” (BERLIN, 2002, p. 252), ou seja, é ele próprio a expressão da racionalidade, da vontade suprema dos indivíduos que entregam todas as partes de sua vida à sociedade. Esta intervenção não é, portanto, problemática, à medida que é resultante de um processo de educação desenvolvido com o objetivo de combater a irracionalidade, pois

“aqueles que possuem a compreensão mais elevada de seu tempo e povo” – podem racionalizar a sessão irracional da sociedade. Assim Hegel, Bradley, Bosanquet freqüentemente nos asseguraram -, obedecendo ao homem racional, obedecemos a nós próprios: não realmente como somos, mergulhados em nossa ignorância e nossas paixões, criaturas fracas atormentadas por doenças que necessitam de alguém que as cure, pupilos que requerem um guardião, mas como poderíamos ser se fôssemos racionais. (BERLIN, 2002, p. 253.)

Este entendimento permite que a um déspota se utilize da primazia do indivíduo racional sobre os demais de forma tirânica, à medida que permite que ele comande – e intervenha nas escolhas dos demais – de forma a ele mesmo exercer o seu direito de liberdade plena. Desta forma, o Estado se afastaria dos ideais democráticos, à medida que encorajaria “as desigualdades mais loucas, pouco se importando com a ordem, a virtude ou o conhecimento” (BERLIN, 2002, p. 236). Ele afirma que este é o ponto de embuste entre as noções positiva e negativa de liberdade.

Os conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa são cruciais para a formulação teórica de Berlin. A liberdade positiva é o resultado do “desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor” (BERLIN, 2002, p. 236). As noções negativa e positiva de liberdade se desenvolveram de formas historicamente divergentes, o que provoca o seu conflito. A liberdade positiva tem suas raízes nos escritos de Kant e Rousseau, no autocontrole da vontade e dos desejos, no autodomínio no qual a alma deísta é substituída pelo indivíduo racional, centrado em si mesmo. Há neste cenário um perigo potencial: a transformação da liberdade em opressão, à medida que se transforma em uma doutrina de

autoridade, onde um “eu superior” – credos, raças, nações, neuroses – guia as minhas escolhas e as oprime. Esse outro “eu mesmo”, posiciona-se de forma superior porque pode, em larga medida, identificar-se com a razão – daí a sua capacidade de opressão. Há uma fronteira tênue, para Berlin, entre o exercício da liberdade positiva e as formas mais brutais de tirania.

A liberdade, neste aspecto, “não é a liberdade de fazer o que é irracional, estúpido ou errado. Forçar os eus empíricos a se adaptar aos padrões corretos não é tirania, mas libertação” (BERLIN, 2002, p. 251). Os padrões corretos são, porém, aqueles estabelecidos por minha vontade, o que faz com que a “liberdade, muito longe de ser compatível com a autoridade, torne-se virtualmente idêntica a ela” (BERLIN, 2002, p. 252).

A liberdade negativa, por sua vez, constitui-se pela aceitação de que a ninguém é permitido interferir ou coagir a atuação de outrem. Desta forma, “sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere na minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros” (BERLIN, 2002, p. 229).

A coerção constitui-se, neste cenário, como um obstáculo ao exercício da liberdade. Ninguém deixa de ser livre por ser incapaz de realizar algo, mas sim por ser impedido ou coagido a realizar por outrem. Nesta perspectiva, quanto maior a área de não interferência, maior a área para o exercício da liberdade.

Para Berlin, esta coerção ocorre da seguinte maneira:

A defesa da liberdade consiste na meta ‘negativa’ de evitar a interferência. Ameaçar um homem de perseguição caso ele não se submeta a uma vida em que não escolhe seus objetivos; bloquear à sua frente toda porta exceto uma, não importando a nobreza da perspectiva para a qual abre ou a benevolência dos motivos dos que arranjaram tal coisa, é pecar contra a verdade de que ele é um homem, um ser com vida própria a ser vivida. (BERLIN, 2002, p. 234.)

Esta liberdade política não se confunde, para Berlin, com a liberdade econômica. E a não interferência não significa que a um homem é permitido tudo fazer em nome de um pretensão exercício da liberdade. Aí reside a diferença entre as noções positiva e negativa de liberdade. Enquanto a liberdade positiva consiste no autodomínio e no autogoverno, a noção negativa de liberdade consiste em não sofrer interferência em suas ações, mas é limitada pelo fato de que “a liberdade de alguns deve ser às vezes restringida para assegurar a liberdade dos outros” (BERLIN, 2002, p. 232).

Isto significa que esta restrição – que não se confunde com a coerção – é a materialização da condição plural do homem que, reconhecido dentro de seu grupo, tem para si a “sensação de ser alguém no mundo” (BERLIN, 2002, p. 260). É à defesa deste pluralismo, mais que à dicotomia entre a liberdade positiva e a liberdade negativa, que Berlin confere especial relevância em seu ensaio.

O pluralismo, com a dose de liberdade “negativa” que acarreta, parece-me um ideal mais verdadeiro e mais humano do que as metas daqueles que buscam nas grandes estruturas disciplinadas e autoritárias o ideal do autodomínio “positivo” por parte de classes, povos ou de toda a humanidade. É mais verdadeiro, pois pelo menos reconhece o fato de que as metas humanas são muitas, nem todas comensuráveis, e em perpétua rivalidade umas com as outras. (BERLIN, 2002, p. 272.)

O pluralismo de Berlin é um pluralismo de convicções, de idéias. Não reduz-se a um número elevado de pessoas, à expressão de quantidades. É um pluralismo de valores também, no qual a liberdade é um dos valores – e não o único. Não é possível uma reconciliação de todos os valores, à medida que valores diversos se baseiam em questões e objetivos diversos, bem como são a expressão de pessoas e sociedades diversa^{12s}.

4. O NÃO LIBERALISMO DE HANNAH ARENDT

Enquanto a teoria liberal moderna conceitua a liberdade como um atributo do indivíduo, livre da política, Arendt, conforme já explicitamos, procura, com sua obra, retomar os princípios do conceito de liberdade na Antiguidade, onde este inseria-se, por excelência, no contexto da ação política. Para Arendt, a liberdade era algo que se efetivava na ação coletiva dos indivíduos em direção a um objetivo comum, concertado entre a pluralidade dos homens. E, de acordo

12 Concepção diferente do entendimento do pluralismo por Arendt, para a qual “A pluralidade humana, o “Eles” sem um rosto do qual o Eu individual se separa para ficar a sós consigo mesmo, é dividida em um enorme número de unidades, e somente como membros dessa unidade, isto é, de uma comunidade, é que os homens ficam prontos para a ação. A multiplicidade dessas comunidades manifesta-se de muitos modos e formas, obedecendo cada uma diferentes leis, tendo diferentes hábitos e costumes, a acalentando diferentes memórias do passado, isto é, uma multiplicidade de tradições.” (ARENDR, 2010c, p. 470)

com Duarte, Hannah Arendt se concentrou mais em analisar a repetição dos fenômenos políticos da Antiguidade nos processos revolucionários que em aderir a quaisquer posições políticas ou ideológicas

Nos eventos revolucionários modernos, que vêm se repetindo desde o final do século XVIII até o presente, Hannah Arendt enxergou uma instância privilegiada de repetição da política em suas determinações democráticas originárias, greco-romanas. Tais manifestações políticas modernas se encontram aquém da hiperpolitização totalitária e além da despolitização liberal, pois transcendem aquelas formas de organização da coisa pública nas quais a política sucumbe à violência terrorista sancionada pelo Estado ou se esmaece em meio à rotina da administração dos interesses privados. (DUARTE, 2001, p. 251.)

É interessante estabelecer que Arendt não seguiu o caminho teórico que seria natural: ela não enxergou, no estado de bem-estar social próprio do liberalismo, uma alternativa ao totalitarismo que aniquilara, anos antes da publicação de *A condição humana*, grande número de nações européias nos períodos pré e entre-guerras. Para Duarte isso ocorreu porque,

Uma vez concluída a análise da absoluta descaracterização da política pelo terror totalitário, Arendt voltou sua atenção para as sociedades democráticas e liberais, nas quais, segundo ela, a política transformara-se em administração burocrática das necessidades sociais. (DUARTE, 2001, p. 253.)

O caminho trilhado por Arendt não pode ser enquadrado como partidário de uma concepção negativa ou positiva de liberdade. A liberdade nos moldes arendtianos está situada na esfera pública não porque esta se constitua como uma materialização da necessidade de não-interferência, ou ainda seja um espaço que possibilite o exercício de uma autonomia racional, mas situa-se no espaço público porque este se constitui como um local adequado para a expressão das diferenças oriundas da pluralidade, para o mostrar-se aos demais, para que os homens encontrem-se com os seus iguais em uma arena de ação e discurso.

Arendt considera que a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva não é suficiente, pois a liberdade pode ser, ao mesmo tempo, positiva e negativa, enquanto inserida na esfera da política.

A política, no sentido grego da palavra, está portanto, centrada na liberdade, com o que é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado e nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares. (ARENDETT, 2009b, p. 172.)

A liberdade é positiva enquanto derivada de uma ação e negativa enquanto um estado no qual os homens não vivem sob o jugo da dominação – não são escravos da necessidade e de outros homens. O homem livre para Arendt participa, de modo ativo, do processo político. Desta forma, a concepção de liberdade de Arendt não pode ser restrita, ao exercício do direito de voto e à inserção do indivíduo em uma democracia participativa, tal como nos moldes clássicos do liberalismo.

Para Duarte, a diferenciação entre liberdade negativa e liberdade positiva em Arendt pode também ser encontrada na distinção entre libertação e liberdade:

Arendt cuida de distinguir entre ‘liberdade’ e ‘libertação’, afirmando que esta é condição daquela, muita embora a liberdade não se siga necessariamente da libertação. Nesse sentido, ela distingue também entre a liberdade (liberty) que se segue à libertação, que seria apenas ‘negativa’, e a liberdade (freedom) que deriva da formação de um espaço onde o seu exercício ativo e positivo pode ser acolhido (DUARTE, 2000, p. 271)

Outra característica que afasta Arendt do liberalismo é o conceito de poder que, sob uma perspectiva liberal “passa a se identificar com a violência, isto é, com relações de comando e subordinação” onde “o governo deixa de contar com a participação dos cidadãos e passa a ser considerado um mal necessário, fazendo com que a política perca o seu significado” e a liberdade migre “da esfera pública para a vida particular” (FRATESCHI, 2007, p. 91). Em um cenário onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político, o que rege as suas ações é a necessidade, não a liberdade. O processo de convivência entre os homens na modernidade é baseado na satisfação das necessidades de segurança e preservação, garantidas pelo contrato. Desta forma, o Estado preserva e satisfaz as necessidades do indivíduo. Por isso o isolamento na esfera privada. Enquanto para o liberalismo a esfera privada é o espaço de realização da liberdade, para Arendt é o espaço da necessidade, da hierarquia e da dominação. Arendt refuta essa perda de sentido da política, oferecendo aos seus leitores uma abordagem diferenciada do conceito de poder.

O espaço da casa – *oikos* - não é, portanto, o espaço da realização da liberdade. Nos moldes do liberalismo, o que interessa ao indivíduo é somente ele mesmo. O público é obscurecido, aniquilado. Ao Estado cabe mediar as relações entre os indivíduos através da concessão da segurança econômica, jurídica e social. Para isso o indivíduo delega a sua voz, a sua capacidade de ação no espaço público. O homem abstém-se do convívio político com os demais, da diversidade oferecida pelo discurso plural na esfera pública para satisfazer as suas necessidades primordiais. É a relativização do conceito de bem e a política está em segundo plano nesta esfera: ao delegar a política, o agir comum ao Estado representativo, o indivíduo realiza um divórcio da noção de liberdade formulada por Hannah Arendt e passa a ver a liberdade como a sua capacidade de expressar opiniões. A opinião é, neste panorama, a medida da liberdade, não a ação.

Habermas trata da questão da opinião quando formula sua teoria da ação comunicativa - que pode ser pensada como um diálogo com as noções arendtianas de espaço público e privado, poder e violência. Para Arendt – que nesse aspecto alia-se, mais uma vez, a Weber - violência e poder constituem-se como exercícios diametralmente opostos: enquanto a violência é o exercício da força que aniquila a pluralidade, o poder é a capacidade humana em constituir organismos comuns – que são moldados pela ação comunicativa que promove o entendimento recíproco - “a opinião em torno da qual muitos se puseram publicamente de acordo” (HABERMAS, 2003, p. 102) – é a formulação de Habermas que aproxima opinião e poder, na medida em que este repousa sobre a persuasão e, portanto, naquela imposição singularmente não-impositiva através da qual as intuições se concretizam.

Para Habermas, o poder político é resultante, portanto das ações produzidas em conjunto e que têm como objetivo o concerto, o entendimento. Para ele, o poder legítimo é aquele oriundo de um processo comunicativo de formação da opinião. Deste forma, o poder só é legítimo quando é passível de ser comunicado. Esta concepção de poder aproxima Arendt e Habermas. A partir do conceito comunicativo de poder, Arendt limita, para Habermas, o político ao prático definindo como violência tudo aquilo que é alheio à comunicação e ao concerto entre os homens¹³. Para Habermas, o conceito do político é mais abrangente, à medida que deve abarcar, também, a ação estratégica em torno

13 Para mais detalhes deste debate entre Arendt e Habermas consultar MARC-FERRY, J., 2003, p. 109-124.

do poder político e a aplicação do poder ao sistema político. Neste contexto ele adquire, portanto, duas dimensões: uma comunicativa, relacionada com sua gestação (origem, criação), que se desenvolve na esfera pública, e outra estratégica, relacionada com sua gestão, que ocorre no Estado.

Habermas conceitua o poder como uma “força motivadora das convicções produzidas através do discurso e compartilhadas intersubjetivamente” (HABERMAS, 2003, p. 186). Isto o aproxima de Arendt, que, além de pensar o poder como uma ação concertada, o contrapõe à força e à violência, à medida que “a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado”, enquanto o “o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDR, 2010e, pág.11). Desta forma, o agir junto e a capacidade de comunicar esse agir caracterizam a condição livre do indivíduo. A união destas duas capacidades tem como resultado o surgimento do poder comunicativo, que, por sua vez, dá origem ao poder político. Desta forma, a política se efetiva através de uma ação comunicativa de persuasão e discurso.

O agir junto exige pluralidade. O poder político não é, portanto, a simples dominação de um homem sobre os demais. É o resultado de um agir comunicativo que corresponde, portanto, à capacidade de atuação em nome do outro, à

Habilidade humana não apenas para agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’ estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. (ARENDR, 2010e, p. 65-66.)

De acordo com a citação acima o poder possui, portanto, as seguintes características: é uma ação, só existe no conjunto e enquanto ele persiste e, longe de ser uma estrutura de dominação é, sim, uma autorização dada pelo coletivo a alguém, com vistas a atuar em seu nome. É dessa convivência entre os homens que é gerado o poder, sendo que o mesmo desaparece assim que os homens se dispersam. Um indivíduo isolado poderia ter o vigor, mas não poderia ter poder. Por maior que pudesse ser o seu vigor, a sua força, o isolamento implicaria neste registro em impotência.

Na medida em que a possibilidade de agir conjuntamente diminui, aumenta a possibilidade de ocorrência da violência. A morte do espaço público é, também, um convite à expressão dos homens não pelo poder, mas pela força e pela violência.

A questão principal é que para Arendt não existe incompatibilidade entre poder e liberdade: eles são complementares, não excludentes. É através do poder que Arendt constrói a sua teoria da ação. Ação que cria o novo pela liberdade – “sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘nada há de novo sob o sol’” (ARENDDT, 2010a, p. 255).

Para Arendt, o poder está intrinsecamente ligado à liberdade pública e não se efetiva fora da ação dos homens. Desta forma, o monopólio do espaço público, do espaço da liberdade pelo aparato estatal, pelos representantes se constitui em um óbice ao exercício da liberdade. Com o vácuo do poder gerado pela apropriação do espaço público pela representação, instaura-se a apatia, a tirania das massas e, por conseguinte, a violência.

Enquanto os liberais propõem que o Estado Liberal garanta aos indivíduos a liberdade da política, Arendt propõe o contrário: a liberdade através da política. Desta forma, o conceito de liberdade arendtiano posiciona-se de forma não liberal e crítica à modernidade à medida que nega a incompatibilidade entre os conceitos de poder e liberdade, retoma uma tradição política de associação entre liberdade, ação e fundação e, não menos importante, constitui o exercício da liberdade através de relações plurais, não intimistas ou autorreferentes.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. 6a. Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Trad. César Augusto R. De Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 2a. Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010c.

_____. **Sobre a violência.** Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010e.

BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOBBIO, N. **Liberalismo e Democracia.** Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos Comparada à dos Modernos. Filosofia Política,** vol. 1, pp. 9-25, 1985.

DUARTE, André. **Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política.** Trans/Form/Ação, São Paulo, 24: 249-272, 2001.

ENTRÈVES, Maurizio Passerin d'. **The Political Philosophy of Hannah Arendt.** London and New York: Routledge, 1994.

FRATESCHI, Yara. **Participação e liberdade política em Hannah Arendt.** In: Cadernos de Filosofia Alemã nº 10, p. 83 – 100 - JUL-DEZ 2007

_____. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003

LEBRUN, G. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

JARDIM, E. **Hannah Arendt: Pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

MARK-FERRY, J. **Habermas crítico de Arendt**. Trad. Sílvia Gombi Borges dos Santos. Educação e Filosofia, v. 17, nº 33, jan/jun 2003, p. 25 a 46.

MILL, J. S. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo: Escala, 2006.

PERISSINOTTO, R. M. **Hannah Arendt: o poder e a crítica da tradição**. In: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452004000100007>, Lua Nova no.61 São Paulo, 2004.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2004. v. 1.

RAMOS, C. A. **Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania**. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, nº 30, p. 267-296, jan./jun. 2010.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História Da Filosofia**. São Paulo: Paulus, 1990

ROUSSEAU, J.J. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

VILLA, Dana R. **Public Freedom**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.