

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA: MESTRADO



ALFONS CARLES SALELLAS BOSCH

**HANNAH ARENDT E ISAIAH BERLIN:
DUAS CONCEPÇÕES DA LIBERDADE**

Pelotas
Junho 2012

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA: MESTRADO



ALFONS CARLES SALELLAS BOSCH

**HANNAH ARENDT E ISAIAH BERLIN:
DUAS CONCEPÇÕES DA LIBERDADE**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a D.^{ra} Sônia Maria Schio

Pelotas
Junho 2012

ALFONS CARLES SALELLAS BOSCH

**HANNAH ARENDT E ISAIAH BERLIN:
DUAS CONCEPÇÕES DA LIBERDADE**

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas para a obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Pelotas, 28 de junho de 2012.

Banca examinadora

Prof. Dra. Sônia Maria Schio (UFPel) (Orientadora)

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira (UFPel)

Prof. Dr. Nelson Boeira (UFRGS)

Agradecimentos

Agradeço inicialmente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo suporte financeiro por meio de bolsa integral de mestrado foi essencial para a realização deste projeto.

Sou muito grato à Professora Sônia Maria Schio, por seu compromisso sempre respeitoso, sério e profissional na orientação deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho busca estabelecer uma comparação entre os conceitos de liberdade de Hannah Arendt e Isaiah Berlin. Arendt oferece uma defesa da liberdade política, oposta às teorias liberais, clássicas ou modernas. Para a autora, a liberdade consiste na capacidade humana de iniciar processos e de agir na esfera pública junto a outros indivíduos. Por seu turno, Isaiah Berlin considera que a liberdade essencial para a política é a liberdade negativa, a não interferência de terceiros na vida dos indivíduos, a fim de que estes possam escolher entre alternativas. Berlin apresenta o problema mediante uma dicotomia – liberdade positiva ou liberdade negativa –, enquanto a posição arendtiana pode ser interpretada como uma alternativa ao planejamento berliniano. Ainda assim, a preocupação central dos dois pensadores, qual seja, oferecer uma reflexão política e filosófica que proporcione recursos intelectuais para afastar os cidadãos da servidão a regimes despóticos e totalitários, permanece a mesma.

PALAVRAS-CHAVE: Arendt, Berlin, liberdade, pluralismo.

ABSTRACT

This work intends to establish a comparison between the concepts of freedom/liberty of Hannah Arendt and Isaiah Berlin. Arendt offers a defense of political freedom, opposed to liberal theories, classical or modern. For her, freedom is the human capacity to initiate processes and to act in the public sphere with other individuals. Isaiah Berlin, in turn, believes that negative liberty, which is the non-interference in individual lives by third parties in order to be able to choose between alternatives, is essential to politics. Berlin presents the problem through a dichotomy – positive liberty or negative liberty – while Arendt's position can be interpreted as an alternative to Berlin's posture. Still, the central concern of the two thinkers, namely, to offer a philosophical and political reflection that provides intellectual resources to take citizens away from the serfdom of despotic and totalitarian regimes remains the same.

KEY-WORDS: Arendt, Berlin, Freedom, Liberty, Pluralism.

SUMÁRIO

Introdução	8
1 Isaiah Berlin: liberdade e pluralismo de valores	13
1.1 A liberdade negativa	14
1.2 A liberdade positiva	18
1.3 O “eu” verdadeiro e o “eu” falso	20
1.4 Da autonegação à soberania	28
1.5 O pluralismo de valores	34
2 Hannah Arendt: liberdade, ação e política	38
2.1 A liberdade da filosofia e a liberdade da política	38
2.2 Liberdade, soberania e poder	40
2.3 A teoria da ação livre	42
2.4 Arendt e Kant: ética e política	48
2.5 Finitude, contingência e esperança	56
3 Arendt e Berlin: liberdades paralelas	60
3.1 <i>Liberty</i> e <i>Freedom</i> : oportunidade ou ação	60
3.2 A dicotomia de Berlin e a alternativa de Arendt	68
3.2.1 Natureza humana e condição humana	69
3.2.2 Além da liberdade positiva	71
3.3 A responsabilidade individual (a “controvérsia” Eichmann)	74
3.4 Um ouriço e uma raposa	79
Considerações finais	82
Referências	85

INTRODUÇÃO

A liberdade tem sido o anseio mais profundo do ser humano desde a Modernidade e, por isso, é o problema fundamental da Filosofia Moral e Política, que perpassa toda a História humana. Ao longo do tempo, expuseram-se muitas e diversas concepções sobre a questão, e isso demonstra que os filósofos mantiveram, e seguem mantendo, diferentes opiniões sobre a relevância da liberdade em um sistema político organizado. Porém, outorgando-lhe mais ou menos valor, idealizando-a ou desprezando-a, ou simplesmente buscando ficar em um meio-termo, a liberdade é um problema de primeira ordem para qualquer filósofo, mesmo que ele não exponha explicitamente essa questão em sua obra. Por extensão, segundo a linha de raciocínio que possua acerca da liberdade, cada pensador expressará a própria ideia sobre a natureza humana, ou inclusive poderá negar a existência dessa suposta natureza.

Sob a perspectiva atual, as teorias sobre a liberdade articuladas pelos filósofos mais relevantes do século XX estão indefectivelmente influenciadas pela experiência dos Regimes Totalitários, notadamente a Alemanha nazista de Hitler e a Rússia comunista de Stalin. Nesse sentido, as obras de Hannah Arendt e de Isaiah Berlin, respectivamente, são um exemplo claro do desafio que representou esse acontecimento histórico para a compreensão e a reflexão humana para desenvolver novos entendimentos sobre os conceitos, como o de liberdade, que precisavam ser repensados. Isso é, precisamente, o que Arendt tinha em mente quando mencionou a “brecha” entre o passado e o futuro. Berlin nunca usou esse termo, mas sua obra pode ser descrita como um re-pensamento sobre a liberdade. Nesse sentido, havia a demanda de um novo “trabalho”, para o qual já não serviam, por estarem ultrapassadas, as regras, as definições e as “chaves” que outrora se usaram para interpretar e compreender o mundo.

Isaiah Berlin começou seu percurso acadêmico no Positivismo Lógico, ou verificacionismo, que na época imperava nos círculos de Oxford (J. L. Austin, A. J. Ayer, Stuart Hampshire, entre outros). Posteriormente, ele enriqueceu sua trajetória com a tradição liberal inglesa (Locke, Hume, Stuart Mill) e os filósofos da Ilustração francesa e seus críticos (Montesquieu, Guizot, Benjamin Constant, Tocqueville). Cabe salientar também a importância dos românticos Vico e Herder, aos quais Berlin dedicou um livro e diversos

ensaios. Os motivos teóricos desse interesse por parte do autor de *O ouriço e a raposa* serão expostos no primeiro capítulo.

Segundo Berlin, os indivíduos são interpelados basicamente por dois tipos de perguntas: as empíricas e as formais. As primeiras buscam explicar o mundo por meio da observação direta ou indireta. Neste tipo de perguntas incluem-se as de caráter científico e histórico, assim como algumas questões sociais. A segunda classe de perguntas não oferece informação sobre o mundo, mas refere-se a axiomas, regras e proposições. As questões de tipo matemático e lógico, principalmente, fazem parte deste outro grupo. Estes dois grandes conjuntos de perguntas são facilmente identificáveis e igualmente torna-se fácil saber “onde” obter as suas respostas. Em contrapartida, as perguntas de tipo filosófico, segundo o autor, não entram em nenhum dos dois grupos descritos. Diante dessas questões, as pessoas sentem-se inseguras, pois não sabem qual é o melhor procedimento para examiná-las, como encontrar a verdade e o que fazer com as respostas dadas com anterioridade. Desse modo, as perguntas filosóficas não podem ser definidas, mas podem ser identificadas. O filósofo interroga-se sobre os conceitos e faz a crítica dos pressupostos que neles subjazem. Segundo Berlin, a maneira filosófica de pensar não se abasteca unicamente de conceitos, mas igualmente usa modelos, também chamados de paradigmas. Se pensar supõe impor uma medida de ordem na experiência, os modelos explicativos vêm a ser quase imprescindíveis. Isso vale tanto para o filósofo profissional como para o não especialista. Não obstante, do mesmo modo que os paradigmas são capazes de iluminar certas zonas da experiência humana, sem uma articulação apropriada eles podem distorcer e deixar outras na opacidade. Nesse sentido, Berlin afirma que as características básicas do mundo externo são mais estáveis e universais do que as dos seres humanos, os quais são seres históricos e mudam com o passar do tempo. De acordo com o autor, o filósofo ocupa-se de elucidar as características permanentes de seu objeto de estudo, e é por esse motivo que sua investigação difere decisivamente de todas as outras: não pode ser puramente formal, mas também não pode ser puramente empírica. Ela precisa da análise crítica e da reflexão. Segundo Berlin, o estudo das características instáveis de um objeto se realiza através de “conceitos”. Para o exame dos atributos permanentes, ele sugere o nome de “categorias”.

A partir da descrição do que é a filosofia para Berlin, pode-se compreender melhor sua concepção da Filosofia Política e as tarefas do filósofo político, em concreto. Em sua obra, Berlin analisa os conceitos e as estruturas que tanto o homem comum quanto o pensador profissional têm como certas. Investiga os pressupostos básicos que se encontram na base da

argumentação política. Tenta responder a questões tais como por que uns devem obedecer aos outros, que fins deveria perseguir um governo e como poderiam equilibrar-se os valores morais e políticos igualmente essenciais e em conflito. Como será exposto no terceiro capítulo da presente investigação, Berlin pensa ser indispensável uma concepção geral do que seja a natureza humana, para poder iniciar uma análise séria sobre os temas da liberdade e da política, por serem eles essenciais para a vida dos indivíduos dentro de uma sociedade.

Por seu turno, Arendt partiu, em suas análises da Fenomenologia e do Existencialismo (Husserl, Heidegger, Jaspers), “bebendo de fontes” muito diversas como as da Ilustração, do Idealismo Alemão (Lessing, Hegel) e de Marx. Igualmente, a autora de *Origens do totalitarismo* estudou teologia com Romano Guardini e foi influenciada pela obra literária de Bertolt Brecht e Franz Kafka, entre outras.

Segundo Arendt, os indivíduos formulam-se, basicamente, perguntas sobre o mundo e a natureza (questões empíricas ou de conhecimento) ou sobre si próprios (questões hermenêuticas ou de compreensão). As primeiras procuram a verdade, a solução sobre algum aspecto do mundo sensível, isto é, perceptível através dos sentidos. As respostas às questões empíricas oferecem informação e conhecimento objetivos, públicos e impessoais. Estas são as perguntas que a ciência procura resolver, oferecendo informação, o mais sistemática possível, acerca do funcionamento interior da natureza. Segundo a autora, e neste aspecto discípula de Kant, as questões relativas à ciência implicam o uso do intelecto (*verstand*). A outra classe de problemas, aqueles que se referem ao significado, não encontram respostas na observação empírica do mundo e não pretendem elucidar a existência do seu objeto, mas o seu valor. Para Arendt, a procura pelo significado, que surge da perplexidade existencial, representa o desejo de compreender aquilo que vale a pena fazer e elucidar qual é o tipo de vida mais digna para o ser humano.

Os indivíduos sentem a necessidade de um sentido, de uma explicação o mais satisfatória possível para as atividades e as experiências que realizam, cujo significado, em muitos casos, não lhes é evidente. Estas são as perguntas sobre as quais reflete a filosofia e a partir delas tenta oferecer possibilidades explicativas das atividades, instituições dos homens e mulheres e da existência humana em geral. Inspirada também em Kant, para Arendt, a atividade do pensar filosófico implica o exercício da razão (*vernunft*). Desse modo, com o fim de alcançar seus objetivos hermenêuticos, a filosofia desenvolve uma ontologia da existência, que visa a esclarecer as características constitutivas das experiências humanas. Em decorrência, para Arendt, a filosofia política tenta responder às questões hermenêuticas sobre

a vida política. Para tanto, a autora de *A condição humana* escreve uma ontologia da política por meio de uma análise fenomenológica das experiências políticas. Segundo Arendt, os fenômenos políticos possuem características essenciais, sendo possível uma percepção das mesmas através, por exemplo, e como começo, da etimologia.

Sob a perspectiva arendtiana, o pensamento esclarece o significado da experiência, e o objetivo do pensador político é analisar – mais do que os conceitos – as estruturas das experiências políticas. Inspirada em Heidegger e sua ontologia da compreensão, toda a obra da autora, desde *Origens do totalitarismo* até *A vida do espírito* está perpassada pelo desejo de compreender, que para ela é a forma mais humana de estar vivo.

Este trabalho consta de três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo trata de apresentar uma análise do conceito de liberdade segundo Isaiah Berlin, centrada na discussão do seu ensaio seminal “Dois conceitos de liberdade”. Berlin foi um liberal atípico, pelo fato de não se limitar a defender a concepção hobbesiana de liberdade como “movimento desimpedido”, mas também como a possibilidade de escolha entre alternativas não obstaculizadas por terceiros (*liberdade de*). Esta, de modo esquemático, representaria a definição dada por Berlin da liberdade negativa, a qual, segundo ele, é uma das faces de uma mesma moeda, sendo a outra a visão positiva do mesmo conceito, que viria a ser definida pela reivindicação de autocontrole, ou autogoverno, da própria vida, contra as imposições de uma vontade alheia (*liberdade para*). Berlin não chega a uma definição nítida de cada uma dessas duas interpretações do mesmo conceito. Porém, o autor expressa-se claramente em favor da primeira.

O segundo capítulo está dedicado à concepção da liberdade segundo Hannah Arendt. A filósofa oferece uma defesa da liberdade política, com um marcado acento republicano, em oposição às teorias liberais, clássicas ou modernas. Para a autora, a liberdade consiste em agir na esfera pública aos olhos de outros homens que logo poderão lembrar e imortalizar aquilo que foi feito. Somente dessa maneira, pensa Arendt, é possível para as pessoas saírem do ciclo da causalidade natural e alcançar algo originalmente humano. Arendt situa-se fora da disjuntiva berliniana entre liberdade positiva e liberdade negativa.

Finalmente, no terceiro capítulo e nas conclusões procura-se fazer explícitas as semelhanças e as diferenças dos dois pensadores políticos no que diz respeito ao conceito de liberdade. Busca-se estabelecer um equilíbrio sobre a informação, a relação e a análise dos dois autores com o fim de não privilegiar qualquer um deles e não apresentar um como adversário do outro. Mesmo que pontualmente apareçam opiniões de alguns comentadores

acerca de aspectos problemáticos do pensamento de Arendt e de Berlin, não é a intenção central deste trabalho fazer um exercício de crítica da obra dos dois autores naquilo que possa conter de mais vulnerável, tão-somente realizar e oferecer os resultados de um ensaio comparativo, que ajude a iluminar as afinidades e as diferenças de dois pensadores indispensáveis da Filosofia Política do século XX.

1 ISAIAH BERLIN: LIBERDADE E PLURALISMO DE VALORES

When a man cannot choose he ceases to be a man. [...] is a man who chooses the bad perhaps in some way better than a man who has the good imposed on him?

Anthony Burgess, *A clockwork orange*

“Dois conceitos de liberdade” foi a aula inaugural de Isaiah Berlin na cadeira Chichele (de Henry Chichele, fundador do All Souls College) no Schools Building de Oxford, proferida no dia 31 de outubro de 1958. Mas essa aula acabou por tornar-se mais do que isso: o texto, que não chega às cinquenta páginas na sua última edição brasileira, representa a mais detalhada declaração de princípios do seu autor, Isaiah Berlin.

Na introdução a “Dois conceitos de liberdade”, Berlin faz uma crítica aos filósofos de Oxford, para os quais a filosofia só seria uma auxiliar da ciência e da técnica num inexistente mundo sem problemas. Porém, a política é principalmente conflito entre interesses, fins e valores rivais e até antagônicos. Ignorar esse fato ou fazer de conta que se ignora, afirma o autor, representa a inaptidão para enfrentar a crítica às ideias políticas e aos desafios que propõe a vida da *polis*, e é precisamente esta, afirma Berlin, uma tarefa incontornável para o filósofo. Do contrário, essas ideias políticas poderiam assumir uma força que levaria uma civilização à destruição. A disciplina que deve realizar essa tarefa é a “Teoria Política”, que Berlin define deste modo: “um ramo da filosofia moral que parte da descoberta, ou aplicação de noções morais na esfera das relações políticas” (BERLIN, 2002, p. 228). As ideias políticas são relevantes em função do cenário no qual operam, o lugar e o momento nos quais se discutem, e em 1958, o momento era definido pela chamada “Guerra Fria” entre duas ideologias opostas que, segundo se pode inferir da escrita berliniana, representam duas concepções diferentes do que seja a liberdade. Ainda que o autor não estabeleça as equivalências, sabe-se que a liberdade negativa vai associada ao liberalismo e a positiva ao comunismo.

1.1 A liberdade negativa

Berlin coloca a questão nesses termos: segundo as respostas que normalmente são dadas às seguintes perguntas, ter-se-ão visões distintas do mundo: Um ser humano pode viver sempre conforme o seu querer? Pode-se viver sempre conforme a própria vontade? Por que se deveria obedecer, e a quem? Pode-se ser coagido e – no caso afirmativo – por quem, em nome do quê, por causa de quê e em que medida? Em função do significado que se outorgue à liberdade, se defenderão umas ou outras posições, e isso pode levar a pontos de vista, às vezes, radicalmente opostos. Assim, o autor define, no primeiro capítulo do seu artigo (2002, p. 229) a diferença entre a liberdade negativa e liberdade positiva:

O primeiro desses sentidos políticos de liberdade [...], que (conforme muitos precedentes) vou chamar de sentido “negativo”, está implicado na resposta à pergunta “Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou grupo de pessoas – é ou deve ter permissão de fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas?”. O segundo, que vou chamar de sentido “positivo”, está implicado na resposta à pergunta: “O que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?”. As duas perguntas são claramente diferentes, mesmo que as respostas possam coincidir parcialmente.

Para o autor é importante salientar que, no conceito de liberdade negativa, o ser humano conserva a capacidade de escolha entre alternativas, que é precisamente o que constitui a raiz comum das duas liberdades. Se no seu sentido negativo o objetivo é tratar da liberdade *de* interferência alheia, no positivo, a liberdade é liberdade *para* o autocontrole, isto é, para o controle racional sobre a própria vida. Não obstante, a dicotomia *de/para* pode ser enganosa e redutora daquilo que Berlin tem, de fato, em mente. O autor a usa de modo esquemático, mas não definitivo. Do contrário se poderia pensar que ele trata as noções negativa e positiva como conceitos excludentes, e únicos, sem nenhuma ligação em comum. A distinção que Berlin apresenta não pretende eliminar a ideia de uma base comum abrangente para essas duas concepções de liberdade. Pelo contrário, como sugere George Crowder, “a liberdade negativa e positiva são formas ou aspectos da liberdade, embora as formas que invocam sejam bens incomensuráveis. O que eles têm em comum não é necessariamente uma ‘essência’ única, mas uma leve ‘semelhança de família’”¹ (CROWDER,

¹ “Negative and positive liberty are forms or aspects of liberty, although forms which invoke incommensurable goods. What they have in common is not necessarily a single ‘essence’ but perhaps a looser ‘family resemblance’”.

2004, p. 78-79). Para fins de esclarecimento, repare-se que a incomensurabilidade pode afetar não só a relação entre dois ou mais valores, mas a um único valor dentro de si próprio, como o da liberdade nos seus diferentes planos e características. Além do mais, o conceito berliniano de “pluralismo de valores” (*value pluralism*), o qual será exposto mais abaixo, oferece a consistência requerida a essa visão de conjunto da liberdade.

Berlin, inspirado por Helvétius, salienta que só quando outros impedem a um terceiro atingir uma meta, desaparece a liberdade política². Estar impedido por motivos naturais não significa falta de liberdade política. John Gray, no seu estudo sobre o autor (GRAY, 2000, p. 26-27), comenta a esse respeito:

A liberdade negativa não é, então, o “movimento desimpedido” de Hobbes, nem a perseguição sem obstruções dos desejos de uma pessoa nos termos concebidos por Bentham, com os quais é frequentemente identificada, por críticos de Berlin, como Charles Taylor. É, em lugar disso, *escolha entre alternativas ou opções não impedidas por outros* [grifos do autor].

Com efeito, Charles Taylor acusa Berlin de endossar a concepção mais crua da liberdade negativa, representada por Thomas Hobbes e Jeremy Bentham, expoentes do Liberalismo clássico. Especificamente, Taylor afirma em “What’s Wrong with Negative Liberty” que “os defensores da liberdade negativa amiúde parecem ansiosos por abraçar a noção extrema hobbesiana. Desse modo, mesmo Isaiah Berlin, em sua exposição eloquente dos dois conceitos de liberdade, parece citar Bentham e Hobbes com aprovação”³ (TAYLOR, 2006, p. 143). Essa noção extrema da liberdade negativa rejeita outras alternativas mais complexas como, para colocar um exemplo, a autorrealização como ausência de obstáculos internos e psicológicos. Porém, Crowder argumenta que esse não é o caso de Berlin. Diferentemente de Hobbes e Bentham, Berlin não despreza a ideia da liberdade como libertação de constrangimentos internos (cf. CROWDER, 2004, p. 79-80). Isso faz parte da visão berliniana da liberdade positiva. O autor abre a possibilidade para outras concepções da liberdade que levem em conta a existência de coações internas. Porém, é evidente que Berlin nega essa

² Berlin, numa das notas de rodapé ao seu texto, especifica: “Helvétius expressou essa ideia de forma muito clara: ‘O homem livre é o homem que não está a ferros, não está aprisionado numa cadeia, nem aterrorizado como um escravo pelo medo da punição’. Não é falta de liberdade não voar como uma águia ou não nadar como uma baleia” (BERLIN, 2002, p. 651).

³ “The proponents of negative liberty themselves often seem anxious to espouse their extreme, Hobbesian view. Thus even Isaiah Berlin, in his eloquent exposition of the two concepts of liberty, seems to quote Bentham approvingly and Hobbes as well”.

possibilidade para a liberdade negativa, tal como apresentada por ele, e, nesse sentido, parece justo reconhecer como válida uma parte da crítica realizada por Taylor.

Ainda quanto à liberdade, os outros ostentam um papel primordial para o homem poder se considerar um ser livre: quanto menor a interferência de terceiros, maior a área de sua liberdade. A isso, afirma Berlin, é que os filósofos políticos ingleses clássicos se referiam quando escreviam sobre o tema. Sua discussão dizia respeito ao grau de flexibilidade que se devia outorgar a essa área de liberdade, porque lhes parecia evidente que uma liberdade sem limites para todos redundaria numa confusão de consequências imprevisíveis, na qual os mais fortes acabariam com os direitos dos mais fracos. Neste ponto, cabe salientar que a posição de Berlin a respeito da pobreza é um tanto ambígua e superficial. Para o autor, a pobreza é um obstáculo para a liberdade negativa se considerada como um efeito da ação deliberada, ou não, de uma pessoa sobre outra⁴. Resta a dúvida sobre se essa é a melhor maneira de definir a pobreza. Em princípio, Berlin admite a inclusão da pobreza como um obstáculo para o exercício da liberdade; na prática, o autor desvincula a liberdade negativa da superação da pobreza (cf. CROWDER, 2004, p. 82). Em contrapartida, mesmo aceitando que a noção negativa da liberdade por parte de Berlin seja exígua, isso não o converte automaticamente num defensor do *laissez-faire* clássico liberal. Num ensaio posterior a “Dois conceitos de liberdade”, redigido para clarificar os seus pontos de vista e contestar alguns críticos, Berlin reconhece que “a história sangrenta do individualismo econômico e da concorrência capitalista desenfreada, [...], não precisa hoje ser salientada” (2008, p. 38). Porém, o autor – que rejeita categoricamente que a concepção negativa da liberdade implique o *laissez-faire* – faz uma autocrítica e reconhece que poderia ter destacado melhor certas partes do seu argumento⁵. Além disso, Berlin é firme ao sustentar que, se o que se precisa é uma escolha entre valores – segurança e capacidade para agir, em troca de menos liberdade –, deve-se ter a

⁴ “O critério da opressão é o papel que acredito estar sendo desempenhado por outros seres humanos, direta ou indiretamente, com ou sem intenção, para frustrar meus desejos. Ser livre, nesse sentido, para mim significa não sofrer a interferência de outros. Quanto maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade” (BERLIN, 2002, p. 230).

⁵ “Eu deveria ter deixado ainda mais claro que os males do *laissez-faire* irrestrito, e dos sistemas sociais e jurídicos que o permitiram e o incentivaram, levaram a violações brutais da liberdade negativa – dos direitos humanos básicos (sempre uma noção negativa: um muro contra os opressores), incluindo o de livre expressão ou associação, sem o qual pode existir justiça e fraternidade, e até mesmo uma sorte de felicidade, mas não a democracia. E eu deveria talvez ter salientado [...] o fracasso de tais sistemas para fornecer as condições mínimas nas quais qualquer grau de liberdade negativa significativa pode ser exercida por indivíduos ou grupos, e sem a qual é de pouco ou nenhum valor para aqueles que podem, teoricamente, possuí-la. Afinal de contas, o que são os direitos sem o poder para implementá-los?” (BERLIN, 2008, p. 38).

honestidade de reconhecer que é isso mesmo o que se faz, e abster-se de apresentar essa legítima eleição como um incremento de liberdade sem nenhum custo.

Considerando outros valores, tais como a felicidade, a cultura, a justiça ou a segurança, os pensadores do liberalismo clássico acreditavam ser necessária a restrição da liberdade em favor desses outros conceitos, e até mesmo em favor da própria liberdade. No entanto, John Locke e John Stuart Mill, na Inglaterra, e Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville, na França (cf. BERLIN, 2002, p. 230-231), pensavam que uma área mínima de liberdade era imprescindível até para o digno desenvolvimento das faculdades naturais humanas, sem as quais a pessoa ficaria impossibilitada de buscar os fins que ela acredita serem bons, corretos ou, talvez, até sagrados. Alcançado esse ponto, Berlin (2002, p. 233) pergunta e responde ao mesmo tempo:

Qual então deve ser esse mínimo? Aquele de que um homem não pode abrir mão sem ofender a essência de sua natureza humana. Qual é essa essência? Quais os padrões nela implicados? Isso tem sido e será talvez sempre uma questão de infinitos debates. Mas, qualquer que seja o princípio que norteie a área de não-interferência a ser traçada – [...] –, a liberdade nesse sentido significa livrar-se *de*; ausência de interferência além da fronteira mutável, mas sempre reconhecível [grifo do autor].

É por isso que é necessário definir uma linha divisória entre o âmbito da vida privada e o da esfera da autoridade pública. Dessa forma, surge outra questão: Onde? Mais do que a ser discutida, Berlin afirma que essa é uma questão a ser regateada, isto é, negociada. Para que exista a liberdade negativa, tem que haver um espaço de não-interferência, de modo que quanto menor for a interferência, maior será a liberdade do indivíduo. Não obstante, Berlin não compartilha da ideia de Mill segundo a qual com a liberdade negativa as pessoas são melhores, ou que, por outra parte, esse tipo de liberdade tenha uma íntima conexão com a democracia, posto que, num princípio, a liberdade individual não tem por que ser incompatível com um regime autocrático. Assim, segundo o autor, a liberdade negativa é um valor em si mesmo, não ligado a nenhum sistema político determinado, e responde à necessidade humana de se ver livre de interferências alheias.

Ainda assim restam perguntas a serem feitas: “Até que ponto o governo interfere, e deve-se deixar que interfira, na vida dos indivíduos?” Eis outra forma da pergunta à qual o sentido “negativo” da palavra “liberdade” deve oferecer uma resposta. Já a concepção “positiva” busca a solução à pergunta “Quem me governa?” Não ser impedido por outros de

escolher como agir e ser dono de si próprio podem parecer duas maneiras de dizer a mesma coisa. Porém, os sentidos “negativo” e “positivo” da liberdade desenvolveram-se de forma divergente, e até oposta, através da História. O desejo de controlar a própria vida, ou fazer parte desse processo (*liberdade para*), e almejar uma área de não-interferência para a livre ação (*liberdade de*) não correspondem, com efeito, ao mesmo fim. E é um fato que esse foi o confronto ideológico básico que percorreu a maior parte do século XX.

1.2 A liberdade positiva

Na segunda parte do artigo, Berlin explora o significado da concepção positiva de liberdade. Ele introduz a teoria dos dois “eus” e clarifica que as ideias em torno à liberdade derivam do que cada um pensa sobre o que constitui uma pessoa. É justamente por isso que John Gray, em sua intervenção na coletânea *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, intitulada “On Negative and Positive Liberty” (GRAY, 1984, p. 323), pode afirmar que as disputas sobre a noção de liberdade não se resolvem através de redefinições ou métodos de análise conceitual neutros em relação a visões rivais de política e moral. Em contrapartida, os argumentos em favor de uma ou outra concepção da liberdade dependem não só das ideias sociais, mas também envolvem aspectos metafísicos, isto é, abstratos e sem substância empírica.

A teoria dos dois “eus” à qual se fazia alusão no parágrafo anterior se refere à doutrina do ser senhor de si próprio, que já adotou diversas formas e, segundo Berlin, num princípio apresentava-se como inofensiva, mas posteriormente revelou-se como perigosa em sumo grau. Trata-se da divisão entre um “eu” dominador e de outro que obedece. O primeiro identificou-se historicamente com a razão, com uma suposta “natureza superior”, com um eu que domina a vontade e posterga as satisfações imediatas para longo prazo. Desse “eu” também se disse que era o real, o ideal, o autônomo e o melhor; enquanto o segundo eu identifica-se com o impulso irracional, com a heteronomia e a empiria, e é qualificado como tendo uma “natureza inferior”. O passo fundamental e perigoso dessa divisão, em termos políticos, é aquele que identifica o eu “verdadeiro” com alguma entidade que vai além do simples indivíduo: com uma “totalidade” que o transcende e que poderia ser a tribo, a raça, a sociedade ou o Estado. Essa entidade, em nome de uma liberdade de tipo “superior”, imporia sua vontade única e coletiva aos indivíduos, que, se fossem capazes de sair do seu estado de ignorância, isto é, de passar do seu eu “adulterado” ao seu eu “autêntico”, veriam claro que

aquilo que “realmente” desejam coincide com a vontade geral. Berlin (2002, p. 239) denuncia:

Essa personificação monstruosa, que consiste em igualar o que X escolheria se fosse algo que não é, ou pelo menos que ainda não é, com o que X realmente procura e escolhe, está no âmago de todas as teorias políticas da auto-realização. Uma coisa é afirmar que posso ser coagido para o meu bem, o qual sou demasiado cego para ver: isso pode me beneficiar ocasionalmente, até talvez aumentar o alcance de minha liberdade. Outra coisa é afirmar que, se é para meu bem, não estou sendo coagido, pois teria determinado essa escolha, sabendo disso ou não, e sou livre (ou “verdadeiramente” livre) mesmo quando meu pobre corpo terreno e minha mente tola a rejeitam amargamente e lutam de forma desesperada contra aqueles que procuram, embora benevolmente, impô-la.

Durante a década de 1950, Berlin dedicou-se a investigar a história do conceito de liberdade desde a Época Moderna. Ele chegou à conclusão que, a partir da Revolução Francesa, não houve uma ideia mais importante e apreciada que a da liberdade, mas tampouco nenhuma que sofresse e resultasse em mais perigos. Apresentaram-se as provocações mais óbvias por parte de contrarrevolucionários como Joseph de Maistre, na França, e Johann Georg Hamann, na Alemanha, para os quais a liberdade, simplesmente, era um erro. Porém, contra qualquer suposição que se pudesse fazer, o desafio maior provinha de “pensadores ilustrados” como Helvétius ou Saint-Simon, para os quais a conduta humana podia ser reduzida a um conjunto de leis racionais, formuladas e defendidas por especialistas, da mesma forma que acontece com as leis científicas da natureza. Berlin insiste em denunciar essa postura, que antecede a doutrina dos dois “eus”, em vários momentos de sua obra⁶. Um dos mais significativos resulta na crítica que ele lança sobre Rousseau – iluminista que influenciou a obra de Kant e foi o precursor do Idealismo romântico de Fichte e de Hegel – numa coletânea de conferências radiofônicas, publicada sob o título de *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*⁷. Pela importância que reveste a análise desse argumento no conjunto da obra do autor, é preciso deter-se neste ponto, para depois prosseguir com a análise de “Dois conceitos de liberdade”.

⁶ Em termos gerais, segundo Berlin, o Iluminismo é a principal fonte do totalitarismo em sua variante comunista, enquanto que o Contra-Iluminismo e o Romantismo são as principais fontes do fascismo. Em *Ideias políticas na Era Romântica* (2009), Berlin distingue entre uma noção pré-romântica, liberal, de liberdade como não interferência, e outra concepção romântica de liberdade como direção pelo verdadeiro “eu” interior. Essa é a formulação inicial de Berlin da distinção entre a liberdade negativa e a liberdade positiva.

⁷ O título original da obra é *Freedom and Its Betrayal – Six Enemies of Human Liberty*.

1.3 O “Eu” verdadeiro e o “Eu” falso

Isaiah Berlin dedicou os primeiros momentos da palestra sobre Rousseau, transmitida pela BBC em 1952, para desfazer o “preconceito de sentimentalismo” que esse filósofo carrega, quase desde sempre. Certamente, afirma Berlin, a paixão e o sentimento não ficaram fora da obra de outros autores do XVIII, sem por isso terem de suportar o tipo de críticas dirigidas ao *philosophe* genebrino. Diderot e Helvétius, Shaftesbury e Hume, todos eles, defendendo sua devida teorização ou orientação, manifestam-se contra o refreamento da natureza espontânea do homem. Longe disso, o Empirismo inglês não deixou de outorgar importância ao sentimento e à vivacidade do ser humano e, de volta ao continente europeu, se for preciso assinalar alguém, Diderot mostrou-se por vezes muito mais ardente e sentimental do que qualquer outro autor nessa época. De modo que, segundo Berlin (2005, p. 50), “essa caracterização célebre, segundo a qual Rousseau é o profeta das emoções contra o racionalismo insensível, é seguramente, de acordo com os seus escritos, errônea”. Além do mais, o autor do *Emílio* era defensor da tese que reza que os sentimentos dividem e a razão une. E essa unanimidade da razão, segundo Rousseau e a maioria de seus contemporâneos, diz respeito não só às ciências, mas também à moral e à política, nas quais a verdade é uma só, e o erro, múltiplo.

O problema que Rousseau discute em *O contrato social*, sua obra mais conhecida e à qual vai associado o seu nome, também é o mesmo que os outros pensadores políticos da época trataram de resolver, a saber: a conciliação entre a liberdade do indivíduo e a autoridade da comunidade. E o tipo de resposta para essa pergunta varia em função da opinião que tem cada autor a respeito da natureza humana. O que não se discute, entretanto, e isso é fundamental, é a existência de uma natureza do homem. Hobbes (2003), por exemplo, não se caracterizava pelo seu otimismo sobre o ser humano, considerando-o em geral mau. Ele acreditava que uma autoridade forte é necessária para refrear os impulsos selvagens que o homem apresenta de forma espontânea e natural. Os seres humanos, segundo Hobbes, se deixados livres e sem qualquer coerção, atacam-se uns aos outros, fazendo das suas vidas um verdadeiro tormento, chamado por ele de “estado de natureza”. De fato, o autor escreve no capítulo XIV do *Leviatã* (2003, p. 112-113):

A condição do homem [...] é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra

os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo os corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.

Em consequência, Hobbes defende o Estado como uma figura de autoridade coercitiva, deixando um espaço pequeno para a liberdade dos indivíduos. Locke (1998), por seu turno, não sendo tão pessimista com relação ao ser humano quanto Hobbes, acreditava que a bondade do homem superava a perversidade, e outorgava mais direitos aos indivíduos, direitos que, segundo se pode ler no capítulo II do *Segundo tratado sobre o governo civil*, os homens já tinham antes de aderirem à sociedade, isto é, num suposto “estado de natureza”. Locke (1998, p. 381-382) defende que

Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular as ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem [grifo do autor].

E a continuação, escreve Locke no seu *Tratado* (idem, p. 382), a igualdade também é concedida naturalmente:

Um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para o uso das mesmas faculdades, devam ser⁸ também iguais umas às outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o Senhor e amo de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente e clara indicação, um direito indubitável ao domínio e à soberania [grifo do autor].

⁸ Em nota ao texto, o preparador da edição, Peter Laslett, escreve: “‘Devam ser’ – compreenda-se como um imperativo da ordem do sentimento, pois Locke reconhecia a desigualdade quanto à capacidade. Ver II, § 54, e *The Conduct of Understanding*: ‘existe, é visível, uma grande variedade no entendimento dos homens e em sua constituição natural [...] as florestas da América, bem como as escolas de Atenas, produzem homens de diferentes capacidades na mesma espécie’. Na mesma obra, contudo, ele se dispõe a utilizar o exemplo da igualdade natural dos homens com o propósito de ilustrar a necessidade de uma compreensão profunda, que é a descoberta de uma “verdade amplamente consolidada no entendimento” (*Works*, 1801, III, 189 e 259). Comparar com Hobbes, *Elements of Law* (16, 4 – 1928, p. 54): ‘considerados em sua própria natureza os homens devem admitir a igualdade entre si’, e declarações análogas no *Leviatã* (capítulo 13) e *Do Cidadão*, embora o contexto e os fundamentos dessa afirmativa de Locke sejam muito diferentes” (LOCKE, 1998, p. 382).

Em qualquer um destes dois casos, o de Hobbes e o de Locke, e ainda se poderiam citar outros, a dificuldade se encontraria no lugar onde traçar a fronteira que separa a liberdade da autoridade, mas a abordagem da questão é semelhante em ambos. Em contrapartida, a originalidade do pensamento de Rousseau reside no fato de que esse tipo de esquema não lhe serve. Pode parecer que ele afirma coisas muito semelhantes, porém os seus conceitos de autoridade e de liberdade diferem sensivelmente. O sentido e o significado de suas palavras não são os mesmos dos outros filósofos, e isso, segundo Berlin, constitui o “segredo” de sua eloquência e de sua eficácia como escritor. E não é demasiado lembrar que Rousseau é tido como um dos melhores escritores em língua francesa e, por extensão, de toda a Filosofia e Literatura universais. “Rousseau pensa uma coisa e afirma outra. Aparenta argumentar segundo linhas tradicionais, mas a visão que projeta perante o leitor é totalmente diversa do esquema que parece adotar dos seus antecessores” (BERLIN, 2005, p. 54). Confirma essa asserção a análise dos conceitos de liberdade, de contrato e de natureza.

Para Rousseau, ser homem e ser livre é praticamente a mesma coisa. A liberdade, isto é, o poder de escolha e a responsabilidade moral que este comporta, possui, para o genebrino, um caráter de valor absoluto e, aparentemente, ele não está disposto a fazer qualquer concessão que rebaixe o nível de liberdade dos indivíduos. Em consequência, segundo Rousseau, o tipo de planejamento segundo o qual se deve desenhar uma linha divisória que separe a autoridade comunal da liberdade individual não é aceitável.

Escreve Berlin (2005, p. 54-55):

Toda a noção de responsabilidade moral que, para Rousseau, quase mais do que a sua razão, constitui a essência do homem, está dependente da possibilidade de escolha, de poder escolher entre alternativas, escolher entre elas livremente, livre de coerção.

E ainda:

Não agir é não ser um ser humano. Agir é escolher e escolher implica a seleção entre fins alternativos. Alguém que não pode escolher entre fins alternativos porque é forçado não é, nesse sentido, humano.

A felicidade não é, para o autor de *O contrato social*, o fim último de todos os homens, mas sim viver de forma correta. Assim, aquilo que será alvo das suas críticas mais duras é a condição de escravo e o utilitarismo que defendem outros autores, principalmente Helvétius. É certo, afirma Rousseau, que um escravo pode se proclamar mais feliz do que um indivíduo livre se esse é o seu sentimento, porém, para o filósofo, um homem agrilhoado

perdeu não só a capacidade de responder moralmente pelos seus atos como também, e antes de tudo, sua condição mesma de humano. Com efeito, Rousseau (1999, p. 15) escreveu:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível para quem renuncia a tudo. Tal renúncia é incompatível com a natureza do homem, e subtrair toda liberdade de sua vontade é subtrair toda moralidade a suas ações.

Ora, os homens vivem em sociedades, para o bom funcionamento das quais é preciso elaborar regras. E aqui Rousseau enfrenta o maior obstáculo teórico para seguir assegurando aquilo que até agora tinha resultado relativamente fácil de defender: pois, como pode o homem dizer-se absolutamente livre e ao mesmo tempo ter que obedecer a normas que restringem a realização daquilo que deseja? Qual é o grau de compatibilidade, se existe, entre a liberdade plena e a obediência às normas?

Já se salientou que para Rousseau o fim último dos seres humanos não é a felicidade, mas seguir uma forma correta de vida. Nesse sentido, pode-se questionar: qual é essa forma de vida? É a que dita o Calvinismo, que pode ser resumida num conhecimento profundo dos textos bíblicos e pela avaliação das ações segundo sua relação com a Moral cristã. Além desse fator, de enorme importância para a vida e a obra de Rousseau, deve ser destacado que, do mesmo modo na noção de “natureza humana”, todo o século XVIII acredita também na legitimidade da pergunta: “Como se deve viver?” ou, formulado de outra maneira, o Iluminismo acredita na existência de *uma* forma correta de viver, e nesse ponto Rousseau é um representante típico das Luzes. Não se trata de buscar regras para a satisfação de fins subjetivos e a curto prazo, mas sim de seguir o caminho certo da lei natural, que é sagrada, imprescritível e está gravada no coração de todos os homens. Rousseau marca mais uma diferença com Hobbes e Locke, mas também com Helvétius e John Stuart Mill, ao defender que a escolha do tipo correto ou errado de vida não se segue nem de convenções, nem de dispositivos utilitários, nem é o resultado de ajustamentos e compromissos guiados pelos procedimentos empíricos e mecânicos das ciências naturais, mas sim que é algo que faz parte da substância dos seres humanos e, portanto, lhes é inerente. A conciliação entre o valor absoluto da liberdade e o valor absoluto das normas corretas é o dilema original, e dramático, que Rousseau deve resolver, e que n’*O contrato social* enuncia (1999, p. 20-21) nestes termos: “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça,

contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”. E a solução, que, para Berlin, embora evocativa, segue sendo obscura e misteriosa até hoje, encontra-se exposta da seguinte forma: “Enfim, cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem” (ROUSSEAU, 1999, p. 21). Segundo Berlin (2005, p. 61), Rousseau é responsável pelo seguinte paradoxo:

A liberdade e a autoridade não podem opor-se, uma vez que são *uma* só: são coincidentes; são o verso e o anverso da mesma medalha. Há uma liberdade que é igual à autoridade; e é possível ter-se uma liberdade individual que signifique o mesmo que o controle total pela autoridade. Quanto mais livres formos, mais autoridade teremos e mais obedeceremos também; quanto mais liberdade, maior controle.

Portanto, seguindo o fio da argumentação, a liberdade, depois da célebre “fórmula” de Rousseau, converte-se não tanto em “desejar algo e não ser impedido de consegui-lo”, como em “saber o que na verdade vai satisfazer aos indivíduos”. Saber, enfim, o que é bom para as pessoas. Segue Berlin (2005, p. 62):

Rousseau sabe que, uma vez que a natureza é uma combinação harmônica (e essa é a grande premissa, a grande e dúbia premissa de praticamente todo o pensamento do século XVIII), aquilo que desejo realmente não pode colidir com o que qualquer outra pessoa deseja. Pois é bom aquilo que satisfaça verdadeiramente as exigências racionais de qualquer indivíduo; e, se se verificasse que aquilo que eu realmente desejo não corresponde ao que outro indivíduo realmente – por outras palavras, racionalmente – deseja, então duas respostas verdadeiras a duas questões genuínas serão incompatíveis entre si; e isso é logicamente impossível, porquanto isso significaria que a natureza não é uma combinação harmônica.

Tudo o que os homens não devem fazer é desejar aquilo que entra em conflito com os fins dos outros (repare-se que, neste ponto, Rousseau introduz o princípio lógico de não-contradição direcionado à política). Se o fazem, pensa Rousseau, é porque foram corrompidos por interesses egoístas, pelas conveniências da moral, intimidados por esperanças sem fundamento e pela perversidade de outros homens. Desse modo, o indivíduo deixa de ser racional, natural e bom, o que para Rousseau chega a ser o mesmo. Em contrapartida, no capítulo I do livro IV de *O contrato social* (ROUSSEAU, 1999, p. 125), significativamente intitulado “A vontade geral é indestrutível”, o *philosophe* determina:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido.

Essa “vontade geral”, que se vincula às ações e aos desejos dos indivíduos, penetra no ser mais profundo do homem.

Mas, voltando aos conceitos de “estado de natureza” e de “homem natural”, pode-se perguntar: o que é o que Rousseau tinha em mente quando empregava esses termos? O que significa a palavra “natural” para o autor genebrino? Natural é, para Rousseau, primordialmente, tudo aquilo que fica longe da sofisticação e do requinte. O autor da *Nova Heloísa* condena não só os ricos e os poderosos, rejeição que compartilhariam vários outros autores, mas também os artistas, cientistas e intelectuais. Explica Berlin (2005, p. 64):

Apesar de ser compositor e musicólogo, ele detestava as artes e as ciências. [...] É a primeira pessoa a afirmar de forma bem explícita e pública que o homem bom não é apenas simples, não apenas pobre – sentimentos defendidos por muitos pensadores cristãos: vai mais longe e considera o rude melhor que o suave, o selvagem melhor que o dócil, o agitado melhor que o tranquilo.

Esse deve ser o motivo mais importante pelo qual ele sentia aquela aversão tão terrível contra Diderot, d’Alambert e Helvétius, e uma das explicações para suas numerosas polêmicas com Voltaire. Do que não há dúvida, sempre segundo Berlin, é que essa posição de Rousseau influenciou poderosamente personagens ilustres do século XIX, como Nietzsche⁹, e já no XX teve entre seus herdeiros escritores como D. H. Lawrence¹⁰ e Gabriele d’Annunzio¹¹, e líderes políticos como, e principalmente, Adolf Hitler¹².

⁹ Em *The Magus of the North*, Isaiah Berlin detalha o sentimento ambivalente que em relação a Rousseau nutria um irracionalista importante, embora esquecido, do século XIX, como foi Johann Georg Hamann.

¹⁰ Em 1913, D. H. Lawrence escreve: “Minha grande religião é uma crença no sangue, na carne, como sendo mais sábias do que o intelecto. Com nossas mentes podemos nos enganar. Mas o que nosso sangue sente, acredita e diz, sempre é verdadeiro. O intelecto é apenas um freio e uma brida. O que me importa o saber? Tudo o que quero é responder diretamente para o meu sangue... E, em vez de perseguir o mistério nas fugitivas e mal iluminadas coisas fora de nós, devemos olhar para nós mesmos e dizer: ‘Meu Deus, eu sou eu mesmo!’... Sabemos muito? Não, nós apenas *achamos* que sabemos tanto... Nós não podemos *ser*” (apud BLACK, 1992, p. 123 – grifo do autor).

¹¹ Publicado em 1889, Gabriele D’Annunzio escreve em *Il Piacere*: “A convalescença é uma purificação e um renascimento. O significado da vida nunca é tão doce quanto depois da angústia do mal; e a alma humana é mais do que nunca propensa à da bondade e à da fé depois de ter olhado para o abismo da morte. Na cura o homem compreende que o pensamento, o desejo, a vontade, a consciência da vida não são vida. Há alguma coisa nele mais alerta do que o pensamento, mais constante do que o desejo, mais forte que a vontade, mais profundo ainda

O argumento de Rousseau em defesa da “vontade geral” descreve um círculo: aderindo ao Estado por meio de um contrato social, longe de perder a liberdade, aquilo que o indivíduo está fazendo é sustentá-la da melhor forma, posto que o Estado tem o dever, assim como outras instituições, de perseguir o bem comum. As correntes, quando autoimpostas pelo ditado da voz da consciência, de Deus ou da natureza (que para Rousseau são praticamente a mesma coisa), deixam de ser correntes, “pois autocontrole não é controle. Autocontrole é liberdade. Desta forma, Rousseau avança progressivamente para a ideia singular de que o que é necessário são homens que desejem estar associados entre si do modo imperioso usado pelo Estado”, escreve Berlin (2005, p. 68). O Estado em Rousseau não é aquela entidade esmagadora descrita por Hobbes no *Leviatã* um século antes, mas uma instituição supraindividual que personifica em um só corpo as diferentes vontades dos diversos indivíduos que constituem a comunidade. O Estado, segundo Rousseau, é uma unidade na diversidade. Afirma Berlin (id., p. 67):

Em teoria, Rousseau fala como qualquer *philosophe* do século XVIII, afirmando: “Temos de usar a nossa razão”. Emprega o raciocínio dedutivo, por vezes de forma muito convincente, muito lúcida e extremamente bem organizada, para chegar às suas conclusões. Mas, na realidade, o que acontece é que o seu raciocínio dedutivo é como uma camisa-de-força de lógica que veste sobre a fantasia oculta, ardente, quase lunática no interior; é esta combinação extraordinária da visão interior alienada com a camisa-de-força objetiva e rigorosa de uma espécie de lógica calvinista que confere verdadeiramente a sua escrita o seu poderoso encantamento e o seu efeito hipnótico.

Essa concepção interior configura, segundo Berlin, uma espécie de momento místico, no qual um grupo de indivíduos escolhe livremente a submissão a uma instituição que, formada por eles mesmos, os supera. Essa noção é a responsável pela coincidência, no pensamento de Rousseau, da liberdade com a autoridade.

Nos parágrafos acima, expôs-se que para Rousseau o exercício da liberdade não estava tanto em desejar qualquer coisa quanto em desejar aquilo que se sabe que vai resultar satisfatório na consecução de uma vida correta e ordenada. Isso implica a existência no

do que a consciência, e é a substância, a natureza do seu próprio ser. Assim compreende ele que a sua vida real não é, por assim dizer, a vivida por ele; é o complexo de sensações involuntárias, espontâneas, inconscientes, instintivas; é a atividade harmoniosa e misteriosa da vegetação animal; é o desenvolvimento imperceptível de toda a metamorfose e de toda a renovação” (D’ANNUNZIO, 2009, p. 163).

¹² “Toda propaganda, de acordo com Hitler, tem que restringir seu nível intelectual à compreensão do membro mais estúpido de sua plateia. O banal ‘Negro contra Branco!’, em vez de pensamentos intrincados... O tema tem que ser explosivo... Nada de sabedoria da mesa do conselho. É agitar a raiva e a paixão e atizar o fogo até que a multidão se enfureça” (KERSHAW, 1993, p. 57).

pensamento de Rousseau de dois “eus”, um verdadeiro e outro ilusório. E somente se os indivíduos forem racionais e sensatos vão saber o que lhes é conveniente. Os termos “racional”, “natural” e “bom”, que para Rousseau são praticamente o mesmo, se espelham naquelas vozes da consciência, de Deus e da natureza, que para o autor também têm significados mais ou menos iguais. Estimando essa relação, e a convicção de Rousseau e de seus contemporâneos acerca da natureza como uma combinação harmônica, pode-se concluir, sem temor ao equívoco, que todos aqueles que se opõem à maioria, sem ter a certeza suficiente para sustentar racionalmente suas posições, estão errados. E estão equivocados simplesmente porque não sabem o que verdadeiramente querem, pois do contrário desejariam para eles aquilo que a maioria quer para si. Esta é a base para a célebre passagem no final do capítulo VII de *O contrato social* (ROUSSEAU, 1999, p. 25), intitulado “Do soberano”:

A fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusa a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.

Para Berlin, em contrapartida, forçar as pessoas a serem livres, porque a liberdade consiste em querer certo tipo de coisas e não outras, mais do que um paradoxo, é uma grande “perversão”. O autor lembra que depois de Rousseau não houve no Ocidente um só ditador que não recorresse a essa linha de pensamento, desde os jacobinos aos comunistas, passando por Robespierre, Hitler e Mussolini, com o fim de melhor subjugar os cidadãos dos seus respectivos países. Afirma Berlin (2005, p. 73):

Sem o auxílio da autoridade sobrenatural, [Rousseau] teve de recorrer ao monstruoso paradoxo no qual a liberdade acaba por se tornar uma espécie de escravidão, na qual desejar algo não é desejá-lo a não ser que o façamos de uma maneira particular, de uma maneira que possamos dizer a um homem: “Pode pensar que é livre, pode pensar que é feliz, pode pensar que quer isto ou aquilo, mas eu sei melhor aquilo que é, o que quer, o que o libertará”, e assim por diante.

E tanto para o bem quanto para o mal, defende Berlin, Rousseau passou à história do pensamento político em virtude dessa ideia. Para o bem, como o defensor da liberdade e da espontaneidade dos indivíduos, sem as quais não pode existir uma sociedade digna de ser

conservada; para o mal, como o criador da ficção do “eu” verdadeiro, baseado na simples razão, e a fonte de “paternalismos”, abusos e tiranias que desde esse momento não precisaram recorrer a quaisquer forças sobrenaturais para amedrontar, dominar e, no limite, eliminar as pessoas que não pensam o que “teriam” que pensar, e não desejam aquilo que “deveriam” desejar.

1.4 Da autonegação à soberania

A terceira seção de “Dois conceitos de liberdade” versa sobre a autonegação, que é a primeira das duas formas que historicamente adotou a liberdade positiva, e seu título resulta ilustrativo: “A retirada para a cidadela interior”. Berlin relaciona a tradição dos ascetas e dos quietistas, dos estoicos e dos sábios budistas, que escaparam do mundo e das pesadas imposições sociais, com a ética do dever kantiana, que identifica liberdade e autonomia. Esta ética que, como reconhece Berlin, impregnou o Liberalismo ético e político do século XVIII, não está apta, segundo o autor, para definir a liberdade negativa. Para Berlin, não serve a definição de liberdade negativa como a possibilidade de fazer o que se quiser. Esta era justamente a concepção que tinha Mill. Todavia, para o autor, a liberdade negativa diz respeito à eliminação de obstáculos, com a ampliação do espaço desimpedido e com a possibilidade de escolha entre alternativas. É por isso que os defensores desse tipo de liberdade não a associam com a vontade, e sim com a possibilidade de se mover num espaço em que o Estado, em qualquer uma de suas representações, ou outros indivíduos, não obstaculizem a circulação. A força ou a persuasão podem fazer com que se consiga eliminar esses “estorvos” que vêm do exterior, e isso, continua Berlin, é algo que sabem, e praticam, os partidários do outro tipo de liberdade, a positiva. Mas, então, por que estes últimos rejeitam sua contraparte negativa?

Na seção quarta, Berlin (2002, p. 247-248) discute a segunda acepção histórica da noção positiva da liberdade, qual seja, a de autorrealização. Segundo essa variante, entender o mundo significa emancipar-se, isto é:

Sou livre se e somente se planejo minha vida de acordo com minha vontade; os planos acarretam regras; uma regra não me oprime, nem me escraviza, se a imponho a mim mesmo conscientemente ou se a aceito livremente depois de tê-la compreendido, quer tenha sido inventada por mim, quer por outros, desde que seja racional, isto é, desde que se conforme às necessidades das

coisas. Compreender por que as coisas devem ser como devem ser é querer que assim sejam.

O conhecimento, mostrando às pessoas e poupando-as daquilo que é impossível, representa a condição de possibilidade de ser “senhor de si”. Aquele que deseje que as leis necessariamente inevitáveis sejam diferentes do que são, é escravo de um desejo irracional, e apresenta sintomas evidentes de alienação mental. Este é, segundo Berlin (2002, p. 248), o núcleo metafísico do racionalismo:

Sou um ser racional; tudo o que posso demonstrar a mim mesmo como necessário, como incapaz de ser diferente numa sociedade racional – isto é, numa sociedade governada por mentes racionais, em direção a metas com as que um ser racional alimentaria –, eu, sendo racional, não posso desejar que seja varrido de meu caminho.

Essa doutrina Berlin a chama “a doutrina positiva da libertação pela razão” (id., *ibid.*) e assegura que, mesmo que às vezes prescindida desse viés racionalista, encontra-se no centro nevrálgico de muitos credos nacionalistas, comunistas, autoritários e totalitários.

Na seção quinta, intitulada “O templo de Sarastro”, Berlin usa como metáfora um episódio de *A flauta mágica* de Mozart para ilustrar que o culto à verdade não é contraditório com o despotismo e que o conhecimento e a liberdade não são a mesma coisa¹³. Expresso de forma lapidar: o conhecimento não leva à liberdade. Segundo o autor, o autogoverno racional e o conceito de autonomia moral de Kant, devidamente manipulados e trasladados à esfera social e política, funcionaram para justificar “paternalismos” e “despotismos” que se encontram nas antípodas do “pai da filosofia crítica”. O argumento que, segundo Berlin (2002, p. 254), foi utilizado por Fichte, também o usaram funcionários coloniais e ditadores nacionalistas e comunistas. Tal argumento transforma uma doutrina da responsabilidade e da autoperfeição individual em uma defesa do Estado autoritário, que obriga todos os indivíduos a obedecerem aos mandamentos e às diretrizes de uma elite de guardiães do tipo platônico. Pode-se encontrar um desenvolvimento mais detalhado desse argumento em “Kant as an Unfamiliar Source of Nationalism”, penúltimo capítulo do livro *The Sense of Reality*¹⁴. Berlin, que, como qualquer leitor atento observará, tem em Kant um referente de primeira ordem para

¹³ A ópera *A flauta mágica* – libreto de Emanuel Schikaneder (1751-1812) – retrata a educação da humanidade, progredindo a partir do caos, através da superstição religiosa, até a iluminação racionalista, por meio do julgamento e o erro, para, em última instância, fazer da Terra um reino celestial, e dos mortais, deuses. Na peça, Sarastro simboliza o déspota esclarecido que governa segundo os princípios da sapiência racional.

¹⁴ Existe tradução ao português: *O sentido de realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

seu próprio pensamento, não alberga o menor interesse em negar ao Filósofo Ilustrado sua autêntica defesa da razão como elemento universal compartilhado por todos os seres humanos. A razão, precisamente, representa, segundo Kant, a condição de possibilidade da liberdade individual, da paz e da justiça social. Porém, Berlin foca sua atenção noutra fonte, igualmente importante, do pensamento kantiano, qual seja, o Pietismo. Antecessor do Metodismo, o Pietismo surgiu na Alemanha dos séculos XVII e XVIII, entre outros motivos, como reação ética, política e religiosa às humilhações sociais provocadas pelos abusos de príncipes sem princípios, ou mal-intencionados. A estratégia a seguir: retirar-se à própria vida interior. Se o tirano almeja as propriedades de seus súditos, apreender-se-á a não dar mais importância às posses; se quer os seus filhos, relativizar-se-á o valor da família, e assim por diante. Quanto menor seja a parcela de vulnerabilidade, mais livres os indivíduos conseguirão ser. Nesse sentido, existe um óbvio parentesco com a reação dos estoicos frente às conquistas das cidades-estado gregas por parte de Alexandre, o Grande. Finalmente, trata-se de desprezar aquilo que não se pode obter, equacionando a impotência política com a liberdade espiritual, resultando como vitoriosos os motivos, os propósitos e a pureza de coração. Nessa austeridade e nesse autoisolamento, tão importantes para Kant, e que nele tomam uma forma quietista, seus sucessores¹⁵ viram elementos de desafio aos próprios valores e ao estilo de vida, um desprezo do reino interior, tão caro ao imaginário romântico. Não em vão, deve ser lembrado, o herói dessa época é aquele pronto para morrer por suas convicções mais estimadas, aquele que vai defender sua verdade até o fim, sem calcular os riscos de nenhum tipo. O herói trágico.

O que Berlin está interessado em destacar é a pouca distância que de fato existe entre o racionalismo kantiano e a posição romântica. Segundo o autor, essa distância se cobre em apenas dois passos. O primeiro consiste em substituir a razão de todos os humanos por uma noção particular interna, de forma que, quando se age segundo certos valores, não é com base em uma razão comum a todos, e sim a partir de uma natureza interna que pertence a cada indivíduo, e só a ele. O sujeito elabora seus próprios valores porque, longe de tornar-se parte de um todo objetivo e universal, são os *seus*: “Eu sou totalmente minha própria criação” (FICHTE, SWii, p. 256, apud BERLIN, 2005, p. 89), “não aceito a lei do que a natureza me oferece por ter de aceitar, acredito nela porque quero” (FICHTE, SWiii, p. 80, apud BERLIN, 2005, p. 89). Isso é o que Fichte afirmou, apesar da universalidade da razão apregoada pelo seu mestre, Kant. Certamente, salienta Berlin, o konigsberguense sentia-se horrorizado pelas

¹⁵ “Sucessores” no sentido de posteriores no tempo e não como legítimos herdeiros intelectuais.

características da evolução do pensamento de seu discípulo. Porém, remarca o autor, não deixa de ser verdadeiro que a posição intelectual de Fichte era uma deriva da enorme transcendência concedida pelo escritor da *Fundamentação da metafísica dos costumes* ao valor da autonomia.

O segundo passo é, segundo Berlin, o mais contundente e definitivo. Enquanto para Kant o sujeito que escolhe é o indivíduo, em Fichte converte-se num princípio divino absoluto, transcendente e criador, uma espécie de espírito do mundo atemporal. Pouco depois, Fichte identificaria esse princípio divino com o Estado político. O “eu” verdadeiro já não era mais o individual, mas o grupo, a nação. Berlin (1997, p. 245-246) assegura que

foi necessária apenas a transformação da noção do ‘eu’ racional de Kant em algo mais amplo e impessoal, e a identificação desta entidade maior com um fim em si mesma, a autoridade máxima de todo pensamento e ação, para criar uma forma mais terrível do “Deus mortal” de Hobbes, um novo absolutismo¹⁶.

Na esfera da política, isso significou praticamente a glorificação da nação, concebida em termos de fonte real e realização perfeita da vida social¹⁷.

Dessa reflexão, extrai Berlin o que para muitos constitui sua maior contribuição ao pensamento político, isto é, a crítica do monismo e a defesa do pluralismo. Berlin suspeita que exista “alguma coisa errada” no argumento da autodeterminação racional, sendo que foi bastante simples usá-lo para defender objetivos diametralmente opostos. Esse argumento baseava-se em três premissas: a primeira enuncia que todos os homens perseguem um único fim: o autogoverno racional; a segunda, que todos os objetivos almejados pelos seres humanos podem ser harmonizados e sintetizados num único ideal universal; e a terceira premissa, que os conflitos entre os humanos podem solucionar-se invocando a verdade desse ideal, e que aqueles que assim não o reconheçam se equivocam e são irracionais. Berlin

¹⁶ “It needed only the transformation of the notion of Kant’s rational self into something wider and more impersonal, and the identification of this greater entity with an end in itself, the ultimate authority for all thought and action, to create a more terrifying form of Hobbes’s ‘mortal God’, a new absolutism”.

¹⁷ Cabe insistir em que Isaiah Berlin preocupa-se em não deixar dúvida sobre sua postura com respeito a um possível conflito interpretativo: “É claro que Kant teria repudiado esse ilegítimo subproduto de sua filosofia profundamente racional e cosmopolita, mas as sementes estão lá, não, de fato, em seus escritos políticos, mas em suas mais significativas obras sobre ética. Porque foram suas concepções éticas, com seus intransigentes imperativos morais, as que tiveram o impacto mais profundo no pensamento humano. Em primeiro lugar, a idealização da nação ou do Estado deriva, ainda que seja de forma ilegítima, de sua doutrina sobre a autonomia da vontade, de sua rejeição da hierarquia objetiva dos valores inter-relacionados, independente da consciência humana, que até então tinham dominado o pensamento ocidental em diversas roupagens” (BERLIN, 2007, p. 244).

duvida tanto da veracidade dessas três pressuposições quanto da possibilidade de sua demonstração.

Em “A busca por status”, Berlin trata da “patologia” da liberdade, que consiste em confundi-la com a igualdade e a fraternidade. A necessidade de reconhecimento, que pode ser uma aspiração legítima por parte de coletivos minoritários ou de nações que se sintam oprimidas, não comporta automaticamente um aumento de liberdade quando é satisfeita. Precisamente, a dimensão trágica do pluralismo de valores de Isaiah Berlin consiste no sacrifício de alguns objetivos para a consecução de outros. Berlin reconhece que a tradição liberal não se preocupou o bastante com as outras necessidades humanas que, como o reconhecimento, são distintas da liberdade individual, e, nesse sentido, constata a falta de atrativo revolucionário da visão negativa sobre a liberdade.

Em “Liberdade e soberania”, Berlin escreve sobre a confusão entre esses dois termos, que é um dos tópicos clássicos da Tradição liberal. Com múltiplas referências a Benjamin Constant, o autor apregoa: se a soberania significa governo ilimitado, não pode ser igual à liberdade. E o mesmo é aplicável para a democracia: se esta representa o governo ilimitado da maioria, a liberdade está danificada. E desse modo, Berlin deixa claro o campo onde os defensores das duas concepções da liberdade travam sua batalha dialética. Em palavras de Ángel Rivero (2010, p. 26) na introdução à última edição espanhola de “Dois conceitos de liberdade”,

Para os defensores do conceito negativo, a liberdade consiste em limitar a autoridade. Para os defensores do conceito positivo, em que esta passe às suas mãos. Ao final, não se trata de duas interpretações diferentes da liberdade, mas de duas atitudes irreconciliáveis frente aos fins da vida, que exigem demandas absolutas. Portanto, nenhuma pode ser satisfeita de forma absoluta sem o sacrifício da contrária, e, em consequência, na prática devem-se estabelecer compromissos entre as duas¹⁸.

Para Berlin, não reconhecer essa impossibilidade e esse compromisso significa um profundo desconhecimento da humanidade e de suas necessidades mais sérias.

Crowder assegura, em seu estudo acima citado, que a concepção de Berlin sobre a liberdade positiva é demasiado estreita. Berlin não nega a conveniência e até a necessidade,

¹⁸ “Para los defensores del concepto negativo, la libertad consiste en limitar la autoridad. Para los defensores del concepto positivo, en que ésta pase a sus manos. No se trata, a la postre, de dos interpretaciones distintas de la libertad sino de dos actitudes irreconciliables, frente a los fines de la vida, que exigen demandas absolutas. Por tanto, ninguna se puede satisfacer de forma absoluta sin el sacrificio de la contraria y, en consecuencia, en la práctica han de establecerse compromisos entre ambas”.

em alguns casos, de adotá-la, mas a tendência do autor é a de exagerar os seus perigos autoritários. Segundo Crowder (2004), a passagem que efetua Berlin da autodeterminação estoica à submissão stalinista não se sustenta logicamente, e quando o autor encontra obstáculos para sua defesa, passa da argumentação conceitual à observação histórica. Mas, do abuso histórico da concepção positiva da liberdade, afirma Crowder, não se deveria concluir a sua condenação: “Em geral, a posição de Berlin sobre a liberdade positiva é muito pessimista, como a de alguém que propõe a abolição dos veículos a motor, porque eles podem ser utilizados para os fins errados”¹⁹ (CROWDER, 2004, p. 84-85). Esse autor acrescenta, em sua crítica, que a doutrina dos dois “eus” não é tão “sinistra” (sic) como Berlin a faz parecer. A ideia de uma identidade autêntica não leva automaticamente à opressão dos indivíduos. De fato, indica Crowder, no caso dos estoicos tratava-se de uma questão de resistência frente ao poder imperial. Além disso, para Crowder, Berlin não é justo com a liberdade positiva precisamente do ponto de vista liberal. Berlin não considera a noção de autonomia do indivíduo como um tipo positivo de liberdade. Essa noção consiste na capacidade da pessoa para traçar os seus planos de vida, não só rejeitando a interferência alheia, mas tomando distância, e refletindo criticamente, ao redor da validade dos próprios costumes, crenças, valores e projetos. Desse modo, o indivíduo se autorregula e se prepara para endossar a forma de vida com a qual sente-se mais identificado. O resultado não é um tipo fixo de identidade, ao contrário, ele vai sendo elaborado por meio de um processo de reflexão e de negociação consigo mesmo²⁰.

1.5 O pluralismo de valores

“Dois conceitos de liberdade” acaba na seção oitava, intitulada “O um e o múltiplo”, retomando uma espécie de “fio” teórico que deixou solto na parte quinta, com a exposição do núcleo do credo liberal de Berlin. O “um” se refere ao monismo e à estranha ideia de que é possível a realização harmônica de todos os objetivos humanos. Segundo o autor, o monismo, a crença num único critério, sempre se revelou uma fonte de inesgotável satisfação tanto para o intelecto quanto para as emoções. Quer nas mentes dos *philosophes* do século XVIII e de

¹⁹ “On the whole, Berlin’s position on positive liberty is too pessimistic, like someone who proposes the abolition of motor vehicles because they may be used for the wrong ends”.

²⁰ Crowder (2004) coloca J. S. Mill como exemplo do defensor da autonomia do ponto de vista liberal e assegura que, mesmo não sendo o seu objetivo, a noção é uma parte muito importante do liberalismo moderno e aquilo que, de fato, o deixa atrativo.

seus sucessores tecnocráticos nos dias atuais, quer esteja arraigado no passado, Berlin (2002, p. 271) afirma:

Ele [o monismo] está fadado, desde que bem flexível, a encontrar algum desenvolvimento humano imprevisto e imprevisível, ao qual não se ajustará; e será então usado para justificar as barbaridades *a priori* de Procrusto – a vivisseção das sociedades humanas reais em algum padrão fixo ditado pela nossa compreensão falível de um passado em grande parte imaginário ou de um futuro inteiramente imaginário.

O monismo sacrifica as sociedades e as vidas humanas em nome de ideais abstratos. Em contrapartida, o pluralismo, segundo Berlin, é mais realista. O pluralismo, com a dose de liberdade “negativa” que carrega, representa “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” (id., p. 272). Esse modo de entender é mais verdadeiro, posto que pelo menos admite o fato de que as metas humanas são muitas e diversas, e que nem todas são mensuráveis, isto é, não há uma medida comum, e, além disso, estão em perpétua rivalidade umas com as outras. Para Berlin, supor que todos os valores possam ser graduados numa única escala significa falsificar o conhecimento de que os homens são agentes livres, e que também é falso que a moral possa ser representada como uma operação que uma régua de cálculo poderia executar. O autor acrescenta ainda (id., *ibid.*):

Dizer que em alguma síntese suprema – que a tudo concilia, mas que ainda assim pode ser realizada – o dever é interesse, ou a liberdade individual é pura democracia ou um Estado autoritário, equivale a lançar um cobertor metafísico sobre o auto-engano ou a hipocrisia deliberada.

Berlin considera o pluralismo mais humano, porque não priva o indivíduo, em nome de qualquer ideal remoto, incoerente e irrealizável, daquilo que ele considera indispensável para seu desenvolvimento. Ou seja, para Berlin, o pluralismo é uma resposta plausível à imperfeição e aos problemas de anuência entre os seres humanos.

Para Berlin, o século XX – e pode-se agregar sem problemas o XXI – é o resultado, a mistura, do Iluminismo (séc. XVIII) e de seus críticos, o Contra-Iluminismo (séc. XIX). O Iluminismo – ou, se se preferir, a Ilustração – deixou um legado de liberdade e de tolerância, mas também uma fé cega na ciência e na tecnologia que derivou nas utopias tecnocráticas contemporâneas e o totalitarismo soviético. A herança do Contra-Iluminismo e do

Romantismo, em contrapartida, consistiu, segundo o autor, no irracionalismo e nas formas mais agressivas de nacionalismo, que culminaram nos totalitarismos fascistas do século passado. Porém, Berlin acredita que os críticos da Ilustração fizeram algo muito mais importante e esperançoso: proporcionaram o antídoto contra o totalitarismo em todas as suas formas. A esse “antídoto” Berlin denomina pluralismo de valores.

Os precursores do “pluralismo de valores” são, segundo o autor, o italiano Giambattista Vico e o alemão Johann Gottfried Herder. Berlin apresenta Vico como um pensador historicista que rejeita qualquer noção de uma natureza humana permanente, ou de lei natural, e que defende a ideia de que cada estágio na evolução de uma cultura ou civilização tem o seu caráter e seus valores distintivos. No ensaio “As ideias filosóficas de Giambattista Vico”, o autor (BERLIN, 1982, p. 49-50) escreve:

Os mitos implausíveis, como o contrato ou obediência a uma razão universal, ou ao cálculo do egoísmo racional, situado no centro dos seus sistemas por Hobbes e Spinoza, são simplesmente, para Vico, o refúgio da ignorância. [...] . Seja qual for a razão do nosso caráter e nossas instituições, também o será de nossos valores, os quais pertencem, e são efetivos e inteligíveis, apenas ao seu estágio específico na história humana. A noção dos valores absolutos, morais, estéticos e sociais, em cujos termos todo o passado humano é, em grande parte, uma sucessão de erros, crimes e decepções – que constitui a verdadeira pedra angular da perspectiva do Iluminismo – é o corolário absurdo da crença fraudulenta em uma natureza humana fixa, definitiva e imutável.

No caso de Herder, Berlin acredita que as culturas e as nações são incomensuráveis, que cada cultura possui o seu centro de gravidade, de modo a não existir nenhuma forma a partir da qual diferentes povos, países e culturas possam ser criticamente comparados. Em “Herder e o Iluminismo”, Berlin (1982, p. 183) afirma:

Todo o impulso do seu argumento, [...] , está dedicado a mostrar e celebrar a exclusividade, a individualidade e sobretudo, a incomensurabilidade mútua de cada uma das civilizações, que ele tão carinhosamente descreve e defende. Mas, se todas essas formas de vida são inteligíveis, cada uma em seus termos próprios (que são os únicos existentes), se cada uma constitui um todo “orgânico”, um modelo de objetivos e meios que não podem ser revividos, e ainda menos amalgamados, dificilmente podem ser classificadas como outros tantos elos, em um progresso cósmico objetivamente conhecível, algum de cujos estágios se torna automaticamente mais valioso que outros, em virtude do seu relacionamento ou, digamos, sua proximidade ou espelhamento do objetivo final, em cujo sentido, embora incerta, caminha a humanidade.

O que Berlin considera relevante nas teorias viquiana e herderiana, respectivamente, é a “demonstração” da falta de solo objetivo para a avaliação e para uma posterior asserção sobre uma cultura como moralmente superior a outra, o que afasta a ameaça – ao menos na teoria – do nacionalismo radical de qualquer tipo, e representa um apoio a sua defesa do pluralismo de valores. Em contrapartida, Berlin pode ser, e de fato já foi, qualificado de “relativista cultural”, embasado em sua atenção, assim como a importância que ele concede às doutrinas apregoadas por Vico e Herder (além do valor ponderado que também outorga aos irracionistas já mencionados neste capítulo, tais como Hamann e De Maistre). Todavia, Berlin faz um esforço para apresentar Vico e Herder como sendo pensadores não relativistas, mas pluralistas. Não obstante, Berlin acaba por aceitar que os componentes não-relativistas são os menos importantes e característicos da obra desses dois autores e, também, os menos convincentes.

A partir de uma perspectiva relativista é possível reconhecer os valores de outras culturas, da mesma forma que se observa o mundo dos animais, isto é, como se fossem modos de comportamento, externamente observáveis, que levam para diferentes objetivos, dependendo de cada espécie. Não obstante, é impossível compreender e, menos ainda, simpatizar com esses valores e objetivos do mesmo modo como um indivíduo de um país é capaz de fazer isso com alguém de outra região da Terra. Em compensação, o aspecto que a Berlin interessa ressaltar é, precisamente, a possibilidade de “entrar” na visão de mundo com a qual os outros povos vivem e se desenvolvem, com a capacidade para apreciar-se e para compreender-se entre diferentes culturas, sejam estas do presente ou do passado, que é o extremo oposto daquilo que defende o relativismo cultural nas suas formas mais extremas. Crowder (2004, p. 121) escreve:

Em consequência, o ponto importante que emerge da discussão de Berlin é que enquanto o relativismo divide a experiência moral em compartimentos discretos e não comunicantes, o pluralismo implica a existência de um horizonte moral significativo compartilhado por todos os seres humanos. [...] O corolário é que este horizonte comum também proporciona, ao menos em princípio, uma base para a crítica intercultural lá onde bens humanos fundamentais são denegados, compreendidos de forma inadequada, ou distorcidos por uma cultura ou ideologia particular²¹.

²¹ “The important point that emerges from Berlin’s discussion is therefore that while relativism divides moral experience into discrete, non-communicating compartments or perspectives, pluralism implies the existence of a significant moral horizon shared by all human beings. [...] The corollary is that the common horizon also provides, at least in principle, a basis for cross-cultural criticism, where fundamental human goods are denied or inadequately realized or distorted by a particular culture or ideology”. Uma discussão profunda e pormenorizada

Segundo Berlin, o ser humano escolhe entre valores supremos porque sua vida e o seu pensamento estão, durante um longo período de espaço e de tempo, determinados por valores morais fundamentais que fazem parte do seu ser, seu pensamento e o seu senso de identidade, isto é, daquilo que os torna humanos. E esses valores, ou princípios, destaca Berlin, não resultam menos importantes porque sua duração não possa ser garantida: “Na verdade, o próprio desejo de uma garantia de que nossos valores sejam eternos e seguros em algum céu objetivo é talvez apenas um desejo intenso das certezas da infância ou dos valores absolutos de nosso passado primitivo” (BERLIN, 2002 p. 272)²². Pode-se compreender, entende o autor, a vontade de apresentar como eternas as convicções pessoais, como sendo relativas a uma necessidade metafísica incurável. Porém, deixar que essa característica humana prescreva a prática política e moral é a debilidade que se deve enfrentar se não se quer que os desastres históricos se repitam novamente no futuro.

do pluralismo de valores de Isaiah Berlin requereria uma discussão que escapa aos objetivos desta investigação. Apesar disso, é preciso lembrar que o pluralismo de valores tem sido nos últimos anos o tema central da discussão entre os comentaristas da obra berliniana. Nesse sentido, brevemente, pode-se afirmar que existem duas posições divergentes: Crowder pensa que o pluralismo de valores leva a uma versão ilustrada do liberalismo como resposta aos conflitos de valor entre sociedades e culturas: “Uma política humana viável, portanto, aceita o desacordo fundamental sobre o bem e procura conter e gerir esse desacordo ao invés de transcendê-lo. Isso é o que o liberalismo faz em contraste com o marxismo. O pensamento utópico, feito possível fundamentalmente pelo monismo moral, é um convite para justificar qualquer meio por referência a um fim que é, por definição, total e absolutamente desejável. A visão do pluralismo de valores nega que possa existir um fim último como esse e, em contrapartida, insiste em que há muitos fins diferentes a ser ponderados, e aconselha cuidado e moderação na busca dessa estimativa. Desse modo, o pluralismo recomenda o liberalismo no campo político como uma resposta humana à imperfeição e à discordância humanas” (cf. CROWDER, 2004, p. 5). Gray, por seu turno, acredita que se o pluralismo for verdadeiro, não pode existir um argumento que garanta a prioridade universal a valores liberais, posto que isso seria tanto quanto a negação da tese da incomensurabilidade de valores (cf. GRAY, 2000, p. 185-186).

²² Nesse sentido, Michael Ignatieff, biógrafo do pensador, afirma: “‘Dois conceitos de liberdade’ deixou claro o que o liberalismo combatia. Mas ficou menos claro o que defendia – quer dizer, o quanto de justiça social era compatível com a liberdade negativa, na verdade, o quanto de justiça se *exigia*. A polêmica sobre a liberdade positiva afastou Berlin dessas questões e deixou sem detalhamento seus compromissos com a justiça social. [...] Ele jamais admitiu que se incomodava com o fato de não basear a defesa da liberdade em princípios básicos. Sugeriu de forma mordaz que os racionalistas seculares que buscavam garantias inatacáveis para princípios políticos sucumbiam, sem perceber, à nostalgia daquelas consolações antes oferecidas pela fé religiosa. Berlin descartava até mesmo a ideia de buscar garantias últimas” (IGNATIEFF, 2000, p. 238-239 – grifo do autor).

2 HANNAH ARENDT: LIBERDADE, AÇÃO E POLÍTICA

2.1 A liberdade da filosofia e a liberdade da política

Começou-se o capítulo primeiro desta exposição, dedicado a “Dois conceitos de liberdade” de Isaiah Berlin, reproduzindo as perguntas com que esse autor formulava o conflito entre a concepção negativa e a noção positiva da liberdade. Para introduzir a reflexão arendtiana acerca da liberdade política e da liberdade filosófica, e seus derivados, inicia-se este segundo capítulo da mesma forma. Hannah Arendt quer responder às seguintes perguntas: A liberdade é uma propriedade do indivíduo isolado ou significa uma realização coletiva de agentes que interagem e se expressam? Deve-se analisá-la como um atributo individual ou colocá-la entre atores implicados num destino comum? No artigo “Que é liberdade”, da coletânea *Entre o passado e o futuro*, e também pode-se dizer que em toda a sua obra como um *motto* geral, Arendt faz uma decidida defesa da segunda parte da questão. A liberdade arendtiana é uma liberdade política como prerrogativa para a ação e para o exercício da cidadania. Apenas em um segundo plano reside a liberdade filosófica, definida como atributo do pensamento ou da vontade, fundamentalmente porque “parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (ARENDDT, 2007a, p. 194).

A autora assegura que os gregos não tinham uma palavra que designasse a “fonte principal da ação”. Aristóteles estabeleceu o termo *proairesis*, isto é, escolha entre duas alternativas ou a preferência que leva a escolher uma ação ao invés de outra. Para Arendt, porém, isso não é mais do que uma aproximação. Já Gilson, lembra a autora, escreveu que “Aristóteles não fala de liberdade nem de vontade livre [...] o próprio termo falta” (GILSON, 1940, p. 307, apud ARENDT 2009a, p. 276). Segundo Arendt (2007a, p. 191), a tradição filosófica do Ocidente fundou-se explicitamente em contraposição à *polis* e, dessa forma, mostrou-se indiferente, quando não hostil, à liberdade do espaço público, isto é, da política:

A tradição filosófica, [...] distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção.

Essa liberdade interna ou da vontade, que é o que Arendt chama de “liberdade filosófica”, é relevante, segundo a autora, somente para as pessoas que vivem como indivíduos solitários, fora das comunidades políticas. Em compensação, a liberdade externa, denominada por Arendt de “liberdade política”, somente pode manifestar-se em comunidades “onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar como no agir, regulado por um grande número de *rappports* [relações] – leis, costumes, hábitos e similares” (ARENDR, 2009a, p. 468-469). Nessa perspectiva, a liberdade política é uma qualidade do cidadão – não do homem em geral – que a autora caracteriza com a expressão “eu-posso”. Por sua vez, Arendt faz corresponder a liberdade filosófica com a forma “eu-queiro”²³.

A noção estoica da liberdade exemplifica, segundo a pensadora, o fenômeno da alienação do mundo, que consiste na convicção da inutilidade dos atos dos indivíduos para influir no desenvolvimento dos assuntos humanos e, em contrapartida, na experiência do mundo como algo alheio que não se pode sentir como próprio e ao qual não se pertence. Segundo Arendt, Epicteto é o filósofo estoico que melhor exemplifica a convicção da superioridade da liberdade interna. Para ele, “a ‘ciência do viver’ consiste em saber como distinguir entre o mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder e o eu do qual ele pode dispor como achar melhor” (ARENDR, 2007a, p. 193). Cabe lembrar que o contexto político no qual se inserem as reflexões de Epicteto é o da escravidão durante o declínio do Império Romano. Decorrente desse ponto de vista, há o divórcio entre a política e a liberdade, e a contradição de se achar um escravo na Terra sentindo-se, ao mesmo tempo, livre. É o que Berlin rotularia como uma retirada à “cidadela interior” (cf. BERLIN, 2002, p. 240-245).

Posteriormente, o Cristianismo subordinou a liberdade política à busca da salvação das almas individuais, salvação que só seria possível em outro mundo. Porém, essa liberdade cristã que, dito seja *en passant*, é mais uma libertação do que uma liberdade, tem o seu precedente na atitude dos filósofos frente à política, tratada como um passo prévio para a

²³ A autora informa que, do seu conhecimento, somente Montesquieu referiu-se, sem insistência, à dicotomia entre a liberdade filosófica e a liberdade política. Para Montesquieu (no *Esprit des lois*, livro XII, cap. 2), “a liberdade filosófica consiste no exercício da vontade, ou, pelo menos (se temos de levar em conta todos os sistemas), na opinião de que exercemos nossa vontade. A liberdade política consiste na segurança, ou pelo menos na opinião de que se tem segurança” (ARENDR, 2009a, p. 467).

instalação num patamar que eles consideraram mais elevado e mais livre, a *vita contemplativa*²⁴.

Arendt, por seu turno, coloca-se sob a perspectiva da *vita activa*, que define a liberdade como uma construção coletiva de pessoas engajadas politicamente, esforçando-se para a consecução de objetivos compartilhados. E por isso a autora (2007a, p. 192) afirma que a liberdade é a “razão de ser” da política:

A liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

Para Arendt, a política não é unicamente um meio para conseguir a liberdade. Isso seria como fazer da liberdade um resultado exterior da política. No entanto, para a pensadora a liberdade é algo não somente intrínseco à própria atividade política como anterior a ela, posto que mesmo os que aprovam e enaltecem a tirania precisam levá-la em conta.

2.2 Liberdade, soberania e poder

Nessa perspectiva de diferenciar a liberdade em filosófica e política, interna e externa²⁵, faz sentido que Beiner escreva em “Action, natality and citizenship: Hannah Arendt’s concept of freedom” (1984)²⁶ que talvez a expressão mais clara da noção de liberdade da filósofa se encontre no seu livro sobre a tradição revolucionária, *Sobre a revolução*. Nessa obra Arendt celebra o sistema de conselhos surgidos espontaneamente em

²⁴ Toda a análise conceitual de Arendt em *A condição humana* enquadra-se nessa contraposição *vita activa/vita contemplativa*, expondo sua hierarquia tradicional. Para os gregos, a *vita activa* era primeiro e fundamentalmente a vida política, a ação. O labor e o trabalho eram atividades relacionadas com a provisão das necessidades materiais humanas, enquanto que a ação, a práxis, *estabelecia* e sustentava a *polis*. Na Era Cristã a *vita activa* perdeu o seu caráter eminentemente político e passou a significar todas as classes de trabalho ativo no mundo e, inclusive, a ação foi colocada junto às necessidades da vida na Terra. O único reino da liberdade, tanto para os gregos como para os cristãos, era aquele domínio extraterreno da contemplação; a *vita contemplativa* era considerada o único tipo de vida verdadeiramente livre. Segundo Arendt, a Filosofia Política tradicional escamoteou tanto quanto lhe foi possível o problema da política como problema principal do homem e, quando o tratou, este foi considerado desde o ponto de vista da *vita contemplativa*, coisa que não lhe permitiu a consciência do relevo e da importância que o assunto merecia.

²⁵ “A liberdade interna relaciona-se à liberdade filosófica, enquanto a externa volta-se à política e ao mundo público, seguindo a concepção arendtiana” (SCHIO, 2006, p. 145).

²⁶ Artigo incluído na coletânea de Pelczynski e Gray (Ed.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (1984, p. 349-375).

cada levante popular e o novo conceito de Estado que estes traziam²⁷. Um conceito de Estado baseado no federalismo e não na soberania²⁸, na difusão do poder para, e entre, a população em contrapartida à da concentração de toda a responsabilidade política num governo central. Forti (2001) em *Vita della mente e tempo della polis* indica que quando Arendt fala de *power* [poder], sem outra especificação, ela sempre se refere ao poder político, assim como, quando usa o termo *rule* [governar], refere-se, sem diferenças substanciais, tanto ao domínio quanto ao governo. Ainda segundo a comentadora, Arendt está convencida de que a noção de governo pressupõe, em quase todos os casos, a ideia de domínio, a noção de uma fratura que separa radicalmente quem detém o monopólio da ordem daquele que tem que segui-la. No dizer de Forti (cf. 2001, p. 362), Arendt pensa que em quase todos os modos – tanto o antigo, quanto o moderno e o contemporâneo – de estabelecer os limites entre um tipo de poder e outro está implícito o pressuposto de que, em qualquer lugar e de qualquer maneira que se exerça o poder, sua ação se traduz no dobrar-se à vontade dos outros. Em *A condição humana*, Arendt (2007b, p. 212) define:

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 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. Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.

O único fator material indispensável, segundo a autora, para a geração de poder, consiste na convivência entre os homens, posto que para ela o poder humano corresponde à condição humana da pluralidade. Em consequência, a liberdade, segundo Arendt, não consiste em proteger-se do poder, mas sim em deter o poder cristalizado na ação coletiva. Torna-se explícito que para o pensamento arendtiano, política, liberdade, ação e poder configuram uma teia de relações indissociáveis entre si.

²⁷ Notadamente, Arendt pensa na Comuna de Paris, nos soviets de 1905 e 1917, na *Räterepublik* da Bavária em 1919 e na Revolução Húngara de 1956.

²⁸ Segundo a autora, a soberania contradiz a condição humana da pluralidade. Schio (2006, p. 155), em *Hannah Arendt: história e liberdade*, afirma que “Arendt concebe a soberania sob uma acepção negativa, próxima à soberba, e não em sua possível acepção positiva de independência, largamente utilizada nas concepções referentes ao Estado”.

2.3 A teoria da ação livre

Arendt pensa a liberdade como algo que se revela na ação conjunta entre as pessoas, isto é, na atualização da pluralidade humana; é “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDDT, 2007a, p. 198). Aquilo que se revela na ação, Arendt chama-o um “princípio”; à causa ela coloca o nome de “ato performativo”, e à sua qualidade, “virtude”. Aprecia-se nessa revelação da liberdade arendtiana a influência da “revelação da verdade” de Heidegger. Dana Villa, no seu livro *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996, p. 117-120), explica que o autor de *Ser e tempo* estava convencido de que o modo tradicional de tratar o tema da liberdade incluía uma resposta à pergunta pela essência do homem. Por isso ele decidiu deslocar a atenção da vontade como única causa para um fenômeno que ele considerava mais importante, qual seja, o da abertura humana ou, para dizê-lo com Heidegger: o comportamento humano em relação ao Ser. No ensaio intitulado “Sobre a essência da verdade”, Heidegger (1999, p. 336) escreve:

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos, em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente; graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a “presença” (o “af”), é o que é.

Esse questionar a identificação da liberdade com a vontade, que procede de um ponto de vista subjetivista, prepara o caminho para a problematização da tradicional concepção teleológica do conceito de ação, isto é, a ação que é dirigida pela razão, e apoiada pela vontade, com um objetivo concreto. Em contrapartida, se se pensa a liberdade em termos ontológicos, ao invés de insistir em causas, estar-se-á em condições de compreender Arendt quando afirma que a ação, sempre que livre, não se subscreve aos ditames do intelecto nem aos da vontade, e que para ser livre a ação deve se desprender, por um lado, de motivos, e por outro, de objetivos como resultado de efeitos previsíveis. Em outras palavras, sustenta Villa, só depois da compreensão do giro que efetua Heidegger em *Ser e tempo* pode-se apreciar a ação na esfera

da pluralidade como liberdade. É nesse sentido que Arendt escreve: “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois, pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 2007a, p. 199 – grifo da autora). No que diz respeito à virtuosidade, esta brilha no momento de atuar, e não como produto do ato, que sobrevive à ação que o engendrou e se torna independente. Nesse sentido, segundo a percepção arendtiana da política, a excelência do ator político é análoga à virtuosidade do artista das artes cênicas²⁹. Desse modo, “a realização da virtude não deve ser entendida em base a critérios éticos. Ao contrário, a virtude aparece quando o ator concentra-se na sua representação, esquecendo-se de si mesmo” (SALELLAS, 2012, p. 193). A importância recai no processo e no desenvolvimento da atividade, e não num hipotético resultado final.

A ação é uma das categorias mais importantes na Filosofia Política de Arendt. Porém, ela é pouco definida se comparada às de labor e de trabalho. Sob o nome genérico de “ação”, Arendt inclui todas as atividades que se desenvolvem “diretamente entre os homens”. Elas compartilham algumas características formais. A ação possui duas qualidades básicas: a primeira é envolver outras pessoas, e a segunda, ser um exercício de iniciativa. Mesmo que Arendt, às vezes, afirme que existem ações com relação à natureza, ela acentua que a ação é uma atividade que acontece entre as pessoas: por isso, a ação corresponde à condição humana da pluralidade, isto é, de viver como ser distinto e único entre iguais. Atuar é começar alguma coisa, desafiar o existente, interromper o que está em curso e tentar introduzir mudanças, por pequenas que estas sejam, no meio. A autora vincula este “começar” à condição humana da “natalidade” que é uma categoria importante de seu pensamento, coisa que – sem ser a única – a relaciona com Aristóteles, mas também com o pensamento político de Santo Agostinho, o qual Arendt gosta de citar: “[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia)” (2007b, p. 190).

Esse começo, distingue a autora, não é o mesmo que o princípio do mundo; não é o começo de alguma coisa, mas sim de alguém que é um iniciador. Para Arendt, o nascimento de um ser humano marca a aparição de um ser irrepitível, único no mundo, considerando o

²⁹ “Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos e o que o valha – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentação sempre que os homens convivem em comunidade. A *polis* 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 aparecer” (ARENDR, 2007a, p. 200-201).

passado, o presente e o futuro, e dotado de liberdade, da capacidade de atuar de uma forma imprevisível: “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” (ARENDDT, 2007b, p. 191), e isso tanto para o bem como para o mal. Ampliando um pouco mais o argumento, a autora explica que se a fatalidade fosse a marca inalienável dos processos históricos, toda a História seria o resultado da predestinação. Sem o controle devido, afirma ela, os assuntos humanos seguiriam a lei da mortalidade, que é a lei mais certa numa vida que decorre entre o nascimento e a morte.

A faculdade da ação interfere nessa lei e quebra o curso inexorável e automático da vida cotidiana. Se não fosse pela aptidão do homem para iniciar processos – competência inerente à ação e que, segundo a autora, lembra aos humanos que, mesmo tendo que morrer, nasceram para começar – todo humano estaria predestinado à ruína e à destruição. Arendt observa que na linguagem da Ciência Natural o que acontece com regularidade são as infinitas improbabilidades. É precisamente por isso que ela, secularizando o termo, pode afirmar que a ação é a única faculdade humana de produzir “milagres”. A autora compara a confiança de Jesus de Nazaré nas possibilidades da ação com a de Sócrates nas possibilidades do pensamento³⁰.

Desse modo, a ação é a atividade que atualiza a promessa de futuro inerente em cada pessoa e que lhe permite começar algo novo³¹. As duas formas elementares da ação são o discurso e a ação, no sentido de atuar, fazer alguma coisa. “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (id., 2007b, p. 192). Para Arendt (2007b, p. 191), o conceito oposto ao de ação é o de comportamento, que significa a aderência a uma rotina e a uma maneira de conduzir-se segundo o costume e de uma forma previsível:

³⁰ “Na linguagem da ciência natural, é ‘o infinitamente improvável que ocorre regularmente’. A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com a mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando a ambos no mesmo nível e ao alcance do homem” (ARENDDT, 2007b, p. 258).

³¹ Neste sentido, Newton Bignotto, no ensaio “Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt”, escreve que “os atos de fundação são para Arendt as ações livres mais importantes que podemos levar a cabo, uma vez que derivam diretamente de nossa capacidade, única na natureza, de começarmos repetidamente a obra de nossa própria condição” (BIGNOTTO, 2001a, p. 118).

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais. [...] Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter a resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?”.

Das três atividades que, segundo Arendt, são as fundamentais do ser humano, a ação distingue-se, entre outras de suas características, do labor porque ela não está sujeita à necessidade, e do trabalho porque este está sujeito à utilidade, ao passo que a ação é inteiramente livre e gratuita. Ademais, e diferentemente das outras duas, Arendt afirma que a ação não tem autor. Existe um agente que a coloca em curso, porém o resultado do seu ato, pelo fato de ser lançado entre outras pessoas, provoca uma cadeia de reações sobre as quais ele não pode ter nenhum controle. Além disso, há de se considerar que o resultado das ações nunca é exatamente o que se havia previsto e, inclusive, pode chegar a ser o contrário. Logo, como acentua Bhikhu Parekh (1981, p. 117), atuar é algo paradoxal: significa exercer a liberdade e perdê-la ao mesmo tempo.

Segundo Arendt, atuar é cair numa cadeia de reações sobre as quais não se tem controle, e ser sugado num padrão de relações das quais não será fácil escapar. Por isso a ação tem um caráter paradoxal. Atuar é exercer a liberdade e perdê-la no mesmo instante. Afirmar-se a si mesmo e colocar-se à mercê de outros cujas respostas podem alterar completamente o caráter da ação e produzir consequências opostas às pretendidas. Como Arendt observa, o agente parece “perder sua liberdade no mesmo momento em que faz uso dela” [grifo do autor]³².

Seguindo esta linha de raciocínio, Arendt, em *A condição humana*, pensa a promessa e o perdão – talvez fosse melhor tratar como a capacidade de prometer e a capacidade de perdoar – como elementos que não cabe desprezar no campo dos assuntos humanos, posto que a promessa ajuda a estabilizar o futuro e o perdão a suspender o passado. Em consequência, eles oferecem uma relativa autonomia ao presente e fazem possível a ação.

A ação é, para Arendt, a expressão e, paralelamente, um veículo para o exercício da liberdade, pois ela é a interrupção daquilo que foi dado a cada indivíduo e o que lhe permite o

³² “In Arendt’s view, to act is to get caught up in a chain of reactions over which one has no control and to be sucked into a pattern of relationships from which one cannot easily escape. Thus action has a paradoxical character. To act is both to exercise freedom *and* to lose it, to assert oneself and to place oneself at the mercy of others whose responses may completely alter the character of the action and produce consequences opposite to those intended. As Arendt observes, the agent seems to ‘forfeit his freedom the very moment he makes use of it’”.

início de algo novo. Só se pode fazer isso atuando. E a ação constitui o “material” da História. A História é a memória coletiva daqueles atos que são suficientemente inabituais para atraírem a atenção. Dir-se-ia que a História origina-se daquelas ações que tiveram a capacidade de romper com a rotina habitual, e que no seu momento representaram alguma coisa nova. Com efeito, Schio (2006, p. 236) observa:

A ação engendra fatos contingentes, oriundos da liberdade: eles são a matéria-prima da História. A História, como dimensão cultural da vida humana, não é simplesmente uma segunda natureza. Ela é uma criação humana, pois indeterminada, saudavelmente não imposta por processos ou por causalidades rigorosas.

Para Arendt, só os homens e as mulheres podem ter História, porque somente eles são capazes de agir. E a História humana (*history*) é uma história (*story*) da liberdade, porque só os atos livres, os verdadeiros atos, têm a capacidade de atrair a atenção das pessoas e merecer a lembrança. A razão pela qual toda vida humana possa contar uma – a sua – narração e que, finalmente, a História se transforme no livro de narrações da Humanidade – com muitos atores e oradores, indica Arendt, mas sem autores tangíveis – radica em que ambas são o resultado da ação.

Nesse sentido, Arendt distingue as ações segundo seu caráter mais local ou mais geral. A organização de uma greve dos trabalhadores de uma empresa ou as iniciativas dos estudantes numa universidade podem ser exemplos de duas ações locais. Exercer o cargo de prefeito de uma cidade ou governar um país é algo que afeta muitas pessoas, por isso seu caráter é geral.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, para dizê-lo com Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil (ARENDR, 2007b, p. 34).

A ação é, pois, a atividade política por excelência. Além do anteriormente exposto, a ação livre dos homens e das mulheres está, para Arendt, intimamente relacionada com o atributo da espontaneidade. Já em *Origens do totalitarismo*, a autora assegura que quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e

inocentes que sejam. “O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário” (ARENDR, 1998, p. 507). Esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração: “A perda da espontaneidade no conformismo totalitário condena os homens à condição de instrumentos, conseqüentemente a um modo de ser fora de si, perdido em sua exterioridade” (VETÖ, 1989, p. 84, apud SCHIO, 2006, p. 61)³³. A referência da autora, como em tantas outras vezes, é Kant. Na última nota de rodapé do capítulo de *A condição humana* intitulado “A ação como processo”, Arendt (2007b, p. 247) escreve:

Permanecendo intacta a dignidade humana, é a tragédia, e não o absurdo, que é vista como marca característica da existência humana. O maior expoente desta opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, são ainda as principais qualidades do homem, muito embora a ação esteja sujeita ao determinismo das leis naturais e o discernimento não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (o *Ding an sich*). Kant teve a coragem de absolver o homem das conseqüências dos seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em sua grandeza potencial.

Arendt lembrará esse ponto da filosofia kantiana, tão significativo para ela, exposto em várias das suas obras. Assim, por exemplo, ocorre no ensaio sobre a liberdade em *Entre o passado e o futuro*, no seu livro *Sobre a Revolução*³⁴ e no capítulo “O querer” (2009, p. 374 e 474) de *A vida do espírito*.

Neste ponto, é pertinente abrir um espaço no percurso desta dissertação, para aclarar qual é a relação que de fato o pensamento de Arendt mantém com a filosofia moral e política de Kant.

³³ Schio escreve: “O indivíduo, não estando mais em comunicação com outro indivíduo, defronta-se com o código impessoal de poder, posto em vigor e mantido pelo Estado burocrático, que é alheio aos anseios e às necessidades de seus componentes. [...] Nesse sentido, a espontaneidade foi extinta, sendo substituída por uma representação, um conjunto de ideias, de ideais, de crenças e de conceitos que fazem com que o indivíduo tenha a impressão de que elas são autenticamente suas, mas que realmente não passam de aglomerados estranhos. Porém, essa adoção é passiva: ela foi feita a partir da mentira sistemática, disseminada por uma propaganda organizada e contundente” (2006, p. 46).

³⁴ No capítulo 5 de *Sobre a Revolução*, intitulado “Fundação (II): *Novus ordo saeculorum*” pode-se ler: “Pertence à própria natureza de toda origem levar atrelada uma medida de total arbitrariedade. Não está apenas vinculada a uma cadeia de causa e efeito, uma cadeia na qual cada efeito se transforma imediatamente na causa de acontecimentos futuros, senão que a origem carece, por assim dizer, de qualquer base de sustentação; é como se surgisse do nada em qualquer tempo ou espaço. Por um momento, o momento da origem, é como se aquele que a produziu tivesse abolido a sequência da temporalidade, ou como se os atores tivessem sido jogados para fora da ordem temporal e de sua continuidade” (ARENDR, 2009c, p. 283 – tradução nossa).

2.4 Arendt e Kant: ética e política

É comum aceitar-se o tipo de frase que estabelece que a ética surge do conflito com os outros. Talvez fosse mais acertado afirmar que a ética surge da relação com as outras pessoas e, desse modo, utilizando um substantivo mais neutro, auxiliaria a situar o fiel da balança mais equilibrado. Porém, em qualquer um dos dois casos está implícita a ideia da ética como uma reflexão sobre a moral, isto é, sobre o conjunto de normas, costumes e condutas que conformam o cotidiano dos indivíduos de uma comunidade. De acordo com o Kant de *A paz perpétua*, “A moral é já em si mesma uma prática em sentido objetivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais *devemos* agir” (2002, p. 151). Não obstante, do ponto de vista teórico,

deveria, pois entender-se [...] uma *teoria geral da prudência (Klugheitslehre)*, isto é, uma teoria das máximas para escolher os meios mais adequados aos seus propósitos, avaliados segundo a sua vantagem, isto é, negar que existe uma moral em geral [grifo do autor].

A distinção que traça Arendt entre moralidade e eticidade aproxima-se deste modelo kantiano.

Concretamente, a moralidade é guiada pelo costume, e chega ao cidadão desde o exterior, enquanto que a eticidade ultrapassa a normatividade imposta e mutável – por estar inserida num espaço e num tempo determinados – e se fundamenta na interioridade do ser humano. Sob essa perspectiva, para Arendt a ética é “a conciliação entre a política e a moral” (SCHIO, 2006, p. 219). E o lugar onde isso se torna possível é o espaço público, no qual os cidadãos interagem e convivem. O espaço público, aquele domínio humanizado que a política precisa dispor para que cada indivíduo se perceba igual aos seus semelhantes e possa decidir e atuar.

A ética se situa acima da moral instituída socialmente e acompanha a política na obrigação que cada indivíduo tem pelo mundo: “este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a ela associados”, afirma Arendt (2007a, p. 203). Assim, é preciso que o âmbito em que transcorre a vida privada das pessoas permaneça num segundo plano em relação ao domínio público, tendo em vista que a sobrevivência do primeiro depende da “boa saúde” do segundo. Além do mais,

segundo escreve a pensadora espanhola Victoria Camps (2005, p. 14) no prólogo do livro *Ética, retórica, política*,

A separação entre uma moral pública e uma moral privada não faz sentido. O universo de discurso da ética é o da chamada – e duvidosa – felicidade coletiva, não o da – não menos duvidosa – felicidade individual. Quero dizer com isso [...] que uma coisa é a justiça e outra a felicidade ou “vida boa”. A primeira há de ser objeto de normas universalizáveis. A segunda tende-se por meio de um cálculo prudencial que, de forma nenhuma, há de ter pretensão de universalidade³⁵.

Os costumes são a referência para a moralidade buscar regras de apoio para a ação, sendo que, para Arendt (2007b, p. 257), a capacidade de perdoar e a possibilidade de cumprir promessas são os dois únicos preceitos morais:

Na medida em que a moralidade é mais do que a soma total de *mores*, costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo – a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa intenção de neutralizar os enormes riscos de ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação.

A autora considera que, sem a capacidade de “desfazer” o que já foi feito (perdoar) e de controlar de alguma maneira os processos que desencadeiam as suas ações (prometer), os seres humanos estariam submetidos aos mesmos processos naturais descritos pela ciência.

O que acontece, porém, quando a tradição, isto é, as referências do passado, deixam de ser um refúgio onde buscar modelos e encontrar pautas e limites? A primeira possibilidade é a simples mudança de hábitos, adotando uma postura mais comportamental que ativa, sem nenhuma necessidade de o indivíduo aderir internamente a qualquer regra externa. Em suma: obedecer e compartilhar com o novo estado de coisas³⁶. A segunda opção é a representada pela ética, isto é: refletir sobre a moralidade. Nesse sentido, Schio (2006, p. 220-221) indica:

³⁵ “La separación entre una moral pública y una moral privada carece de sentido. El universo de discurso de la ética es el de la llamada – y dudosa – felicidad colectiva, no el de la – no menos enigmática – felicidad individual. Quiero decir con ello [...] que una cosa es la justicia, y otra la felicidad o ‘vida buena’. La primera ha de ser objeto de normas universalizables. A la segunda se tiende mediante un cálculo prudencial que, de ningún modo, ha de tener pretensión de universalidad”.

³⁶ Adolf Eichmann, tenente-coronel da SS e responsável pela chamada “solução final”, a morte de milhões de pessoas nos campos de extermínio nazistas, exemplifica na obra de Arendt os extremos aos quais pode chegar este tipo de indivíduo irreflexivo e incapaz de julgar por si próprio: “O problema com Eichmann era exatamente

Quando inexistirem categorias pré-conhecidas para nortear a ação, a faculdade de julgar toma seu assento essencial, e seu exercício torna-se de capital importância, configurando-se uma questão ética. Quando houver necessidade de redefinição da moralidade, e de uma reconstrução ético-política, a faculdade de julgar retoma seu lugar no mundo humano. Esse é o *lugar* do avaliar o novo, com espontaneidade, a cada nova ação e a cada nova intenção, ou seja, quando a novidade se apresentar [grifo da autora].

Sem a possibilidade de exercer e de cultivar a faculdade de julgar, sem a atualização dessa capacidade individual de “colocar-se no lugar do outro”³⁷, Arendt pensa que o mundo torna-se um lugar “des-humano” e a verdadeira ética, simplesmente, não existe. Essa ética autêntica está intimamente ligada ao julgamento e aos princípios mais fundamentais: a vida, a dignidade humana e a sobrevivência das comunidades do planeta. É uma ética da responsabilidade pelo mundo que dialoga com os outros conceitos-chave da autora, quais sejam, o de pluralidade, o de natalidade e o de espaço público.

A ética da responsabilidade arendtiana outorga um papel decisivo ao juízo reflexivo, descrito por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, e que se caracteriza pela obrigação do indivíduo de buscar a premissa maior a partir da qual poder deduzir o tipo de ação a ser realizada. Isso significa que essa classe de juízo não serve como paradigma, ou padrão, segundo o qual conduzir todos os próprios movimentos, mas sim que serve apenas para uma ocasião, coisa que obriga o indivíduo a não deixar de pensar. No artigo “Pensamento e considerações morais” (ARENDR, 2010, p. 245), a autora pondera:

Entretanto, o não-pensar, que parece um estado tão recomendável para os assuntos políticos e morais, também possui os seus perigos. Protegendo as pessoas contra os perigos da investigação, o não-pensar as ensina a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade. As pessoas então se acostumam não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame minucioso sempre as conduziria a um estado de perplexidade, quanto à posse de regras nas quais subsumem os casos particulares. Em outras palavras, elas se acostumam a nunca tomar decisões.

O pensamento, em contrapartida, facilita o abandono de formalismos e de morais preestabelecidas. “Nesse sentido, a ética, segundo Arendt, orienta-se ao homem de ação,

que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” (ARENDR, 2009b, p. 299).

³⁷ Arendt inspira-se no conceito de “mentalidade alargada” de Kant, definido no epígrafe 40 da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Segundo Kant, uma pessoa com mentalidade alargada “não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, [...] e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)” (KANT, 2010, p. 141, grifos do autor).

àquele que pensa e julga, não sendo então prescritiva, pois tal cabe à moralidade”, acrescenta Schio (2006, p. 226). A eticidade, em Arendt, passa pela união da ética e da política em forma de responsabilidade pelo mundo.

Arendt não estabelece as bases argumentativas de *Origens do totalitarismo* e de *A condição humana* – duas de suas obras mais importantes, sendo a terceira *A vida do espírito* – em pilares kantianos. Inclusive, em *A condição humana* Arendt denuncia Kant como a culminação da política entendida como uma atividade legislativa, e num parêntese afirma: “a ideia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant” (ARENDR, 2007, p. 73). Todavia, Hutchings (1996)³⁸ lembra que as concepções de verdade e de moralidade regidas por leis, as distinções que Arendt propõe entre teoria e prática e entre o animal e o genuinamente humano, estão impregnadas de filosofia kantiana. Ademais, existe um paralelo entre a tríade “labor, trabalho e ação” em *A condição humana* e a animalidade, a humanidade e a personalidade de *A religião nos limites da simples razão*, na qual Kant distingue entre a tendência animal para a satisfação dos desejos físicos, a capacidade humana de realizar os seus objetivos e a predisposição pessoal para a autolegislação. Não obstante, o uso que Arendt faz da obra de Kant é altamente seletivo. Não só recusa a concepção prescritiva da moral e da política como não se importa com as inexactidões nas quais ela incorre quando trabalha com o instrumental kantiano. Ao final, o objetivo confesso de toda a produção arendtiana é a compreensão do mundo tal como chegou a ser no século XX, seu presente, seu passado e seu futuro, e não as características peculiares deste ou daquele sistema filosófico, ou da História da Filosofia, assim como a teoria política como um conjunto. É por esse motivo que se torna pertinente e necessário reproduzir a explicação que Beiner (1992, p. 142-143) oferece, no ensaio que conclui o volume da autora dedicado à filosofia política de Kant:

É inegável que [Arendt] é muito livre na sua abordagem da obra de Kant, fazendo uso de seus escritos de acordo com suas próprias finalidades. Torna-se difícil encontrar, por exemplo, qualquer referência à *Crítica da razão prática* em palestras que supostamente servem para explicar sua filosofia política. [...] Claramente, essa liberdade com a escrita de Kant é, em certa medida, deliberada, posto que a afirmação de que este não tinha uma filosofia política viável serve para justificar a reconstrução por parte de Arendt de sua filosofia política não-escrita. Esta pensa que Kant não

³⁸ HUTCHINGS, Kimberly. Arendt and the Political Philosophy of Judgement, in *Kant, Critique and Politics* (1996). A tradução das partes desse ensaio transcritas no presente texto é da nossa responsabilidade.

conseguiu desenvolver plenamente o potencial para uma filosofia política que está latente nas interioridades da *Crítica do juízo*, e, conseqüentemente, leva essas doutrinas num sentido suscetível de preencher esse potencial. Degradando a importância dos seus textos políticos *reais* (em favor da filosofia política que ele não escreveu), Arendt pode ter subestimado a importância da filosofia política que Kant, certamente, escreveu. De fato, a versão kantiana do liberalismo tem um apelo crescente entre os filósofos políticos liberais de hoje (sendo John Rawls e Ronald Dworkin os exemplos mais notáveis). No entanto, ao ponderar essa objeção, deve-se ter em mente que Arendt, mais preocupada com sua apropriação filosófica do que na fidelidade acadêmica, não ignora o fato de que ela está interpretando Kant de forma muito livre. Ela não tem nenhum problema para admitir que o que a preocupa não é sua filosofia política real, mas a filosofia política que [Kant] *poderia* ter escrito se ele tivesse desenvolvido *algumas* das suas ideias de maneira sistemática. Não há nada de intrinsecamente censurável num tal procedimento, sempre que esteja claro que a intenção não é puramente exegetica. Como Heidegger, em seu próprio trabalho sobre Kant, observa: “Em contraste com os métodos da filologia histórica, que tem seus próprios problemas, um diálogo entre pensadores é delimitado por outras leis”³⁹ [grifos do autor].

O papel que Arendt atribui ao narrador, ao historiador⁴⁰ e ao discurso em *A condição humana* é análogo com o uso que a autora faz de algumas categorias kantianas para elaborar sua teoria política. Entre outras, esta poderia ser⁴¹ uma das provas mais contundentes para demonstrar, *malgré elle*, o intento de aproximar a filosofia da política em vez de insistir na separação entre a vida do mundo e a vida do espírito. Esse é um detalhe importante que não

³⁹ “It is undeniable that she is very free in her handling of Kant's work, making use of his writings in accordance with her own purposes. There is, for example, scarcely any reference to the *Critique of Practical Reason* in lectures purporting to explicate his political philosophy. [...] Clearly, this liberty with Kant's written work is to some extent deliberate, for the claim that he did not have a viable political philosophy serves to justify Arendt's reconstruction of his unwritten political philosophy. She thinks that Kant failed to develop fully the potential for a political philosophy that is latent in the insights of the *Critique of Judgment*, and she accordingly pushes the doctrines of that work in the direction that is likely to fulfill this potential. In downgrading the importance of his *actual* political writings (in favor of the political philosophy that he did not write), Arendt may have underestimated the importance of the political philosophy that Kant *did* write. Indeed, the Kantian version of liberalism enjoys a growing appeal among liberal political philosophers in the present day (John Rawls and Ronald Dworkin being the notable examples). However, in weighing this objection we should bear in mind that Arendt herself, more concerned with philosophical appropriation than scholarly fidelity, is not unaware of the fact that she is interpreting Kant very liberally. She is quite ready to admit that what concerns her is not his *actual* political philosophy but the political philosophy he *could* have written had *certain* of his ideas been developed systematically. There is nothing intrinsically objectionable about such a procedure so long as one is clear that the enterprise is not purely exegetical. As Heidegger, in his own work on Kant, remarks: ‘In contrast to the methods of historical philology, which has its own problems, a dialogue between thinkers is bound by other laws’”.

⁴⁰ A autora combina *storyteller* e *historian* indistintamente para significar a mesma coisa.

⁴¹ Utiliza-se a forma condicional porque existem controvérsias entre diferentes exegetas da obra de Arendt sobre o alcance que a concepção de juízo teria para tornar mais tênue o marco divisor entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Kimberly Hutchings (1996, p. 196-197), na nota 2 do seu ensaio, indica as diferenças entre sua perspectiva, a de Ronald Beiner e, ainda outra, a de Elisabeth Young-Bruehl. Não interessa agora seguir nesse debate, mas, do que não se pode duvidar é da importância que Arendt outorga ao juízo, tanto na vida cotidiana como na vida do espírito.

invalida, porém, as críticas da autora contra a tradição filosófica ocidental no que diz respeito a sua relação com a política. Concretamente, o conceito de juízo vai realizar uma função decisiva na mediação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, ou, se se quer expor em termos kantianos, entre o domínio empírico e o reino transcendental.

Arendt rejeita a doutrina do direito de Kant por causa de sua conformidade com o tipo de filosofia política iniciado por Platão. Em contrapartida, a pensadora aproveita os opúsculos sobre política e história, assim como a *Crítica da faculdade de julgar*, para desenvolver suas próprias teses. Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt faz uma leitura política da *Crítica da faculdade do juízo* na qual, estabelecendo a primazia do juízo para a política, transfere a ênfase do ator político, atribuída em *A condição humana*, para o narrador ou historiador. Isso converge com a relevância que Kant outorga ao espectador da História para ilustrar o progresso humano. Referindo-se à Revolução Francesa, em *O conflito das faculdades* (1993, p. 101-102), Kant escreve:

Este acontecimento não consta, digamos, de ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, brotam outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso. É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa esta parcialidade, demonstra assim (por causa da universalidade) um caráter do gênero humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu caráter moral, pelo menos, na disposição, caráter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal [grifo do autor].

É óbvio para o leitor de Arendt que para ela não se trata, como acontece com o espectador kantiano, de encontrar o progresso moral da humanidade no relato que o historiador possa fazer de um acontecimento determinado. Porém, o espectador que concebe Arendt pode proporcionar a dose suficiente de informação que contribuirá para compreender os significados e os objetivos das ações dos homens.

Segundo Arendt, a concepção do juízo da Terceira crítica re-define a relação entre filosofia e política (a vida do espírito adquire um sentido político), fazendo de Kant o único pensador da tradição filosófica do Ocidente a dignificar a reflexão sobre os assuntos humanos.

Arendt refere-se ao significado do termo *sensus communis*, definido por Kant no parágrafo 40 da *Crítica da faculdade do juízo* (KANT, 2010, p. 139-140) como:

Uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo [grifo do autor].

Esse “alargamento do espírito”, esse juízo chamado de *sensus communis* por Kant, não significa a garantia, mas sim a possibilidade de entendimento dos indivíduos no debate dos assuntos que a todos concernem. Segundo a autora (ARENDDT, 2008, p. 513),

O “alargamento do espírito” desempenha um papel crucial na terceira crítica de Kant. Ele é “alcançado ao compararmos nosso juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem”. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação. O pensamento crítico somente é possível quando os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não exclui o de “todos os outros” por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo.

Arendt estabelece um paralelo entre a relação do ator e do espectador com a política e a do gênio e o gosto no que diz respeito à estética. Em ambos os casos, a capacidade de julgar pressupõe um espaço público compartilhado que faz possível o “jogo” da política e a criatividade artística.

Segundo Hutchings (1996, p. 94), o objetivo de Arendt é o de propor uma filosofia política que não se contradiga com sua concepção da política, na qual a *ação* não se enquadra dentro do esquema da opressão da verdade, da moralidade ou da lei. Os três termos estão envolvidos na coerção que determinações universais praticam sobre situações, ou eventos, particulares, tanto no âmbito do entendimento quanto no da razão prática. É por isso que a autora afirma encontrar no juízo reflexivo – uma capacidade humana de ser leal sem seguir uma regra preestabelecida – aquilo que lhe permite formatar uma filosofia política que não seja uma filosofia do direito. Na verdade, o que Arendt faz é igualar as noções kantianas de

juízo estético e político, pressupondo que a relação entre o gênio e o gosto na estética é equivalente à do ator e do espectador na política⁴². Hutchings (1996, p. 95) escreve:

Arendt não faz distinção entre o exame de Kant sobre o juízo estético do gosto, como empiricamente relacionado com a evolução da comunidade humana, e sua consideração do referido juízo como enraizado nas condições transcendentais do juízo em geral e ligado aos fundamentos suprassensíveis da razão teórica e prática. É apenas o último que, para Kant, dota o juízo estético do gosto de uma autoridade *a priori*⁴³.

Para Arendt, o conceito de *sensus communis* resolve, em vez de problematizar, a questão da autoridade. Isso faz com que a autora especule a partir de uma concepção relativamente simples do termo. Arendt estabelece uma identificação entre a autoridade complexa e contestável do *sensus communis* no âmbito da estética – na relação entre o juízo estético do gosto e do gênio – e a autoridade do espectador em relação ao ator político. Porém, isso não significa que não existam semelhanças entre os dois tipos de juízo: à sua maneira, os dois são juízos que visam a salvar o vazio entre a razão e a natureza. Todavia, o juízo político, tal como concebido por Kant, guarda uma relação inquestionável com a lei da razão, enquanto o juízo estético, por sua idiosincrasia, explicada anteriormente, coloca uma séria dúvida sobre as condições de autoridade dessa lei suprema. Em Arendt, no seu uso do conceito de juízo de Kant, as ambiguidades do juízo estético e o papel do imperativo categórico relativo ao juízo político tendem a perder-se. Conclui Hutchings (1996, p. 97):

O resultado disso é que a aproximação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, tendo como sua base o juízo, é exposta de forma simples e direta demais, enquanto na realidade a autoridade do juízo é ambivalente na

⁴² Kant entende por gênio aquele indivíduo que elabora uma regra nova, uma regra que antes não existia, por meio do uso produtivo da imaginação: “*Gênio* é o talento (dom natural) que dá a regra à arte. Já que o próprio talento enquanto faculdade produtiva inata do artista pertence à natureza, também se poderia expressar assim: *Gênio* é a inata disposição de ânimo (*ingenium*) pela qual a natureza dá a regra à arte” (KANT, 2010, p. 181 – grifos do autor). O gênio tem como atributos a originalidade e a capacidade de produzir modelos. Segundo Kant, o gosto é a faculdade de julgar o belo: “Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto em vista do conhecimento, mas pela faculdade da imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento, por conseguinte não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação *não* pode ser *senão subjetivo*” (id, *ibid.*, p. 47-48 – grifos do autor).

⁴³ “Arendt does not distinguish between Kant’s examination of the aesthetic judgement of taste as empirically linked to the evolution of human community and his account of that judgement as rooted in the transcendental conditions of judgement in general and linked to the supersensible grounds of theoretical and practical reason. It is only the latter account that, for Kant, endows the aesthetic judgement of taste with a priori authority”.

comunidade empírica e na legislação transcendental, uma ambivalência que representa a separação da esfera da ação do reino do pensamento⁴⁴.

Nesse sentido, pensa Hutchings, o uso seletivo, e a leitura criativa, que Arendt faz da obra de Kant, reproduziria as complexidades e divergências do pensamento do filósofo na própria obra da autora, ignorando os problemas de fundamentação que o juízo estético do gosto constituem para a filosofia crítica e indiretamente aceitando uma autoridade filosófica que em outros lugares ela mesma tratou de submergir. Em contrapartida, Forti (2001, p. 402-403), sem desprezar esse tipo de críticas, acredita – do mesmo modo que Beiner, citado acima – que as *Lectures on Kant's Political Philosophy* não devem ser valoradas segundo a meticulosidade filológica ou a análise contextual, mas pela sua relevância como texto “pioneiro”, que abriu uma nova perspectiva nos estudos sobre a estética kantiana⁴⁵, e também como indicação para compreender o conjunto da obra arendtiana.

2.5 Finitude, contingência e esperança

Dignidade, espontaneidade, origem são termos de ressonância kantiana que Arendt consolida ao redor de seus conceitos de ação e liberdade, na sua obra de teoria política fundamental, *A condição humana*, mas cujo pano de fundo encontra-se delineado anteriormente num ensaio de 1946, intitulado “O que é a filosofia da existência?”. Arendt mostra, nesse ensaio, articulada pela primeira vez, sua vontade de questionar a identidade entre ser e pensamento, isto é, a premissa que liga a ação e o pensamento que legitima o laço entre as experiências políticas e as categorias filosóficas. Nesse sentido, argumenta Arendt, a “filosofia da existência” consiste numa rebelião contra o vínculo entre o real e o racional, associação que reduz a realidade a ser criação do sujeito pensante. Unicamente a filosofia kantiana, segundo a autora (2008, p. 197), opõe-se a essa disposição hegemônica da tradição metafísica:

A unidade entre pensamento e Ser pressupunha a coincidência prévia entre *essentia* e *existentia*, isto é, tudo o que era pensável também existia, e tudo o

⁴⁴ “The result of this is that the coming together of the *vita active* and the *vita contemplative* in judgement is expounded as simple and straightforward, whereas in fact the authority of judgement is ambivalently located in empirical community and transcendental legislation, an ambivalence which represents the separation of the realm of action from the realm of thought”.

⁴⁵ Forti (2001, p. 403-418) indica quatro autores que receberam a influência de Arendt e sua leitura do juízo kantiano: Ernst Vollrath, Ronald Beiner, Seyla Benhabib e Jean-François Lyotard.

que existia, por ser cognoscível, também tinha de ser racional. Kant, que é o verdadeiro, embora secreto, por assim dizer, fundador da filosofia moderna e que até hoje continua a ser seu rei secreto, estilhaçou essa unidade. Kant retirou ao homem a antiga segurança no Ser, ao revelar a antinomia intrínseca na estrutura da razão; e, com sua análise das proposições sintéticas, ele provou que, em qualquer proposição que faz uma afirmação sobre a realidade, vamos além do conceito (a *essentia*) de qualquer coisa dada. Nem mesmo o cristianismo havia interferido nessa segurança: apenas a reinterpretou num “plano divino para a salvação”. Mas agora não se podia ter certeza do significado, ou do Ser, do mundo cristão na terra, nem do Ser eternamente presente da antiga cosmologia, nem se sustentar a definição tradicional da verdade como *aequatio intellectus et rei*.

Arendt indica que os existencialismos dos séculos XIX e XX tomariam essa herança kantiana, saltando por cima do sistema hegeliano. Desse modo, segundo a autora, se a “Revolução kantiana” consolidou a liberdade e a dignidade humanas como princípios da ação, em Kierkegaard a filosofia efetua um passo melancólico e refugia-se na subjetividade. Apenas Jaspers, no século XX, conseguirá, segundo Arendt, escapar ao solipsismo kierkegaardiano, configurado por meio das noções de morte, acaso e culpa. Inclusive, para a autora, o pensamento de Heidegger continua dentro desse padrão narcisista e melancólico. Ao outorgar ao Nada, à morte, a função de essência do *Dasein*, Heidegger estaria voltando para a fórmula que a metafísica clássica empregava para definir Deus. Se o *Dasein* é o ser de quem a essência é a existência, logo o ser não se distingue desse ente supremo em que essência e existência coincidem. Esse “ser-para-a-morte” heideggeriano, que aglutina o “próprio” e o “autêntico”, reverte numa considerável restrição da liberdade, posto que a ação torna-se reduzida a um reflexo daquilo que é “da própria existência”, sem maior fundamento que o próprio ser. Para Arendt, essa maneira de pensar é simplesmente uma reformulação do *bios-theoretikos* de Aristóteles, ou seja, da vida contemplativa como possibilidade suprema do homem.

Em contrapartida, o homem, tal como pensado na filosofia de Jaspers, é livre sob a condição de abandonar a ilusão de um dia poder conhecer o ser. Essa existência que define o pensamento jasperiano nunca está isolada, eis que depende para sua sobrevivência da comunicação e do reconhecimento da relação com os outros seres humanos. Arendt (2008, p. 212) escreve:

Para Jaspers, a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana, a forma em que “o homem como espontaneidade potencial rejeita a concepção de si mesmo como mero resultado”. A existência não é o ser do homem como dado e enquanto tal: pelo contrário,

“o homem é, no *Dasein*, uma existência possível”. A palavra “existência”, aqui, significa que o homem alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e “se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros”.

Apenas sob essa perspectiva jasperiana, afirma a autora, que com seu conceito de comunicação revive a maiêutica socrática, desmantela-se a identidade entre ser e pensamento, e abre-se o horizonte da finitude, da contingência e da pluralidade, que caracterizam o ser humano e sua ação política.

Pelo exposto pode-se entender que Arendt defende uma concepção de liberdade que está ligada ao exercício da política⁴⁶, concebido como a manifestação da pluralidade humana, por meio da ação e do discurso, dentro do marco do espaço público. “Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDR, 2007a, p. 195). Nesse sentido, longe da simples teoria (*liberdade interior*), a sua é uma liberdade “prática” (*liberdade exterior*), que aparece no mundo quando os homens e as mulheres atuam para construir e desenvolver a convivência entre eles. Segundo Bignotto, “isto implica dizer que o mundo da política, solo da liberdade, não pode ser confundido com um terreno intersubjetivo, no qual os homens estabelecem relações entre si, mas não necessariamente ações políticas. A equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política” (BIGNOTTO, 2001a, p. 116). Esse mundo da política não pode ser tampouco uma demonstração matemática, resumida e apresentada com um conjunto de fórmulas a partir das quais se deduziria o tipo de atos que deveriam ser realizados para desenvolver com sucesso a vida em comum. Isso seria admitir como meios para a política as atividades produtivas e de fabricação – cerne da Modernidade – que Arendt pretende “superar”. É nesse sentido que a autora concede grande importância aos atos de fundação – notadamente, à Revolução Americana – que supõem uma transformação estrutural do mundo conhecido até aquele momento.

Os atos fundadores, porém, não são os que os indivíduos levam a cabo no seu dia a dia. Muito pelo contrário, trata-se de atos extraordinários que transformam o estado das coisas, entrelaçando tempos diferentes (aquele que está chegando ao seu fim com aquele que está começando) e que expõem seus autores aos perigos do incerto⁴⁷. Nesse sentido, Alan

⁴⁶ “A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria” (ARENDR, 2007a, p. 195).

⁴⁷ Na “Conclusão” do livro *Maquiavel republicano*, Bignotto tece a seguinte crítica à autora: “Arendt privilegia [...] a ideia de que a liberdade é sempre um começo, uma criação que é ao mesmo tempo uma fundação. Com isso, ela despreza a análise mais aprofundada dos processos de conservação, que chega mesmo a identificar com

Keenan assegura que “a importância do ato de fundação do domínio político reside na necessidade de tornar possível a continuação daquilo que nunca pode ser totalmente assegurado, ‘garantir’ um espaço para a aparição e a possibilidade da mais efêmera e frágil das experiências humanas: a liberdade mesma”⁴⁸ (KEENAN, 1994, p. 298). Esses atos, que para Arendt nada têm a ver com a vigilância de qualquer entidade metafísica, são os que permitem passar de um regime totalitário a um espaço político, ou de uma monarquia a uma república. Na verdade, escreve Bignotto (2001a, p. 116),

o princípio de esperança em Arendt, se aceitarmos nomear assim a liberdade, se baseia no fato de que a característica que devemos reter de nossa condição, e que nos permite sempre esperar, é que nossa história é sempre fruto de um conjunto de fatores cujo resultado é indeterminado.

A insistência na indeterminação histórica, na pluralidade, no espaço público de aparição e na capacidade criadora da liberdade humana para iniciar novos processos e para realizar “milagres” que transformam o mundo, faz de Arendt uma pensadora do Republicanismo contemporâneo. Em oposição, encontra-se um Liberalismo que, ao modo arendtiano de ver, entende a liberdade somente forma negativa, como não interferência, deixando-a sem uso e, portanto, abandonando a humanidade nas mãos e desígnios da deusa Fortuna.

certos processos automáticos das sociedades modernas. Não é por acaso que a distinção entre ‘agere’ e ‘gerere’ tem para ela uma significação tão grande; interessa-lhe a aparição de ‘uma improbabilidade infinita’; mas ela deixa de lado as ações repetitivas que caracterizam em grande medida nossa vida política cotidiana. Maquiavel também procurou mostrar a importância do gesto fundador, mas contrariamente a Arendt, soube compreender que a grandeza do ‘primeiro momento’ retira sua força do interior do processo que chamamos ‘conservação’. Para ele, é da confrontação da lei com a possibilidade de sua destruição que nasce a consciência da importância das ações que instituem a unidade do corpo social. Sem a continuidade entre os dois momentos, a grandeza da fundação das repúblicas não poderia ser diferenciada da barbárie do tirano que anula a resistência dos súditos através do uso contínuo de atos de terror. A liberdade, que se origina no gesto dos legisladores, se conserva pelo retorno contínuo da ‘polis’ às condições que presidiram sua criação, mas também pela conservação contínua das instituições que guardam a memória viva do momento original. O pensamento maquiaveliano permite-nos, pois, fazer a crítica tanto daqueles que, fascinados pela grandeza do passado, são incapazes de compreender as exigências sempre renovadas da ação política, como daqueles que identificam a liberdade à realização da ‘melhor constituição’” (BIGNOTTO, 1991, p. 215-216).

⁴⁸ “The importance of the act of founding the political realm lies in the need to make possible the continuation of what can never be absolutely secured, to ‘guarantee’ a space for the appearance and possibility of the most transient and fragile of human experiences: freedom itself”.

3 ARENDT E BERLIN: LIBERDADES PARALELAS

3.1 *Liberty e Freedom*: oportunidade ou ação

Hannah Arendt e Isaiah Berlin escreveram suas obras principais em inglês, uma língua que – caso único entre a maioria de idiomas, os quais têm apenas uma – possui duas palavras para expressar a liberdade: *freedom* e *liberty*. Esse fato, que poderia parecer superficial, representa a primeira das diferenças que separam Arendt e Berlin. Em 1966, no artigo “A liberdade como política”, Bernard Crick perguntava-se: “Estarei eu sozinho a imaginar que a palavra *freedom* [...] carrega uma conotação ligeiramente mais positiva, um *status* desfrutado ou um *status* a ser conseguido, do que a suave *liberty*?” (CRICK, 1980, p. 262). Vinte e dois anos mais tarde, em 1988, Hanna Fenichel Pitkin publicou um artigo intitulado “Are Freedom and Liberty Twins?”⁴⁹ no qual explorou detalhadamente os usos, as semelhanças e as diferenças entre os dois termos. Pitkin realizou o seu estudo sob o ponto de vista etimológico, histórico-conceitual e do uso cotidiano das duas palavras, a partir da “chocante exceção” (PITKIN, 1988, p. 523) que representa Arendt, dentro dos teóricos da política, ao ser a única em diferenciar entre os dois termos. Em contrapartida, Pitkin, de início, cita Berlin, informando ao leitor de “Dois conceitos de liberdade” do uso indistinto que ele faz das duas palavras.

Tornar-se-ia impossível fazer uma análise detalhada desse artigo sem distanciar-se do foco no presente texto. Não obstante, algumas das principais conclusões da autora podem ser resumidas. As origens etimológicas de *freedom* e *liberty* são controversas e não existe uma correlação entre o conteúdo semântico e a noção política que cada uma destas palavras representa, respectivamente. Em consequência, não se pode afirmar categoricamente algo sobre a essência dos dois termos. O uso diário das palavras *freedom* e *liberty* sugere diferenças semânticas múltiplas, sutis e de difícil interpretação que, ao mesmo tempo que as inter-relaciona de maneira complexa, assinala a improbabilidade futura de uma separação nítida entre elas. *Freedom* é um termo mais holístico, manifestando um estado, uma condição total, enquanto *liberty* tem conotações mais plurais, concretas e graduais. *Freedom* é uma

⁴⁹ Como já indicado, é impossível traduzir para o português tanto “liberty” quanto “freedom” com outra palavra que não seja “liberdade”. Pitkin pergunta-se, no título do seu artigo, se os dois termos são gêmeos.

palavra mais apropriada para definir algo psíquico, interno e integral do eu (*self*), mas também é usada para designar o movimento e o espaço desimpedidos, inclusive para objetos inanimados. Nesse segundo sentido, *freedom* parece mais externa e objetiva do que *liberty*. Segundo Pitkin, devido a como *freedom* se relaciona tanto com a psique humana quanto com a matéria inerte, é também mais complexa, misteriosa e profunda, o que a tornaria mais apta para a especulação filosófica e metafísica. *Liberty*, assegura a autora, tem implicações mais formais, racionais e limitadas do que *freedom*. *Liberty* significa a ausência de restrições particulares, assim como a continuação da contenção e da ordem. É o termo utilizado com mais frequência para indicar permissões.

Por conseguinte, *liberty* e *freedom* sofrem diferentes tipos de abusos em sua aplicação, o que também ajuda a diferenciar os dois termos. O abuso mais comum para o termo *liberty* são as licenças, a apreensão de permissões espúrias – isto é, tomar liberdades –, enquanto, no caso de *freedom*, o seu uso excessivo sugere algo como a desordem ou o caos, e assim, a perda de todas as fronteiras. *Freedom* ameaça engolir o “eu” para libertar forças incontroláveis e perigosas da subclasse social ou do submundo psíquico. *Liberty* implica uma estrutura permanente de controles, de leis externas e de regulamentos ou de autocontrole. Esse último aspecto, afirma Pitkin, faz parte do seu apelo aos pensadores liberais, e é uma razão pela qual John Stuart Mill intitulou seu ensaio *On Liberty*⁵⁰ em vez de *On Freedom*⁵¹. Em contrapartida, aqueles mais propensos a desconfiar das reformas fragmentadas, das garantias formais e das restrições implícitas na palavra *liberty* preferem os riscos do termo *freedom*⁵².

Levando em consideração as relações entre *liberty* e *freedom*, que prefiguram as posturas intelectuais diferenciadas de Hannah Arendt e Isaiah Berlin, pode-se afirmar sem demora que a divergência principal entre os dois filósofos, no que diz respeito ao conceito de liberdade, reside na sua ligação, ou independência, da ação.

No texto de introdução ao livro *Liberty*⁵³, escrito posteriormente a “Dois conceitos de liberdade”, e que objetivava esclarecer sua posição e contestar algumas críticas, Berlin (2008, p. 35) afirma categoricamente: “A liberdade sobre a qual falo é a oportunidade para a ação, em vez da ação em si mesma”. Em compensação, como explicitado no capítulo anterior,

⁵⁰ O paralelismo com o título do ensaio de Isaiah Berlin “Two Concepts of *Liberty*” é automático (grifo nosso).

⁵¹ Para seguir com a mesma analogia, repare-se que o título do ensaio de Hannah Arendt sobre a liberdade, na coletânea *Entre o passado e o futuro*, intitula-se originariamente “What is *Freedom*?” (grifo nosso).

⁵² Pitkin deixa claro em seu artigo que “tais generalizações são problemáticas” (1988, p. 543) e devem ser levadas em conta de modo apenas indicativo, posto que as conotações políticas das palavras e dos conceitos mudam com a passagem do tempo e com as mudanças culturais.

⁵³ Trata-se da atualização de 2008 do clássico *Four Essays on Liberty*, de 1969, por parte do editor das obras de Isaiah Berlin, Henry Hardy.

Arendt (2007a, p. 192) faz da liberdade a *raison d'être* da política, e afirma que o domínio de experiência da liberdade é a ação. Expresso de outro modo: ser livre é atuar.

Arendt, que, segundo Pitkin, não é uma pensadora radical, distingue entre liberdade (*freedom*), libertação (*liberation*) e liberdades (*liberties*). A autora escreve em *Sobre a revolução* (ARENDR, 2006, p. 19-20):

Pode ser um truísmo dizer que libertação e liberdade não são o mesmo; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de modo algum conduz automaticamente a ela, que a noção de liberdade implicada na libertação só pode ser negativa e, portanto, que mesmo a intenção de libertar não é idêntica com o desejo de liberdade. Mas se estes truísmos são frequentemente esquecidos, é porque sempre se exagerou o alcance da libertação e o fundamento da liberdade foi sempre incerto, se não inteiramente fútil.

Ainda segundo Arendt, os produtos da libertação são a ausência de coerção e a possibilidade de mover-se sem obstáculos, os quais, sem restar-lhes a importância que merecem, não significam mais do que um requisito para a liberdade, mas não são o exercício da mesma; isto é, não representam poderes, mas a ausência do abuso de poder. Os resultados da libertação, acrescenta Arendt, podem ser desfrutados no espaço privado e, inclusive, não precisam de um regime democrático para que se façam presentes. Eles podem ser usufruídos sob uma monarquia ou uma hierarquia feudal, mas não sob uma tirania ou um regime despótico. Em contrapartida, segundo a autora, o exercício da liberdade historicamente precisou da instauração de uma nova forma de governo, a constituição de uma república⁵⁴. O conteúdo da liberdade é a participação nos assuntos humanos, por meio da admissão e da entrada na esfera pública.

A posição de Arendt contrasta frontalmente com a de Berlin. Segundo ele (2008, p. 35),

Dizer que a liberdade é atividade como tal é fazer o termo abranger demasiado; tende a obscurecer e a diluir a questão central – o direito e a liberdade de agir – sobre a qual os homens têm discutido e lutado durante quase toda a história registrada⁵⁵.

⁵⁴ As repúblicas caracterizam-se, ou deveriam se caracterizar, pelo engajamento dos cidadãos na defesa da liberdade e no desenvolvimento político do seu país, razão que os leva a participar em diversas iniciativas, ou na resolução de conflitos, que acontecem no seio de sua comunidade. Aquilo que os deveria incitar à ação não são os interesses particulares, de família ou, ainda, de classe, mas sim o bem comum do Estado (a esse respeito, ver bibliografia: BIGNOTTO, 2001b, e CANOVAN, 1992).

⁵⁵ “To say that freedom is activity as such is to make the term cover too much; it tends to obscure and dilute the central issue – the right and freedom to act – about which men have argued and fought during almost the whole of recorded history”.

Berlin defende, então, que um indivíduo que apreciasse o direito de circular sem impedimentos, por exemplo, atravessando portas abertas, mas preferisse não fazê-lo e ficasse parado, apático, não deveria ser considerado menos livre. Para o autor, a liberdade é a possibilidade, a oportunidade, de agir, e não a ação propriamente dita. Berlin distancia-se explicitamente, também, e por exemplo, de Erich Fromm⁵⁶ e, ao fazê-lo, implicitamente distancia-se de Arendt, quando rejeita a teoria da liberdade do primeiro, caracterizada pela “atividade espontânea e racional da personalidade total e integrada” (BERLIN, 2008, p. 35). Berlin expressa sua compreensão por essa concepção da liberdade como “realização dinâmica da mesma” (id., *ibid.*), mas, como citado acima, para ele a identificação da liberdade com a atividade significa a ilegítima fusão de dois valores. Segundo Ángel Rivero, “em Berlin a ação humana não merece um tratamento especial e, por conseguinte, a ideia da liberdade de Arendt, como sinônimo de atividade política, simplesmente não faz sentido” (RIVERO, 2008, p. 177). Berlin inclui, em sua réplica, a Bernard Crick, que, no artigo mencionado no princípio deste capítulo, “A liberdade como política”, exerce uma crítica frontal às posições berlinianas. Para Crick, em “Dois conceitos de liberdade”, Berlin, “ao mostrar uma grande habilidade em defender a ninfa Liberdade dos abusos, ele foi desnecessariamente modesto em negar-lhe trabalho, e receio deixá-la espreguiçar-se com tão pouco para fazer” (CRICK, 1980, p. 257). Ainda segundo Crick, é perigoso e paradoxal atar a liberdade a objetivos concretos, mas deixá-la puramente negativa torna-se incompleta e trivial. “Berlin comete o que os lógicos chamam de ‘erro de categoria’. A liberdade não é atributo de todas as ações possíveis, ela é um tipo de ação; ela é ação ‘política’” (CRICK, 1980, p. 261). Berlin está certo em supor que Crick consideraria a apatia do indivíduo do exemplo acima como demasiado tímida e inerte para receber o nome de liberdade (BERLIN, 2008, p. 35), tendo em vista que, como afirma enfaticamente Crick, “A liberdade é fazer algo com ela, e não ficar sentado em cima dela” (1980, p. 265). Mesmo compreendendo as razões que a motivam, Berlin não poderia concordar com essa conclusão.

Segundo Crick (1980), a principal falha na teoria berliniana da liberdade, qual seja, a ausência de uma análise da relação entre a liberdade e a ação política, é tipicamente liberal:

⁵⁶ Erich Fromm publicou *O medo à liberdade* em 1941, mas boa parte de sua obra pode ser considerada uma reflexão sobre a liberdade nas sociedades ocidentais no século XX. Fromm é citado neste trabalho por causa de referência direta que Berlin faz ao autor, mas também pela posição intelectual, no que diz respeito à liberdade, parecida com a de Arendt.

A estranha lacuna, nas batalhas defensivas, como as de Berlin, contra a arrogância da “liberdade positiva”, é o reconhecimento sistemático de que a liberdade é, primeiramente, um tipo peculiar de relacionamento entre as pessoas e, segundo, uma “atividade” das pessoas.

A essa crítica se opõe a convicção sobre a imprevisibilidade do futuro por parte de Berlin, opinião compartilhada por Arendt (imprevisibilidade da ação humana, exposta, em especial, na obra *A condição humana*), mas com consequências diferentes para ambos os pensadores. Berlin inspira-se no revolucionário russo do século XIX Alexander Herzen, ao condenar o sacrifício de seres humanos em benefício de abstrações, à subordinação da realidade, feliz ou infeliz, do presente aos sonhos de um futuro desconhecido que se presume glorioso. Para Berlin, esta é a essência do fanatismo e uma via segura para a efetivação de horrores desumanos. Como Herzen, Berlin acredita que a finalidade da vida é ela mesma, e cada vida e cada época devem ser vistas por aquilo que elas são, não como um meio para chegar a um fim ulterior⁵⁷. A crença de Berlin no poder da ação humana está impregnada pela consciência da sua imprevisibilidade, pela impossibilidade de conhecer as consequências e a probabilidade de que estas sejam diferentes, ou muito diferentes, do que se previa ou anunciava. Segundo Cherniss e Hardy (2010),

Isto levou Berlin, por um lado, a destacar a necessidade da cautela e da moderação e, por outro, a insistir em que a incerteza é inevitável, de modo que toda ação, sem importância do cuidado posto nela, envolve o risco de erro e de desastrosas, ou pelo menos, inesperadas e perturbadoras consequências. O resultado foi uma ética da humildade política, similar à ética da responsabilidade de Weber, mas sem seu tom de severa e estoica grandeza⁵⁸.

Receoso das utopias de qualquer tipo, Berlin defende um “pragmatismo político” que não deve ser confundido com o realismo político. A advertência contra os perigos do idealismo

⁵⁷ Em *A busca do ideal*, Berlin escreve sobre a esperança, o futuro e as utopias: “Não podemos legislar para as consequências desconhecidas de consequências de consequências. Os marxistas nos dizem que, uma vez vencida a luta e iniciada a verdadeira história, os novos problemas que talvez surjam gerarão suas próprias soluções, que podem ser pacificamente alcançadas pelos poderes unidos da sociedade harmoniosa e sem divisão de classes. Isso me parece um otimismo metafísico, para o qual não há evidência na experiência histórica. Numa sociedade em que os mesmos objetivos são universalmente aceitos, os problemas só podem ser de meios, todos solúveis por métodos tecnológicos. Essa é uma sociedade em que a vida interior do homem, a imaginação moral, espiritual e estética, já não diz nada. É para isso que os homens e as mulheres devem ser destruídos ou as sociedades precisam ser escravizadas? As utopias têm o seu valor – nada expande tão maravilhosamente os horizontes imaginativos das potencialidades humanas –, mas como guias de conduta, elas podem se revelar literalmente fatais. Heráclito tinha razão, as coisas não permanecem estáticas” (BERLIN, 2002, p. 53).

⁵⁸ “This led Berlin, on the one hand, to stress the need for caution and moderation; and, on the other, to insist that uncertainty is inescapable, so that all action, however carefully undertaken, involves the risk of error and disastrous, or at least unexpected and troubling consequences”.

atravessa toda a obra berliniana, que o condena a salvá-lo de si próprio e, desse modo, resguardá-lo contra o cinismo. A importância da “escolha”, para Berlin, é crucial, e isso faz com que o autor não possa ser considerado um conformista ou um conservador puro. Esse aspecto do seu pensamento o aproxima das posturas existencialistas⁵⁹ e representa mais uma concomitância com a obra de Arendt⁶⁰. “O pluralismo de Berlin assinala o caminho para uma política do compromisso. Porém, Berlin também advertiu contra os perigos de certos tipos de compromisso, particularmente sobre aqueles que envolvem o emprego de meios duvidosos para conseguir os fins desejados” (CHERNISS; HARDY, 2010)⁶¹. Como no caso de Arendt, o problema da relação entre os meios e os fins percorre toda a obra de Berlin. Cherniss e Hardy (id., ibid.), ainda, consideram importante salientar:

Berlin, de modo característico, alertou tanto contra uma insistência na pureza política total – já que no caso de conflito de valores as consequências são normalmente inesperadas e a pureza é um ideal impossível – quanto contra o desprezo pelas sutilezas éticas dos meios políticos. Berlin considerava tal atitude não só moralmente errada, mas tola, posto que os fins que são bons têm uma tendência a ser corrompidos e desvirtuados quando perseguidos através de meios inescrupulosos⁶².

A imprevisibilidade da ação faz com que o seu autor não só não consiga aquilo que no princípio se propôs, mas também que, às vezes, chegue a um fim, no melhor dos casos, muito imperfeito e, no pior, totalmente oposto às suas intenções iniciais. Devido a isso, Berlin pensa que é melhor não fazer muitos sacrifícios para cumprir os objetivos políticos desejados⁶³.

⁵⁹ “Em certo sentido sou existencialista, isto é, comprometo-me, ou acho que de fato estou comprometido, com constelações de valores determinados” (LUKES, 1998, p. 77).

⁶⁰ “O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (ARENDDT, 2007b, p. 245).

⁶¹ “Berlin’s pluralism points the way to a politics of compromise; yet Berlin also warned against the dangers of certain types of compromise, particularly those involving the employment of dubious means to achieve desired ends”.

⁶² “Berlin, [characteristically], warned both against an insistence on total political purity – for, when values conflict and consequences are often unexpected, purity is an impossible ideal – and against a disregard for the ethical niceties of political means. Berlin regarded such an attitude as not only morally ugly, but foolish: for good ends have a tendency to be corrupted and undermined by being pursued through unscrupulous means”.

⁶³ No artigo “A busca do ideal”, Berlin esclarece sua posição: “A única coisa de que podemos estar seguros é a realidade do sacrifício, dos moribundos e dos mortos. Mas o ideal pelo qual eles morrem continua não concretizado. Os ovos são quebrados, e cresce o hábito de quebrá-los, mas a omelete continua invisível. Os sacrifícios por metas de curto prazo, a coerção, se a situação dos homens for muito desesperada e exigir verdadeiramente essas medidas, podem ser justificados. Mas os holocaustos por metas distantes, isso é uma zombaria cruel de tudo o que os homens prezam, agora e em todos os tempos” (BERLIN, 2002, p. 54-55). Por sua vez, Arendt, que também pensa nos horrores do totalitarismo quando trata a mesma questão, escreve num artigo precisamente intitulado “Os ovos se manifestam”: “Sem dúvida é mais prudente não insistir no lado moral da questão, embora os motivos morais sejam responsáveis pela maioria esmagada das recentes defecções dos

Em sentido oposto ao de Berlin, a teoria da liberdade arendtiana coloca em destaque a capacidade humana para a ação e a criatividade, a intervenção nos assuntos públicos e o começo de novos processos. Em “Que é liberdade?”, Arendt (2007a, p. 199) afirma: “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (grifo da autora). Para a autora, a liberdade significa espontaneidade e iniciativa: “o homem é um início e um iniciador” (id., p. 220). A filósofa afirma sua concepção da liberdade em oposição a uma forma de pensamento criticada com igual ou ainda maior ênfase por Berlin, qual seja, a da impotência diante do determinismo histórico, também chamada de historicismo. No ensaio “Compreensão e política” a autora afirma: “Nas ciências históricas, quem acredita honestamente na causalidade está, de fato, negando o objeto de sua própria disciplina” (ARENDR, 2008, p. 342)⁶⁴. Segundo a autora, o fato de que o historiador esteja interessado no passado faz com que ele busque sistematicamente fins e destinos, uma inclinação que se torna perigosa quando caminha em direção às filosofias criadas a partir do olhar do historiador profissional. Em compensação,

A grande importância dos conceitos de começo e origem para todas as questões estritamente políticas reside no simples fato de que a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana (ARENDR, 2008, p. 344).

Por sua vez, a crítica de Berlin ao determinismo, que perpassa toda a sua obra, fica clara no ensaio intitulado “A inevitabilidade histórica”. Neste, mesmo que aceitando a impossibilidade de uma demonstração conclusiva da falsidade das teorias deterministas, principalmente no que diz respeito às de caráter metafísico, Berlin as critica por causa do seu exercício ilegítimo de analogia com o método das ciências naturais e pela violência que produzem sobre as noções da moralidade. Essas doutrinas, salienta o autor (2002, p. 224), parecem-lhe surgir

partidos comunistas. Em vez de reclamar por ter de quebrar ovos, o que seria facilmente descartado como mero sentimentalismo, os ex-comunistas reclamavam da omelete, e assim se lançaram a intermináveis discussões e minúcias ‘científicas’ para saber se a Rússia soviética estava criando ou não o socialismo. Eles não perderam, pelo menos não em termos conscientes e manifestos, a fé na História e em suas grandiosas exigências sanguinolentas, mas apenas disseram ao mundo que não existe omelete alguma, e que é pouco provável que algum dia surjam omeletes de tantos ovos quebrados. Ultimamente esse tom mudou, e a reclamação se transformou no terrível alerta de que a omelete virou uma poção apavorante” (ARENDR, 2008, p. 302-303).

⁶⁴ Segue Arendt em nota de rodapé: “Com isso ele [o historiador] nega a própria existência de acontecimentos que, sempre de maneira súbita e imprevisível, mudam toda a fisionomia de determinada época. A crença na causalidade, em outras palavras, é a maneira como o historiador nega a liberdade humana, a qual, em termos das ciências políticas e históricas, é a capacidade humana de criar um novo início” (ARENDR, 2008, p. 471).

De um desejo de abrir mão de nossa responsabilidade, de cessar de julgar, desde que nós mesmos não sejamos julgados e, acima de tudo, não sejamos compelidos a nos julgar; de um desejo de procurar refúgio numa vasta totalidade amoral, impessoal, monolítica – a natureza, a história, a classe, a raça, as “duras realidades de nosso tempo”, a evolução irresistível da estrutura social –, que nos absorverá e integrará na sua textura ilimitada, indiferente, neutra, que é inútil avaliar ou criticar e contra a qual nossa luta significa ruína certa.

Esse texto poderia ter sido escrito por Arendt, pois contém o que Arendt também poderia afirmar⁶⁵. Porém, à diferença de Berlin, para ela, a liberdade tem um conteúdo público, externo e político. Ser livre significa não só ter o direito de participar no governo e na decisão daquilo que interessa a todos, mas também exercer esse direito, tendo em vista que, para ela, um indivíduo somente pode ser livre no espaço público. Nesse sentido, é paradoxal que Berlin possa ter escrito: “Talvez o principal valor dos direitos políticos – ‘positivos’ – de participar do governo seja, para os liberais, o de ser um meio de proteger aquilo que eles consideram um valor supremo, a saber, a liberdade individual – ‘negativa’” (BERLIN, 2002, p. 266). A contradição consistiria no reconhecimento, mais explícito do que implícito, da necessidade da liberdade positiva, isto é, política, para o desfrute da, assim chamada, liberdade individual. Um argumento que Berlin não desenvolve em nenhum dos seus ensaios, e que o aproximaria, em alguns momentos, das posições de Arendt. Mas também cabe salientar neste ponto a pouca importância que a autora outorga ao espaço privado – que é o domínio privilegiado por Berlin – até o ponto de estabelecer uma equivalência da necessidade com a privacidade, em contraposição à da liberdade com o domínio público, o único âmbito, segundo Arendt, em que as pessoas podem ser realmente livres. A autora afirma que a essência da privacidade está na ausência dos outros enquanto iguais. Quando o indivíduo não aparece em público é como se não existisse, e qualquer coisa que ele faça não tem nem significado nem consequência para os demais, pois – supõe Arendt – aquilo que é importante para ele não o é para o resto (cf. ARENDT, 2007b, p. 68). Isso entra em contradição com a afirmação da autora da existência de uma relação de equilíbrio entre as esferas pública e privada, posto que “Parece ser da natureza da relação entre as esferas pública e privada que o estágio final do desaparecimento

⁶⁵ Arendt tampouco teria problemas em colocar seu nome embaixo das seguintes palavras de Berlin: “A história não é idêntica à literatura imaginativa, mas é claro que não está livre do que seria, numa ciência natural, condenado, com razão, como injustificadamente subjetivo e até, num sentido empírico do termo, intuitivo. Exceto com base no pressuposto de que a história deve lidar com os seres humanos puramente como objetos materiais no espaço – deve ser, em suma, behaviorista –, seu método não pode ser assimilado aos padrões de uma ciência natural. [...] Puramente descritiva, inteiramente despersonalizada, a história permanece o que sempre tem sido, uma ficção de teoria abstrata, uma reação violentamente exagerada à hipocrisia e vaidade das gerações anteriores” (BERLIN, 2002, p. 201-202).

da esfera pública seja acompanhado pela ameaça de igual liquidação da esfera privada” (id., p. 70). Essa última afirmação não pareceria ficar longe da efetuada por Berlin, mencionada acima, no caso de que os dois tivessem levado as suas argumentações até as últimas consequências. No seu ensaio, Crick (1980, p. 266) afirma:

A liberdade e a privacidade florescem quando o governo é conduzido publicamente de uma maneira denominada política. Então a liberdade não é nem isolamento nem solidão, ela é a atividade do homem privado, que ajuda a manter a política pública, mesmo não participando nela pessoalmente. A privacidade é em si uma relação social. O homem que cesse de identificar ou valorizar a política, usualmente perde, ou, na melhor das hipóteses, enfraquece a liberdade. A política é a ação pública de homens livres; homens livres são aqueles que vivem pública e privadamente.

Segundo o exposto até aqui, as palavras de Crick – em outros termos, a aceitação da liberdade como um relacionamento criador entre as duas esferas, a privada e a pública, que as faça complementares e não rivais – podem ser dirigidas como uma crítica razoável tanto a Arendt quanto a Berlin⁶⁶.

3.2 A dicotomia de Berlin e a alternativa de Arendt

Para muitos leitores, Berlin parece apresentar o problema da liberdade como uma equação com duas incógnitas. Como indicado no primeiro capítulo, para Berlin uma leitura desse tipo conduz a uma visão incompleta e errônea daquilo que o autor tem em mente, posto que ele nunca pretendeu eliminar a base comum e abrangente das noções positiva e negativa do conceito de liberdade. Porém, deve ser reconhecido que, mesmo que o autor aceite que a concepção positiva e a negativa são somente duas entre tantas outras características que a liberdade possa ter, ele sempre enquadra a exposição do seu pensamento dentro do quadro dessa dicotomia. Segundo Gerald G. MacCallum Jr., essa forma de apresentar a questão tem levado à formulação de perguntas erradas, do tipo “quem está certo?”, “quem possui o melhor conceito de liberdade?”, ou ainda, “qual é a forma de liberdade que queremos?”. MacCallum (2006, p. 108) considera:

⁶⁶ Crick sintetiza já nas primeiras linhas do ensaio: “A própria possibilidade de privacidade depende de alguma ação pública; e, inversamente, a vida pública não será mais do que motivo de conflito, se não houver felicidade privada” (1980, p. 255).

Teria sido muito melhor insistir em que o conceito de liberdade que está operando é o mesmo e em que as diferenças, em vez de ser sobre o que é a *liberdade*, são, por exemplo, sobre o que são as pessoas e sobre aquilo que pode contar como um obstáculo ou interferência com a liberdade das pessoas assim concebidas⁶⁷ [grifo do autor].

Se essa perspectiva for a mais correta, deveria ser salientado que Arendt, a partir do mesmo título do seu ensaio – “Que é liberdade?” – incorreria no mesmo tipo de engano que Berlin. Porém, MacCallum se equivoca em supor que a teoria sobre a liberdade não está acompanhada, na obra dos dois pensadores, de uma reflexão sobre a essência do ser humano, ou da falta dela.

3.2.1 Natureza humana e condição humana

Arendt distingue o homem e a mulher do resto do mundo natural pelas capacidades deles para a liberdade e para a transcendência. Segundo a autora, todos os objetos e organismos que existem no mundo têm uma natureza, isto é, uma série específica de atributos que lhes são inerentes e consubstanciais, os quais determinam o seu comportamento e em função dos quais eles reagem diante dos estímulos recebidos. É por isso que eles são denominados de organismos naturais, e o contexto em que habitam, de natureza. Em compensação, afirmar que existe uma natureza no ser humano significa, mais ou menos, o mesmo que dizer que, essencialmente, ele é como as pedras, as plantas e as árvores, porém um pouco mais complexo⁶⁸. Isso, segundo Arendt, significaria reduzir a diferença entre as pessoas e a natureza a uma questão de grau, o que não seria capaz de apreciar sua identidade qualitativamente distinta. Bhikhu Parekh, no ensaio sobre Arendt incluído em *Contemporary Political Thinkers* (2005, p. 24-25), escreve:

O homem é o único ser da natureza que possui a capacidade para ser livre. Por liberdade Arendt não entende uma capacidade para a escolha, que os animais também possuem e exercitam, mas sim uma capacidade para “transcender” o que lhes é dado e para “começar” algo novo. [...] Por conseguinte, [o homem] é o membro menos “natural” do mundo natural e desfruta de um *status* “excepcional”. [...] Para Arendt, a expressão “natureza humana” é uma contradição em termos⁶⁹.

⁶⁷ “It would be far better to insist that the same concept of freedom is operating throughout, and that the differences, rather than being about what *freedom* is, are for example about what persons are, and about what can count as an obstacle to or interference with the freedom of persons so conceived”.

⁶⁸ Simona Forti (2001, p. 321) salienta que “qualquer realidade humana que não consegue transcender a dimensão do natural adquire, em diversos contextos da sua obra, uma aceção negativa”.

⁶⁹ “El hombre es el único ser de la naturaleza que posee la capacidad de ser libre. Por libertad Arendt no entiende una capacidad de elección, que los animales también poseen y ejercitan, sino una capacidad para ‘transcender’ lo

Na perspectiva arendtiana, o ser humano não é simplesmente um corpo dotado de uma *psique*. Ele também é espiritual, autotranscendente e livre. Prossegue Parekh (id., p. 25): “*Qua* humano, não somente carece de natureza, mas também que lhe é ‘consustancial’ carecer dela”. Enquanto tenha uma natureza, ele não será humano, e enquanto seja humano não terá uma natureza no sentido anteriormente descrito. Por esse motivo, Arendt quer evitar erros de interpretação de sua obra, e por isso afirma que “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana” (ARENDR, 2007b, p. 17-18). Além do mais, a pensadora assegura que as condições da existência humana, quais sejam, a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade e a pluralidade, e a Terra, não podem dar resposta ao que significa ser uma pessoa, posto que elas nunca chegam a condicioná-la de forma absoluta⁷⁰.

Berlin, por seu turno, defende – desmentindo mais uma vez a suposição de MacCallum – que o filósofo político precisa desenvolver uma concepção geral do homem para poder oferecer uma interpretação adequada da vida política e, por extensão, da liberdade. Num estudo dedicado ao filósofo anarco-sindicalista francês Georges Sorel, inserido em *Against the Current*, Berlin (2001, p. 298) sentencia: “no final, as ideias de qualquer filósofo preocupado com os assuntos humanos descansam na sua concepção do que é e do que pode ser o homem”. Essa concepção geral consiste, segundo Berlin, nas características fundamentais da forma em que os homens e as mulheres percebem, interpretam e ordenam suas experiências. À diferença de Arendt, Berlin considera a capacidade de escolha a principal dessas características humanas, junto com: i) a de formular propósitos e objetivos; ii) reger a própria vida; iii) exigir motivos e razões; iv) distinguir entre o certo e o errado; v) entre teoria e prática; e vi) a capacidade para se transformar a si próprio, e vii) as próprias condições de vida. Na mesma coletânea de ensaios, acima mencionada, Parekh destaca, no capítulo dedicado a Berlin, que a grande importância que tem a enumeração, por parte do filósofo, dessas características básicas de todo ser humano é a de demonstrar a possibilidade de diálogo entre diferentes povos, culturas e países. Compartilhando um certo número de atributos

que es dado y para ‘empezar’ algo nuevo. [...] Por lo tanto, [el hombre] es el miembro menos ‘natural’ del mundo natural y disfruta de un estatus ‘excepcional’. [...] Para Arendt, la expresión ‘naturaleza humana’ es una contradicción en los términos”.

⁷⁰ Em *A condição humana*, Arendt afirma: “Se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la” (ARENDR, 2007b, p.18).

essenciais, os indivíduos são capazes de compreender, comunicar e compartilhar um mundo que lhes é comum. Em “A inevitabilidade histórica” (BERLIN, 2002, p. 209), lê-se:

Os modos de pensamento de culturas distantes da nossa nos são compreensíveis apenas na medida em que partilhamos algumas, pelo menos, de suas categorias básicas; e as distinções entre fato e teoria estão entre elas. [...] A mera afirmação de que esses termos cruciais, tais conceitos, categorias ou padrões, mudam de significado ou aplicação pressupõe que essas mudanças podem ser em algum grau investigadas por métodos que não são considerados, *pro tanto*, sujeitos a essa mudança investigável.

Seja como for, segundo Berlin, é essencial para o filósofo político ter uma noção da natureza humana, posto que, invariavelmente, são as pessoas aquelas que realizam as atividades políticas, e, por isso, se faz necessário expressar uma certa concepção do ser humano para compreendê-las.

3.2.2 Além da liberdade positiva

Esclarecido esse último ponto sobre a concepção da condição ou da natureza humana segundo os dois autores, respectivamente, pode-se voltar à discussão anterior, qual seja, a da dicotomia entre a liberdade negativa e a liberdade positiva de Berlin frente à alternativa que apresenta Arendt. Deve-se insistir que, ao contrário do que poderia parecer em uma primeira leitura, a concepção da liberdade de Arendt não é a positiva, tal como definida por Berlin, mas sim que representa uma alternativa à dicotomia apresentada pelo autor de “Dois conceitos de liberdade”. Num texto imediatamente anterior, e que prepara algumas das teses centrais de *A condição humana*, intitulado “Introdução na política”, a autora (2009d, p. 172) reconhece os dois aspectos do conceito:

A “política”, no sentido grego da palavra, está [...] centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada homem circula entre seus pares.

Não obstante, a autora não se detém somente nesses aspectos. Certamente, Arendt é uma defensora da liberdade pública. Porém, isso não a torna automaticamente uma desvalorizadora dos direitos individuais, e o valor que ela outorga à atividade pública não se vincula à força e à dominação que, segundo Berlin, são os extremos da liberdade positiva. Em oposição a Rousseau, Arendt não identifica a liberdade com um ato da vontade e, em consequência, não

entende a liberdade como uma autodeterminação coletiva. Forti (2001, p. 289, com grifo da autora) escreve que, na visão de Arendt, a liberdade “não pertence nem a um sujeito singular nem a um sujeito coletivo, mas sim é aquilo que aparece *na relação plural* entre os homens quando juntos participam na vida pública”. Desse modo, Arendt combina ou insere elementos da teoria republicana da política na preocupação existencialista e kantiana pela espontaneidade absoluta. Prova disso é a assunção básica – necessária para uma correta compreensão da obra arendtiana – da pluralidade.

Contra a tendência materialista geral de pensar qualquer âmbito da vida sobre a Terra em termos de eficiência e utilidade, Arendt lembra que a interação entre as pessoas não é a mesma coisa que trabalhar com objetos. Em “A tradição e a época moderna”, texto inserido na coletânea *Entre o passado e o futuro*, a autora chama a atenção para a “incompatibilidade básica entre os conceitos tradicionais que fazem do trabalho o símbolo mesmo da sujeição do homem à necessidade e a época moderna, que viu o trabalho elevado para expressar a liberdade positiva do homem, a liberdade da produtividade” (ARENDDT, 2007a, p. 60). Em compensação, a ação com – e entre – pessoas envolve uma questão de sentido, não de causalidade ou de produtividade. Pitkin (1988, p. 525) é clara nesse sentido:

Aqui os problemas não são simplesmente técnicos, mas morais e políticos; aqui o que importa não são somente os meios, mas também os objetivos, e o que em última instância está em jogo não é só o que e quanto poderemos ter, mas quem haveremos de ser. Logo, a liberdade – *freedom* – de Arendt concerne mais ao fazer – *do* – do que ao produzir – *make* – (*praxis* ao invés de *poiésis*), à inovação nos meios imateriais dos significados e das relações.

Arendt compartilha com os membros do neoaristotelismo alemão (Lévi-Strauss, Eric Voegelin, entre outros) a rejeição da aplicação do método lógico-matemático ao estudo da ação humana, repulsa que, como consta acima, também é do agrado de Berlin. Segundo Forti (2001), os neoaristotélicos opõem-se à redução da esfera dos assuntos humanos a um objeto de ciência que siga os critérios desta última, e extraia dos primeiros resultados uniformes. Por esse motivo, o objetivo dos neoaristotélicos é restituir seu próprio estatuto ontológico à *praxis*, que possui uma estabilidade muito menor e, portanto, está sujeita à imprevisibilidade. Ao mesmo tempo, encontra-se a separação entre a ação prática e a ação técnica: “Noutros termos, esses pensadores enfatizam o fato de a *praxis* não produzir objeto algum e em consequência o seu sucesso não pode ser medido em base ao resultado do seu produto”

(FORTI, 2001, p. 35). Em síntese, essa linha de pensamento insiste na diferença radical entre a ação técnico-produtiva e a ação prático-comunicativa⁷¹.

Ainda no mesmo sentido, deve ser salientada a posição contrária de Arendt a respeito da célebre distinção que Benjamin Constant estabelece no seu célebre ensaio justamente intitulado *Sobre a liberdade dos antigos comparada com a dos modernos*, uma distinção que, com efeito, parece animar a reflexão berliniana. Para Constant (1999, p. 15),

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; e eles chamam liberdade às garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios.

Em contrapartida, a liberdade, para Arendt, é sempre a mesma, seja na Antiguidade ou na Modernidade. O que muda é a hierarquia das atividades humanas, ou seja, o valor que se outorga à vida biológica e a separação das esferas pública e privada. Nesse sentido, a divisão da liberdade entre antiga e moderna representa, para a autora, uma concepção desfiguradora da Modernidade, a qual promove a esfera do social – regida pela necessidade, o consumo e os interesses particulares –, da fabricação e do trabalho. Buscar o estabelecimento de uma equivalência e definir essa suposta liberdade moderna como uma área de não-intervenção consiste, segundo Arendt, em amortecer as possibilidades de a liberdade política ser experimentada. Para Philip Pettit (2010, p. 40-41), “a liberdade moderna de Constant é a liberdade negativa de Berlin, e a liberdade antiga – a liberdade de pertencer a uma comunidade que se autogoverna de forma democrática – é a variedade mais proeminente da concepção positiva de Berlin”⁷². A liberdade moderna possui como correspondente a vontade privada de cada indivíduo, enquanto a antiga significa compartilhar uma vontade pública decidida democraticamente. Desse modo, o ideal da Modernidade seria liberal, e o da Antiguidade, populista. Segundo esse ponto de vista, as inquietudes dos antigos ou pré-modernos estão motivadas pela participação e a pertença democrática. Entretanto, as

⁷¹ Arendt não compartilha com os neorristotélicos a categoria de meios-fins, isto é, o trato dispensado aos valores como a prudência, o senso comum, o critério e a opinião, como meios para conseguir a finalidade da “vida boa” ou do “bem comum”. Segundo Forti (2001, p. 36), Arendt faz uma crítica mais radical da relação entre teoria e *praxis*. E, além do mais, “nunca em Arendt encontram-se afirmações sobre o conteúdo da ‘vida boa’ e sobre a especificação do ‘bem comum’ que deve ser perseguida”.

⁷² “La llibertat moderna de Constant és la llibertat negativa de Berlin, i la llibertat antiga – la llibertat de pertànyer a una comunitat que s’autogoverna de manera democràtica – és la varietat més prominent de la concepció positiva de Berlin”.

inquietações dos modernos são o resultado de uma sociedade individualista e em perene mudança, que rejeita o ideal da participação pública e favorece o ideal da esfera privada.

Em contrapartida, Arendt procura mostrar a relação entre a independência individual e a participação cidadã, entre política e pluralidade, e desfazer a confusão segundo a qual a liberdade dos antigos era diferente e inadequada aos modernos. Além disso, para a autora, a noção de liberdade de Constant e Berlin se apoia numa concepção histórica que despreza qualquer acontecimento que revele uma forma diferente de convívio humano. Ao defender a primazia do exercício das atividades privadas sobre a participação nos assuntos de domínio público, fazem da História a “juíza do mundo” (cf. RUBIANO, 2010). Desse modo, aquilo que resistiu ao passar do tempo e que ainda persiste na atualidade seria, por essa simples razão, melhor e mais desejável do que aquilo que se abandonou deliberadamente ou não se soube conservar, sem levar em conta qualquer outro tipo de considerações.

3.3 A responsabilidade individual (a “controvérsia” Eichmann)

Segundo Michael Ignatieff relata na biografia de Isaiah Berlin, este conheceu Hannah Arendt quando ela trabalhava para uma organização assistencial sionista, já nos Estados Unidos. Numa entrevista com Bernard Crick, Berlin chegou a declarar: “Quando a conheci em 1942, o fanático nacionalismo judeu dela, que agora se transformou no oposto, era, lembro-me, demasiado para mim” (CRICK, 1963, apud IGNATIEFF, 2000, p. 340). Mais tarde, ele voltou a encontrá-la, na década de 1950, com outros membros da revista americana *Partisan Review*. Nesse segundo encontro, do qual não se tem notícia sobre qualquer conversa mantida entre os dois filósofos, Arendt, como já indicado pela citação anterior, tinha mudado sua posição a respeito do sionismo para uma postura mais crítica. Isso incomodou profundamente Berlin, que, segundo Ignatieff, não tolerava mudanças em questões tão fundamentais e passou a desconfiar dela. Posteriormente, ficou conhecida, pelas entrevistas que ele concedeu, sua total aversão com a figura e a obra de Arendt, principalmente depois da publicação de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Esse episódio, como exposto abaixo, possui implicações diretas com o conceito de liberdade arendtiano, e representa o ponto de oposição intelectual, e moral, mais sério entre os dois pensadores.

A tese da obra *Eichmann em Jerusalém* afirma que as ações de Adolf Eichmann, tenente-coronel das SS e responsável pelo transporte de milhões de pessoas para os campos de

extermínio nazistas (a chamada “Solução Final”) não eram o resultado de um ser monstruoso e malvado, mas de sua obediência às ordens de seus superiores e de sua mentalidade burocrática, isto é, banal, simples, comum. As ideias que geraram uma verdadeira “onda de repúdio” contra o livro e sua autora foram basicamente duas. A primeira, de que o mal, nesse caso a tentativa de genocídio da população judaica por parte dos nazistas, pode ser o resultado da contingência e não de um plano deliberado. Isso faria com que Eichmann parecesse menos responsável e mais banal.

Berlin, que também assistiu ao julgamento de Eichmann, não compartilha em nada com o ponto de vista de Arendt. No diálogo com Ramin Jahanbegloo, ele deixou claro que “eu não estou disposto a engolir essa ideia dela [Arendt] da banalidade do mal. Parece-me falsa. Os nazistas não eram ‘banais’. Eichmann acreditava profundamente no que fazia; era, ele o admitiu, o eixo de sua existência”⁷³ (JAHANBEGLOO, 1993, p. 115). Porém, mesmo levando em conta a seriedade dessa discrepância, o que realmente enfureceu Berlin foi o trato dispensado por Arendt aos próprios judeus por conta da responsabilidade deles na realização da “Solução Final”, que é a outra ideia que criou grande polêmica em torno do livro. Berlin, como tantos outros, não podia tolerar afirmações do tipo de que os judeus europeus poderiam ter tomado decisões mais efetivas para opor-se à catástrofe: “Não fosse a ajuda judaica no trabalho administrativo e policial – o agrupamento dos judeus de Berlim foi [...] feito inteiramente pela polícia judaica –, teria ocorrido ou o caos absoluto ou uma drenagem extremamente significativa do potencial humano alemão”, escreveu Arendt (2009, p. 133). Além do mais, para Berlin isso tinha implicações pessoais. Ele percebia a si próprio como um *shtetl*, isto é, um cidadão de uma cidadezinha judia do leste europeu com sua cultura tradicional, datada do século XIX; entretanto, olhava para Arendt como uma *Yekke* estereotipada, isto é, uma judia ocidental sem charme, meticulosa e maníaca da exatidão. Para Berlin, constituía uma impertinência moral condenar a partir de um local distante, isto é, de um exílio seguro em Nova Iorque, a conduta dos judeus que colaboraram com os nazistas; e é imprescindível assinalar que um tio direto de Berlin foi membro do Conselho Judeu de Riga, a cidade natal de Berlin, sob a ocupação alemã. Segundo Ignatieff, Berlin acreditava que ninguém podia julgar aquilo que algumas pessoas fizeram, coagidas por uma situação de terror e medo. Para ele, Arendt demonstrava uma carência imperdoável de piedade, e pensava que os padrões de responsabilidade dela estavam desvirtuados pela arrogância e pela

⁷³ “Yo no estoy dispuesto a tragarme esa idea suya de la banalidad del mal. Me parece falsa. Los nazis no eran ‘banales’. Eichmann creía profundamente en lo que hacía; era, él lo admitió, eje de su existencia”.

crueldade. Arendt havia saído de Alemanha em 1933, e a família de Berlin, que estava “cega”, iludida, eternamente esperançosa, tinha ficado em Riga: “Por que ela tinha o direito de julgar essa cegueira, ou suas tentativas desesperadas de permanecerem vivos?” (IGNATIEFF, 2003, p. 9), teria pensado Berlin. Numa resenha de 1966 sobre o livro *Auschwitz*, de Bernd Naumann, Arendt (NAUMANN, 1966, apud YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 469-470) escreve:

Alguém poderia se sentir tentado a cair em generalizantes afirmações sobre a perversa natureza do ser humano, sobre o pecado original, sobre a “agressividade” humana, inata, etc. [...]. [Porém], em qualquer caso, uma coisa é certa, uma coisa sobre a qual não tinha me atrevido a pensar mais, a saber, que cada qual podia decidir por si próprio ser bom ou malvado em Auschwitz... E essa decisão não dependia em modo algum de ser judeu, polonês ou alemão; não dependia até mesmo de ser um membro da SS⁷⁴.

O erro que, segundo Berlin, Arendt cometeu na série de reportagens que originaram o livro *Eichmann em Jerusalém* foi julgar com a mesma medida as atrocidades perpetradas pelos nazistas e as “escolhas” que os líderes judeus viram-se obrigados a fazer.

Em uma longa entrevista com Steven Lukes, publicada em um livro sob o título de *Between Philosophy and the History of Ideas*, Berlin declarou ao escritor e teórico político (LUKES, 1998, p. 82):

Numa situação tão extrema, nenhuma ação das vítimas pode (*pace* Miss Arendt) ser condenada. O que quer que seja feito deve ser encarado como inteiramente justificado. É uma inexprimível arrogância dos que jamais estiveram numa situação tão pavorosa emitir julgamento sobre decisões e ações dos que estiveram. Não cabe no caso louvar e culpar – não se aplicam as categorias morais normais. Todas as ações – martírio heroico e a salvação de vidas inocentes à custa das de outros, só podem ser aplaudidas⁷⁵.

Para Arendt, por outro lado, manter a consistência intelectual era um valor em si mesmo e ela o defendia custasse o que custasse. Correlativamente, na obra de Arendt a noção

⁷⁴ “Uno podría sentirse tentado a caer en generalizadoras afirmaciones sobre la perversa naturaleza del ser humano, sobre el pecado original, sobre la ‘agresividad’ humana, innata, etc. [...]. [Pero], en todo caso, una cosa es cierta, una cosa en la que no me había atrevido a pensar más, a saber, que cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o ser malvado en Auschwitz... Y esta decisión no dependía en modo alguno de ser judío, polaco, o alemán; no dependía siquiera de ser un miembro de la SS”.

⁷⁵ “En una situació tan extrema, cap acte de les víctimes (*pace* Hannah Arendt) no pot ser condemnat. Qualsevol decisió que s’hi prenga ha de ser contemplada com a plenament justificada. Fer judicis sobre les decisions i les accions de qui s’ha trobat davant una situació tan espantosa és senyal d’una arrogància increïble per part dels qui no s’hi han trobat. Les lloances i els blasmes hi són fora de lloc: les categories morals normals no hi tenen aplicació. No es pot fer una altra cosa més que aplaudir les quatre opcions: el martiri heroic igual que la salvació de vides innocents en detriment d’unes altres”.

de responsabilidade tem um papel preponderante, que está ligada ao seu conceito de liberdade. Para a autora, os membros dos Conselhos Judaicos eram tão responsáveis das suas ações quanto Eichmann o era pelos seus crimes, posto que a responsabilidade é sempre individual. Arendt insiste nessa ideia no ensaio intitulado “Culpa organizada e responsabilidade universal”, na obra *Compreender*, no qual, à tese central da política nazista, que pregava a inexistência de distinção entre nazistas e alemães, ela responde: “Onde todos são culpados, em última análise ninguém pode ser julgado” (2008, p. 155). Segundo Berlin, Arendt praticaria a mesma indistinção entre nazistas e judeus.

Para a autora, as alegações dos Conselhos de serem simples “peões da burocracia”, do destino ou da necessidade, significavam escusas para tentar escapar à responsabilidade mais básica de todos os indivíduos, qual seja, a de fornecer uma explicação moral crível das próprias ações. Essa postura é diametralmente oposta àquela de Berlin, segundo o qual se deve suspender o juízo sobre as vítimas, posto que sob determinadas condições as pessoas não podem ser julgadas responsáveis por suas ações. Porém,

Uma coisa era insistir no direito de julgar Eichmann e sua espécie, outra reclamar o direito equivalente de julgar – e condenar – a conduta dos colaboradores judeus. O segundo caso requeria um tipo diferente de julgamento, um que não confundisse entendimento e perdão, mas que insistisse na empatia como prelúdio para o julgamento (IGNATIEFF, 2003, p. 10).

Ignatieff acentua a empatia, entendida como a capacidade para entrar no mundo moral daqueles que enfrentam escolhas impossíveis e intoleráveis, para tentar compreender como esses tipos de escolhas podem ser feitas; a capacidade, em suma, de distinguir entre o agressor nazista e seu cúmplice judeu⁷⁶. Para Berlin – e para Ignatieff⁷⁷, mesmo que sob uma posição

⁷⁶ Não é possível, por ser inapropriado, entrar em um debate aprofundado sobre o conceito de juízo em Arendt, posto que isso derivaria em outro trabalho de natureza muito diferente. Não obstante, parece oportuno citar as seguintes palavras de George Kateb (2008, p. 35-38): “[Arendt] é taxativa na hora de rejeitar a possibilidade de chegar a compreender a interioridade de outra pessoa. [...] Arendt rejeita a empatia por presunçosa e destrutiva do mistério humano. [...] Não obstante, suas análises do antissemitismo, do imperialismo ou do totalitarismo, de Grécia e Roma ou da França revolucionária não só consideram o que os fatos e as palavras manifestam, mas adentram-se na psicologia de uns povos que ficam longe no tempo, no espaço e na cultura. Arendt tenta atingir a interioridade desses povos: se não sua profunda intimidade, ao menos suas paixões e motivos. Parece estar fazendo um exercício de compreensão empática dessas pessoas, *especialmente* das que viveram numas épocas e numas sociedades diferentes da sua ou daquelas cujas ações superavam, antes no mal que no bem, qualquer norma. Tenta compreender por que aquelas pessoas falaram e atuaram como o fizeram, mas não se imagina a si mesma nos seus lugares: tenta imaginá-los nos seus próprios lugares. Sem dúvida, compreender as raízes dos acontecimentos do passado não é o mesmo que tentar imaginar como nossos congêneres teriam julgado um assunto; porém, esses procedimentos mentais guardam semelhanças entre si. Não obstante, Arendt rejeita a empatia. Talvez o problema de Arendt com a empatia é que a entende como a capacidade de se introduzir nos

mais compreensiva – não há dúvida de que Arendt careceu de um dos aspectos principais da faculdade de julgar, isto é, a compaixão: “Arendt pensava que a responsabilidade tem um caráter individual, porém, a maneira em que ela concretiza essa exigência da responsabilidade, isto é, de exigir que alguém responda por seus atos produto da liberdade é desumana” (RIVERO, 2008, p. 181). Para Berlin, como para tantos outros que participaram da controvérsia suscitada em torno ao livro sobre Eichmann, parece que, segundo Arendt, o exercício da liberdade é possível para qualquer ser humano, e que, em consequência, cada qual é responsável pelos seus atos, independente das circunstâncias. Em contrapartida, segundo Berlin, a ausência de liberdade negativa, isto é, individual, faz com que os indivíduos fiquem sujeitos à coação e à força, e que, portanto, não possam ser responsáveis por suas ações, posto que se encontram carentes da liberdade [negativa] necessária para sê-lo.

Não obstante, a crítica de Berlin não se ajusta ao silêncio, ou a pouca atenção, que o filósofo dedica à falta de justiça social nas sociedades liberais, que é um fator inalienável na falta de liberdade que tantos sofrem e que, em decorrência disso, também afeta a sua responsabilidade individual. Por este, e por outros motivos expostos, parece ser possível afirmar que a resposta de Arendt seria a de que a liberdade negativa vale muito pouco sem um conteúdo que a torne o exercício de participação cidadã, ligada à velha – mas sempre renovável – virtude da coragem, que raramente é gratuita para aquele que a pratica.

outros arrebatando-lhes os corpos, de converter-se neles sem deixar de ser ele mesmo”. Com efeito, Arendt está “refê-m” dos ideais iluministas e, notadamente, das noções de *sensus communis* e “mentalidade alargada” de Kant, os quais tratam da capacidade de colocar-se na perspectiva do outro, mas de forma representativa e para ampliar o próprio modo de pensar, e não se colocar na subjetividade do outro. No epígrafe 40 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant escreve: “Por *sensus communis* [...] se tem que entender a ideia de um sentido comunitário *⟨gemeinschaftlichen⟩*, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isso ocorre pelo fato de que a gente atém seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no estado de representação é matéria, isto é, sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação. [...] Todavia, aqui não se trata da faculdade de conhecimento, mas da *maneira de pensar*, de fazer dela um uso conveniente *⟨zweckmässig⟩*; a qual, por menor que também seja o âmbito e o grau que o dom natural do homem atinja, mesmo assim denota uma pessoa com *maneira de pensar alargada*, quando ela não se importa com as condições privadas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)” (KANT, 2010, p. 139-141 – grifos do autor).

⁷⁷ “Ela argumentou da maneira que ela o fez devido a sua tenaz dedicação à responsabilidade ética individual, e o pior que pode se dizer dela é que, se lhe faltou compaixão, foi na melhor de todas as causas intelectuais: recusar a qualquer um, mesmo às vítimas, o direito de evadir a sua responsabilidade” (IGNATIEFF, 2003, p. 11).

3.4 Um “ouriço” e uma “raposa”

“Dois conceitos de liberdade”, de 1958, é o ensaio mais influente e o mais debatido de todos os que Berlin publicou. Mas em 1951 ele escreveu outro ensaio, intitulado “O ceticismo histórico de Leon Tolstoi” que, rebatizado pelo seu editor da época, George Weidenfeld, com o título de “O ouriço e a raposa” e com acréscimos do autor, tornou Berlin um intelectual muito mais conhecido entre o público geral do que qualquer outro dos seus artigos teria conseguido. Esse texto começa com a já famosa citação de Arquíloco: “A raposa conhece muitas coisas, mas o ouriço conhece uma única grande coisa” (BERLIN, 2002, p. 447). Berlin usa essa frase como metáfora para descrever e dividir dois tipos de escritores e pensadores. De um lado estão os ouriços, isto é, “aqueles que relacionam tudo a uma única visão central, um único sistema, menos ou mais coerente, em função do qual compreendem, pensam e sentem – um único princípio organizador e universal apenas a partir do qual tudo o que são e dizem adquire significado” (id., p. 447-448). Do outro lado encontram-se as raposas, a saber, “aqueles que buscam muitos fins, frequentemente não-relacionados e até contraditórios, ligados, se é que o são, somente de algum modo *de facto*, por alguma causa psicológica ou fisiológica, não relacionada a nenhum princípio moral ou estético” (id., p. 448). Os primeiros, os ouriços, regem-se por um princípio centrípeto monista que atrai todas as suas teorias ou narrativas para um centro a partir do qual entendem e se explicam a vida, o mundo, o indivíduo. Os do segundo grupo, o das raposas, segue ideias que são centrífugas, pois seu pensamento é pluralista e move-se em diferentes níveis, sem se importar muito com as contradições e a dispersão de elementos, antes disso, considerando-as um nutritivo e relevante elemento para a explicação das mais variadas experiências, contrário mesmo a uma visão abrangente, essencial e unificadora. No grupo dos ouriços Berlin coloca Dante, Platão, Lucrécio, Pascal, Hegel, Dostoiévski, Nietzsche, Ibsen e Proust. No grupo das raposas, ele identifica Heródoto, Aristóteles, Montaigne, Shakespeare, Erasmo, Molière, Goethe, Púchkin, Balzac e Joyce.

Celso Lafer, no já citado “Isaiah Berlin e Hannah Arendt”, afirma que Berlin é um pensador raposa cuja obra é uma análise do mundo moderno que percebe os processos contraditórios que marcam a experiência histórica do século XX. Ele “elaborou, dessa maneira, no *corpus* de sua obra, não um eclético relativismo, mas o que pode ser qualificado como um ‘pluralismo objetivo’” (LAFER, 2003, p. 142). Lafer enumera os interesses e os temas sobre os quais versa a obra berliniana, enfocando o pluralismo de valores, discutido ao final do primeiro capítulo deste trabalho. A razão, lembra Lafer, pode suavizar o conflito da

escolha entre valores objetivos dignos de ser desejados (segurança, justiça, liberdade, entre outros), mas nunca será capaz de eliminar o problema axiológico, posto que a verdade não é uma, mas múltipla. Porém, essa visão de raposa do conjunto da obra de Berlin está longe de ser uma unanimidade. Crowder, que defende a ideia de que o pluralismo de valores leva ao liberalismo, não tem problema em afirmar que “Berlin é um ouriço cuja única mensagem subjacente é, ironicamente, aquela do pluralismo de valores: ‘Cuidado, ouriços, imitem a raposa’” (CROWDER, 2004, p. 5). Parekh, um dos primeiros autores a comentar a obra de Berlin, vai muito mais longe do que Crowder e, ainda em 1982, assegura o seguinte (cf. PAREKH, 2005, p. 84-85):

[Berlin] faz pouco mais do que substituir o absolutismo monístico pelo absolutismo pluralista. A filosofia monística está dominada por um absoluto; Berlin, por vários. A distância lógica entre os dois é curta. A crítica de Berlin ao monismo não é nem suficientemente minuciosa nem suficientemente crítica para permitir-lhe transcender completamente o marco do pensamento absolutista. Como consequência disso, o seu pluralismo carece de abertura, pois não permite um diálogo entre os valores em competição, e não é realmente um pluralismo, mas um *monismo plural*. Seu mundo moral e político fica nitidamente desmembrado numa série de ilhas fechadas e monádicas, dominada cada uma por seu correspondente absoluto⁷⁸ [grifo nosso].

Parece claro que existe uma contradição interna no pensamento de Berlin, que Gray (2000, p. 186) expressa desta forma: “O projeto intelectual que o liberalismo agonístico de Berlin incorpora é o de fundir o Racionalismo com o Romantismo, e dessa forma reconciliar o Iluminismo com suas críticas no Contra-Iluminismo Romântico”. Essa contradição pode ser mais ou menos aparente, segundo o foco que se queira dar à obra do filósofo. Além do mais, isso faz com que seja impossível alinhar Berlin em um dos grupos que ele, de maneira brilhante, estabeleceu, o que não pode deixar de ser apreciado como uma riqueza da sua contribuição intelectual.

Pelo lado de Arendt, Lafer a inclui na lista dos ouriços. Porém, curiosamente, as explicações que oferece o intelectual brasileiro servem melhor para ilustrar sua identificação

⁷⁸ “[Berlin] hace poco más que sustituir el absolutismo monístico por el absolutismo pluralista. La filosofía monista está denominada por un absoluto; Berlin, por varios. La distancia lógica entre los dos es corta. La crítica de Berlin al monismo no es lo bastante minuciosa ni lo bastante crítica como para permitirle transcender completamente el marco de pensamiento absolutista. Como consecuencia de ello su pluralismo carece de apertura, no permite un diálogo entre los valores en competencia y no es realmente tal pluralismo, sino un *monismo plural*. Su mundo moral y político queda nitidamente desmenuzado en una serie de islas cerradas y monádicas, dominada cada una por su correspondiente absoluto”.

no grupo das raposas. Lafer (2003, p. 144) afirma – sem usar a palavra – que Arendt foi movida pelo desejo de “compreender”:

O impacto pessoal dos acontecimentos, compreensivelmente a induziu a ser uma intelectual “ouriço” na articulação da ruptura, ou seja, na explicitação enfática das discontinuidades trazidas pelo ineditismo do fenômeno totalitário, que levaram ao que ela denominou uma brecha entre o passado e o futuro. Tal brecha colocou em questão, não só no plano da metafísica mas no da experiência, o repertório dos “universais” do pensamento, que não fornecem nem critérios claros para a ação futura nem conceitos apropriados para o entendimento dos acontecimentos.

É significativo que logo depois de escrever o trecho acima exposto, Lafer reconheça que Berlin teve um pensamento similar: “A esta mesma conclusão chegou Isaiah Berlin no seu distinto porém convergente percurso de ‘raposa’. [...] Não há uma chave-mestra que inequivocamente possa abrir as portas do conhecimento. Tudo, no século XX, foi posto em questão pelas consequências trazidas pelas ações violentas de Lenin, Stalin e Hitler” (id., *ibid.*, p. 145). Mas Lafer não leva em consideração que a função central da ideia de “pluralismo de valores” representa na obra de Berlin não tem um correlativo na de Arendt. De fato, Lafer não oferece nenhuma indicação de qual poderia ser esse princípio arendtiano, monista e centrípeto que caracteriza os “ouriços” e a partir do qual a filósofa pensaria a realidade do mundo, da vida e das pessoas⁷⁹.

Ouriço e raposa, raposa ou ouriço, de qualquer maneira deve ser salientada como a semelhança mais evidente e mais significativa nas obras dos dois pensadores a importância que os dois outorgam à ideia e ao fato do pluralismo (deixando por óbvia a preocupação compartilhada pela liberdade). As reflexões sobre o pluralismo de Arendt e de Berlin surgem, as duas, da experiência do Totalitarismo na Alemanha e na Rússia, no século XX, que representa o ponto de partida dos seus percursos intelectuais. Pluralismo de valores, no caso de Berlin, e pluralismo da condição humana na ação e no discurso, no caso de Arendt, ambos os autores discordam da ideia de um padrão universal para entender e explicar o mundo e o comportamento do ser humano. Nessa perspectiva, os dois cultivam o que Lafer chama de “sentido do qualitativo que é uma capacidade diferente da do descrever, calcular ou inferir” (2003, p. 147), ao contrário de um determinismo científico ou de uma mecânica social.

⁷⁹ O diagnóstico de Lafer pode ser resumido na suas próprias palavras: “Se Hannah Arendt é ‘ouriço’ e Isaiah Berlin, ‘raposa’, na articulação da ruptura, Hannah Arendt é como Isaiah Berlin ‘raposa’ na sua percepção da realidade” (LAFER, 2003, p. 145).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decurso das páginas desta investigação, apresentaram-se as teorias sobre a liberdade de Hannah Arendt e Isaiah Berlin com a finalidade de encontrar seus pontos de semelhanças e discordâncias. A partir disso, a noção de liberdade defendida por Berlin é a chamada “liberdade negativa”, isto é, a liberdade que concede ao indivíduo a possibilidade de atuar e, principalmente, de fazer as próprias escolhas, sem impedimento por parte de terceiros. Berlin não sustenta sua teoria por meio de definições cada vez mais precisas da “liberdade negativa”, mas por meio da crítica do que ele entende por “liberdade positiva”, a saber: um autocontrole do próprio atuar que facilmente torna-se o alvo de manipulações, por parte de entidades supraindividuais, que se outorgam o direito de impor aos cidadãos uma vontade que lhes é alheia em nome do seu próprio bem. É nesse sentido que Berlin refere-se a um suposto “eu” verdadeiro, que sabe o que as pessoas desejariam no caso de que elas conhecessem o que realmente querem, ou *deveriam* querer. Para o autor, isso está na base de todos os abusos de autoridade política da Modernidade, notadamente dos regimes totalitários do século XX. Para tanto, Berlin se apoia na Filosofia Política do liberalismo clássico, e aproveita, mas também critica, elementos das filosofias da Ilustração e da Contra-Ilustração. Para Berlin, a herança das duas últimas é ambígua: a Ilustração foi um exemplo de liberdade e tolerância, mas também ofereceu ao mundo o cientificismo e a fé na utopia tecnocrática, que foi a inspiração para o totalitarismo soviético. Posteriormente, a Contra-Ilustração e o Romantismo desencadearam o irracionalismo e o nacionalismo, que se tornaram os pilares do fascismo. Em contrapartida, segundo Berlin, a herança positiva dos críticos da Ilustração foi o que ele chama de “pluralismo de valores” (*value pluralism*), conceito que, para alguns comentadores da obra berliniana (notadamente, George Crowder), constitui seu legado mais prezado. O “pluralismo de valores” reconhece a diversidade da experiência moral e afirma a necessidade humana de fazer escolhas entre valores (liberdade, igualdade, segurança, entre tantos outros), em contraposição ao monismo, que faz girar tudo em torno de uma ideia, momento em que a prevalência desta pode ser a justificativa para todo tipo de abusos.

Arendt pensa a liberdade como uma noção política, e não filosófica. Segundo a pensadora, ao longo dos séculos os filósofos ocidentais ofuscaram a questão da liberdade, transpondo suas raízes originais na experiência política ao domínio interior do indivíduo. Arendt afirma que a filosofia grega, de modo paradoxal, para fundamentar a polis, instituiu-se em oposição ao âmbito dos assuntos humanos. Em sua crítica à concepção estoica da liberdade, a autora assegura que sem a vivência da liberdade tangível e mundana, isto é, da liberdade exterior, ninguém saberia o que é a liberdade interior. Além do mais, Arendt não concorda com a ideia, de origem cristã, a qual relaciona a liberdade com o livre arbítrio, e a faz aparecer como um fenômeno da vontade. A soberania e a vontade são os dois empecilhos mais importantes para uma compreensão correta da liberdade, segundo a concepção arendtiana. Em contrapartida, a autora coloca a liberdade no campo da ação, e, nesse sentido, afirma que a liberdade é a razão de ser da política.

Liberdade e pluralidade humana são dois conceitos que, na obra arendtiana, vão juntos, posto que para a autora a liberdade é a atualização dessa pluralidade. Por isso, Arendt pensa que os indivíduos são livres somente quando atuam e, principalmente, quando atuam juntos. Nesse sentido, eles têm a faculdade de fundar, isto é, de iniciar novos processos históricos, que estabeleçam uma conexão entre o passado e o futuro, e garantam a frágil continuidade de um espaço de aparição pública. No pensamento dela, essa capacidade para começar está relacionada com a condição humana da natalidade. Inspirada em Kant, Arendt não compreende a liberdade sem a capacidade para a espontaneidade do ser humano, aquilo que nos regimes totalitários é retirado dos cidadãos para que, em vez de agir, passem a se comportar à maneira de instrumentos de um poder que lhes é exterior e hostil.

Arendt e Berlin partem, na sua reflexão, de caminhos distintos, ao usarem palavras diferentes para tentar definir o que cada um deles entende por liberdade. Ele emprega o termo *liberty*, que é mais concreto e denota regulamentos e oportunidades. Ela faz uso da palavra *freedom*, que não é tão formal e é mais apta para definir estados e condições gerais. Essa primeira diferença está na base do conteúdo de suas noções de liberdade. Enquanto para Berlin a liberdade representa a possibilidade para a ação, para Arendt a liberdade é, já, ação. Nesse sentido, Arendt destaca que a ação é imprevisível e, por isso, afirma a importância da promessa e do perdão, posto que a primeira faz do futuro algo menos incerto e a segunda permite romper com o passado e começar de novo. Segundo Berlin, a imprevisibilidade do futuro torna absurdo o sacrifício de seres humanos em nome de abstrações a serem alcançadas num tempo longínquo e desconhecido. Nesse ponto, cabe salientar a concordância, entre os

dois autores, em suas críticas ao determinismo histórico. Segundo Arendt, o determinismo deixaria sem sentido noções como as de começo e de origem. Isso é impossível, posto que, para ela, a ação política genuína é, essencialmente, o início de algo novo. Por sua vez, Berlin critica o determinismo pela sua analogia ilegítima com o método científico, que não leva em consideração as noções da moralidade. Para ambos os autores, a finalidade da vida é ela mesma, e o homem, um fim em si próprio. De modo que, para eles, em política não vale qualquer meio para conseguir os objetivos desejados.

Por formação acadêmica, ela, e pela importância outorgada à faculdade humana da escolha, ele, Arendt e Berlin compartilham posturas existencialistas semelhantes. Duas formas parecidas de estar no mundo que, não obstante, fornecem resultados muito diferentes no que diz respeito às suas concepções sobre a liberdade. Berlin apresenta o problema mediante uma dicotomia – liberdade positiva ou liberdade negativa, liberdade dos antigos ou liberdade dos modernos – enquanto a posição arendtiana pode ser interpretada como uma alternativa ao planejamento berliniano. À sua maneira idiossincrática, Berlin faz parte do liberalismo político do século passado. A reflexão de Arendt o aproxima do republicanismo moderno.

Além disso, a polêmica em torno ao livro *Eichmann em Jerusalém* evidenciou que Arendt possui uma concepção bastante inflexível da liberdade, enquanto a de Berlin é demasiado formal e carente de conteúdo. Ainda assim, com propostas e métodos diferenciados – ele com seus ensaios, a maioria breves, e sua ideia central do “pluralismo de valores”; ela com seus livros densos e suas constelações de ideias –, a preocupação central de Arendt e de Berlin, qual seja, oferecer uma reflexão política e filosófica que ofereça recursos intelectuais para afastar os cidadãos da servidão a regimes despóticos e totalitários, permanece a mesma.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930 – 1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.
- _____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009b.
- _____. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2009c.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009d.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BEINER, Ronald. Action, Natality and Citizenship. In: PELCZYNSKI, Zbigniew; GRAY, John. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1984. p. 349-375.
- _____. Hannah Arendt on Judging. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. p. 89-156.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1982.
- _____. *The Magus of the North: J. G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. London: Fontana Press, 1994.
- _____. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. London: Pimlico, 1997.
- _____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- _____. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. *Dos conceptos de libertad y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001a. p. 111-123.
- _____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001b.

- BLACK, Michael. *D. H. Lawrence: The Early Philosophical Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CAMPS, Victoria. *Ética, retórica, política*. Madrid: Alianza, 2005.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- CHERNISS, Joshua; HARDY, Henry. Isaiah Berlin. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2010 Edition)*. URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/berlin/>>.
- CONSTANT, Benjamin. Sobre a liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo, n. 1, 1999.
- CRICK, Bernard. A liberdade como política. In: KING, Preston. *O estudo da política*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1980. p. 255-271.
- CROWDER, George. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- D'ANNUNZIO, Gabrielle. *Il piacere*. Milano: Baldini Castoldi Dalai, 2009.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- GRAY, John. On Negative and Positive Liberty. In: PELCZYNSKI, Zbigniew; GRAY, John. *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1984. p. 321-348.
- _____. *Isaiah Berlin*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HUTCHINGS, Kimberly. *Kant, Critique and Politics*. London: Routledge, 1996.
- IGNATIEFF, Michael. *Isaiah Berlin: uma vida*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- _____. Arendt's Example. Hannah Arendt Prize Ceremony, Bremen, Nov. 28, 2003. Disponível em: <<http://www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf/arendt.24.11.03.pdf>>.
- JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.
- KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- KATEB, George. Arendt y el Juicio. In: BIRULÉS, Fina; MUNDO, Daniel; SERRANO DE HARO, Agustín. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008. p. 19-44.
- KEENAN, Alan. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. *Political Theory*, v. 22, n. 2, p. 297-322, May 1994.
- KERSHAW, Ian. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LUKES, Steven. *Entre la filosofia i la història de les idees: una conversa*. Catarroja: Afers, 1998.
- MACCALLUM JR., Gerald. Negative and Positive Freedom. In: MILLER, David (Ed.). *The Liberty Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 100-122.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt & the Search for a New Political Philosophy*. London: Macmillan, 1981.
- _____. *Pensadores políticos contemporâneos*. Madrid: Alianza, 2005.
- PETTIT, Philip. *Llibertat i govern: republicanisme*. Barcelona: Angle, 2010.
- PITKIN, Hanna Fenichel. Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, v. 16, n. 4, p. 523-552, Nov. 1988.
- RIVERO, Ángel. Isaiah Berlin y Hannah Arendt más allá de la antipatía personal. La disputa sobre el significado de la libertad. *Diacrítica – série de Filosofia e Cultura*, Universidade do Minho, n. 22/2, p. 173-184, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RUBIANO, Mariana de Mattos. *Liberdade em Hannah Arendt*. São Paulo, 2011. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09112011-145638/>>. Acesso em: 19 abr. 2012.
- SALELLAS Bosch, Alfons C. Arendt e Maquiavel, teóricos da *Res Publica*. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Org.). *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 191-200.
- SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade*. Caxias do Sul: Educs, 2006.
- TAYLOR, Charles. What's Wrong with Negative Liberty. In: MILLER, David (Ed.). *The Liberty Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. p. 141-162.
- VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim - IVEI, 1993.