

LIBERDADE EM HANNAH ARENDT: COMPREENSÃO E EXPERIÊNCIA NA PLURALIDADEPOLÍTICA A PARTIR DE CONSIDERAÇÕES DA FILOSOFIA DO DIREITO

Alberto Dias de Souza^{*}
Ana Carla Pinheiro Freitas^{**}

RESUMO: O trabalho expõe um panorama das considerações de Hannah Arendt acerca do conceito de liberdade, a partir de sua perspectiva voltada para o exercício da compreensão, com o pano de fundo de problematização da Filosofia do Direito. Busca-se estabelecer a noção de que a liberdade não se trata de um dado ínsito à condição do homem, mas de uma construção obtida mediante participação política numa ótica de pluralidade.

PALAVRAS-CHAVE: Hannah Arendt; Liberdade; Política.

ABSTRACT: This work presents a general view of Hannah Arendt's considerations about the concept of freedom, starting from her perspective on comprehension, and having as background a classic problem of Philosophy of Law. It is aimed to establish the notion that liberty is not related to an intrinsic element of the human being condition, but, on her wise, a construction granted by the means of political participation in a view of plurality.

KEYWORDS: Hannah Arendt; Freedom; Politics.

* Mestrando em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza – Unifor. Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. E-mail: dias-alberto@hotmail.com.

* Doutora em Direito pela PUC-SP. Mestre em Direito pela UFC. Especialista em Direito Público e em Direito Civil pela *LudwigMaximilianUniversitaetMuenchen*. Psicóloga formada na PUC-SP. E-mail: cpinheirofreitas@yahoo.com.br.

1. Considerações iniciais.

O esforço de entender o significado e os desdobramentos de um elemento da realidade é uma das principais características do pensamento de Hannah Arendt (1906-1975). Todavia, ela não se propunha, em última análise, a apresentar soluções pontuais para as problemáticas da esfera política da vida. A exposição do caminho intelectual abordado em suas obras com o intuito de compreender denota antes uma preocupação com uma visão panorâmica dos acontecimentos do que um compromisso conceitual.

Em virtude de os seus escritos não sistematizarem conceitos e definições, embora aprofundem e explorem a densidade epistemológica e semântica de vários termos e concepções, não é possível dela apreender, à maneira cartesiana, a noção hermética de um termo. Para a apreensão das ideias da autora, faz-se necessária ao intérprete uma excursão pelas relações que ela perfaz em termos como política, ação e discurso.

Todavia, mesmo esta disposição interpretativa precisa de um ponto de referência. Deste modo, com base no ensaio “O que é liberdade?”, publicado na obra *Entre o Passado e o Futuro*, o presente texto se propõe a esboçar um panorama do pensamento de Arendt acerca da liberdade, um dos temas mais caros aos estudos filosóficos em geral, e, mais especificamente, à Filosofia do Direito.

A liberdade, em Arendt, é um termo cujo significado é contíguo à política. Esta noção é abordada ao longo do presente texto, e culmina na significação de que a liberdade não é um dado natural inato ao homem, mas um processo construído mediante a sua participação na vida política.

2. A problematização da liberdade na Filosofia do Direito.

A Filosofia do Direito tem a tarefa de estudar os questionamentos que o conhecimento das estruturas da realidade pode ensejar, desde que os mesmos tenham relação com a teleologia do Direito. Noutros termos, ao passo em que a finalidade última do fenômeno jurídico é regular, os elementos da vida que guardem intenção com este ímpeto são o objeto de estudo da Filosofia do Direito. Assim, a temática da liberdade torna-se cara a este ramo do saber jurídico.

Como parâmetro, note-se que a Constituição brasileira de 1988 cita em seu conteúdo o termo “liberdade” em dezessete ocasiões, em contextos e modalidades diversas entre si. O

preâmbulo constitucional assevera que a liberdade é um dos valores supremos de uma sociedade fraterna e plural. Por seu turno, o art. 5º, nos incisos II, IV, VI, IX, XIII, XV e XVII, menciona, respectivamente, as liberdades de ação, expressão, consciência e religião, expressão artística, profissão, locomoção e associação.

O art. 139, III, prevê a limitação à liberdade de imprensa nas situações de estado de sítio. O art. 206, II, preleciona que um dos princípios do ensino no país é a transmissão e compartilhamento do saber fundado na liberdade. O art. 227 menciona a liberdade no contexto privado da família, e vários dispositivos remetem à liberdade como caractere essencial da aplicação de reprimendas criminais.

Em sequência, já no âmbito da filosofia clássica, afirma Ferraz Júnior (2002, p. 77), que as expressões gregas clássicas para liberdade eram “elúteria” e “elúteros”, as quais significam “aquele que pertence ao povo” ou, ainda, “aquele que no grupo social pátrio não se submete a ninguém”. Vêm do helenismo, portanto, as primeiras noções de liberdade, a saber, pertinência a um determinado grupo de não-submissão.

Se, por um lado, a consideração da liberdade no contexto grego clássico referia-se fortemente a uma conotação, a um só tempo, política e jurídica, a tradição que se seguiu ao pensamento cristão da Patrística até a Idade Média passou a situar a noção de liberdade no plano individual interno “como núcleo central de uma antropologia filosófica, ganhando certa autonomia com relação à liberdade como sentido político” (FERRAZ JÚNIOR, 2002, p. 87).

É que, para o Cristianismo, a questão da liberdade está adstrita ao verbo interno que, em comunicação com a divindade, preparará o julgamento moral das ações e as hipóteses de incidência de limites. Isto equivale a dizer que “pode-se obrigar alguém a fazer ou a omitir algo, mas não se pode obrigar ninguém a querer. Impedido de fazer, o homem não pode o que quer, embora, não obstante, continue a querer livremente” (FERRAZ JÚNIOR, 2002, p. 88).

Esta plêiade de acepções demonstra que a liberdade adquiriu uma semântica multifacetada, e isto não somente no campo jurídico, em que é encarada como a consolidação de um direito objetivo. Na esfera da economia política, o vocábulo é identificado como capacidade de ação, e seu exercício está adstrito à disponibilização de insumos. Segurança alimentar, educação, saúde e saneamento básico, nesta perspectiva, são elementos integrantes da liberdade (SEN, 2010, p. 19).

Neste mesmo âmbito, tomam novo fôlego as discussões entre liberdade e igualdade. Se, no âmbito do liberalismo clássico, o conteúdo destas noções era excludente, considerando-se o papel do Estado nas relações com os cidadãos, nos tempos hodiernos, tal

dualidade não existe mais. De fato, Pompeu e Siqueira (2014, p. 153) apontam que os termos aqui mencionados tendem a convergir, “a partir da perspectiva material da liberdade como exercício da aptidão pra construir uma história de vida que seja pertinente ao agente.”

No pensamento destas autoras, a liberdade transcende uma noção de antagonismo com a igualdade, e converge no sentido de que o conceito de ser livre deriva da faculdade de realização do ser, “a aptidão da pessoa para construir uma história de vida que lhe seja pertinente” (POMPEU; SIQUEIRA, 2014, p. 172).

As referências teóricas acima expostas têm por objetivo ressaltar que, em virtude da variedade de acepções, a liberdade não pode ser cristalizada em somente uma noção semântica, sob pena de limitarem-se seus aspectos ou alijar-se um de seus pontos constitutivos. Mesmo diante desta dificuldade, mostra-se de fácil visualização que a condição de ser livre existe e se realiza unicamente em um contexto coletivo, de interação com os semelhantes.

Neste viés, surge a noção de Hannah Arendt para a liberdade, qual seja, a sua direta ligação com a política.

3. A sinonímia entre liberdade e política.

O ensaio intitulado “O que é liberdade?” traz o excuro de pensamento de Arendt acerca das razões que ligam o conceito de liberdade ao de política. Ela principia suas assertivas com a afirmação de que, no âmbito das questões práticas, tendemos a verificar a liberdade como uma verdade evidente, um axioma suposto em tal profundidade que os juízos e as normas de organização das comunidades humanas são baseadas nela. Entretanto, esta não seria a postura adotada em outros campos do saber, como a ciência (ARENDR, 2014, p. 189).

Uma vez que admite-se a liberdade como uma verdade instaurada na comunidade política, não tarda a sua identificação com a própria política. A primeira é a razão de existência desta última:

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em casos 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. (ARENDR, 2014, p. 192)

A liberdade, embora entendida por Arendt como um dado intrinsecamente ligado à política, não é visualizado somente sob o prisma da esfera pública. De fato, há no íntimo de

cada homem um espaço de experimentação do sentido de ser livre, e tal âmbito não possui significação política. Ele tem importância para o indivíduo porque é nele que se desenvolvem elementos de vontade que impactam nas relações com o mundo, tais como a vontade de expansão e desenvolvimento, a importância conferida ao gênio e à originalidade (ARENDDT, 2014, p. 192-3).

Arendt enfoca que este verbo interno de manifestação humana é capaz de fazer o indivíduo transcender eventuais condições de paroxismo em sua existência. Ele pode ser escravo e, ainda assim, pela força do seu construto intelectual, ser intimamente livre. O maior contributo do espaço íntimo de deliberação acerca da liberdade é que, nele, o sujeito pode combater-se e subjugar-se, numa forma que pertence apenas a si mesmo. Neste âmbito, ele se encontra mais seguramente defendido que em seu lar (ARENDDT, 2014, p. 194).

A autora reporta ao Cristianismo a equação do fator decisivo para as considerações acerca da liberdade enquanto manifestação interna. A doutrina do livre-arbítrio, na qual o homem, em um processo solitário, identifica e define suas ações de uma forma não-subjugada pela vontade divina, porém influenciada por ela, é tida por Arendt como um fator de tensão para a discussão acerca da liberdade. Ela chega a afirmar que, caso a liberdade não fosse mais que um fenômeno do arbítrio, os antigos não haviam-na conhecido (ARENDDT, 2014, p. 204).

A solidão ínsita ao processo do livre-arbítrio é vista por Arendt com cautela. De fato, embora seja natural e necessário às reflexões filosóficas, o fato de refletir sozinho não implica necessariamente em estar sozinho. Quando o relacionamento com o próximo, por alguma razão, deixou de existir, surge uma nova relação, desta feita do eu com o eu-mesmo. Esse dualismo é a condição essencial do pensamento, e estabelece o diálogo mantido consigo mesmo.

Todavia, a vontade que se origina desta convivência não pode ser livre. A luta entre duas faculdades humanas não conduz a um ponto consensual, mas sempre significará a sobreposição de um aspecto sobre o outro. A ascese cristã exige este embate. Na visão da autora, o processo dois-em-um da solidão põe em movimento um efeito nocivo sobre a vontade, pois, a um só tempo, gerará a sua paralisia e o seu encerramento sobre si mesma. Em suas palavras, “[...] o querer solitário é sempre *velle* e *nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo” (ARENDDT, 2014, p. 206).

Surge deste paradoxo a conclusão pelo caráter dual da liberdade identificada como o livre-arbítrio: a vontade tem poder e é impotente; é livre e, ao mesmo tempo, incapaz de se libertar. Na solidão autorreferente, se o homem tem uma vontade, sempre terá duas lutando

pelo poder de sua mente (ARENDR, 2014, p. 209). O “efeito paralisante” que a vontade exercerá sobre si mesma fica evidente quando analisado sob o prisma de duas atitudes humanas, quais sejam, o ato de mandar e de ser obedecido.

Parece pois uma “monstruosidade” o fato de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-queiro e de um eu-não-queiro. Isso, contudo, já é uma interpretação de Agostinho; o fato histórico é que o fenômeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada quero-e-não-posso. (ARENDR, 2014, p. 206)

Nesta conclusão está o problema central de a vontade, ou o arbítrio, serem identificados com a liberdade: conforme o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se em opressão. Para o âmbito coletivo, esta noção de liberdade teve efeitos perniciosos. Arendt (2014, p. 210) chega a afirmar que a ideia de relacionar a esfera do ser livre com o poder é forte a ponto de ser possível equacionar o poder com a opressão, ou, ao menos, como governo sobre outros.

Há ainda outro vício na consideração da liberdade enquanto vontade ou livre-arbítrio. Trata-se da institucionalização, no seio da organização estatal, do conjunto de vontades individuais como o mote de existência do corpo político. É dizer, Arendt assevera que o ideal de Rousseau em querer substituir a vontade do monarca absoluto por uma miríade de vontades individuais, conduziria necessariamente a uma tirania (ARENDR, 2014, p. 212).

Trata-se, na perspectiva do pensador francês, do conceito de soberania. Faz-se justa a ponderação sobre as considerações de Rousseau acerca deste conteúdo. Não se pode tratar a sua obra, como aliás nenhuma construção intelectual, como um dado dissociado do momento histórico. As efervescências sociais da época de Rousseau inspiraram-no a pensar a formatação do Estado de acordo com a vontade maioria das pessoas que o compunham, historicamente oprimidas e excluídas do processo político.

Rousseau cunhou, deste modo, o ideal de vontade geral, que pode ser compreendido por interesse comum. Não se confunde com a vontade de todos, a qual nada mais é que a soma de vontades particulares. Todavia, “quando se tira dessas vontades [as particulares] as mais e as menos, que mutuamente se destroem, resta por soma das diferenças a vontade geral.” (ROUSSEAU, 2013, p. 41).

O exercício da vontade geral seria a soberania, e a sua corporificação, o soberano. Este, por seu turno, é o ser coletivo que só por si mesmo se pode representar. A soberania é indivisível, porque a vontade geral também o é. Esta última, ademais, não comete erros, e é

sempre reta ainda que muitos queiram frequentemente apenas o próprio interesse. O pacto social conduz a um estado de igualdade diluída e acessível a todos.

O interesse comum, que une os votos, generaliza mais a vontade que o número deles; porque nessa instituição cada um se sujeita por força às condições que impõe aos outros: união admirável do interesse e da justiça, que às deliberações comuns dá um caráter de equidade, que vemos perder-se na discussão de todo negócio particular, por falta de um interesse comum, que ajunte e identifique o regimento do juiz com o da Pátria. (ROUSSEAU, 2013, p. 44)

As vontades individuais tornadas soberanas, sob a ótica de Arendt, são “a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio” (ARENDR, 2014, p. 212). Isto porque levaria à completa negação da liberdade humana, ao se perceber que, se todos forem soberanos, ninguém o será. A bem da verdade, apenas a violência poderia manter todos os influxos da multidão de vontades soberanas sob controle, o que desvirtua a noção de liberdade.

Arendt assevera, no que pode ser considerado uma aporia, que, para serem livres, os homens precisam renunciar às suas soberanias, pois, do contrário, vão se submeter à opressão da vontade (ARENDR, 2014, p. 213). A alternativa para tanto é a inclusão de seu conceito de ação nas experiências de vida, a partir do pressuposto de que a liberdade não é apenas um processo de escolha.

Em um dos pontos líricos do ensaio, Arendt remete à peça Ricardo III, de William Shakespeare, para afirmar que a liberdade é, antes de uma tomada de decisão, um chamamento à existência do que antes não havia. Esta atitude corporifica um dos mais densos conteúdos da obra da autora. Ele é também de suma importância para a compreensão da liberdade, porquanto “ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 2014, p. 199). Em *A condição humana*, a ação adquire um matiz essencial.

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein* 'começar', 'ser o primeiro' e, em alguns casos, governar), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. (ARENDR, 2009, p. 190)

A ação não dependerá nem do intelecto nem da vontade para existir, embora necessite de ambos para o perfazimento de um objetivo. Ela deriva de um princípio, um dado inspirador que se manifesta no próprio ato realizador. O agir enquanto princípio torna-se um molde, um dado que subsiste ao ato mesmo após desaparecem os motivos que o ensejaram. Para Arendt, “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem,

nem antes, nem depois” (ARENDT, 2014, p. 198).

Se o homem é capaz de agir, pode-se esperar dele o inesperado, o infinitamente improvável. Isto é corolário de que cada ser humano é singular, e, pelo nascimento, surge para o mundo como um ente totalmente novo. Kohn (2013, p. 33) assevera, nesse sentido, que “A espontaneidade humana, politicamente falando, significa que não sabemos os resultados de nossas ações quando agimos e que, se soubéssemos, não seríamos livres.”

No entanto, é preciso salientar que as manifestações dos homens no contexto da ação não se mostram desvinculadas de sentido ou relações; se assim o fosse, não passariam de robôs autômatos, adstritos às atividades que se seguem ao impulso do momento em que vêm ao mundo (ARENDT, 2009, p. 191).

O fato é que a maioria dos atos assume a forma de discurso. A atitude se torna relevante na palavra falada em que o autor diz quem é, o que fez, faz e fará. O ato de violência bruta, sem acompanhamento verbal, por outro lado, não é considerado enquanto integrante do agir livre (*Idem, ibidem*).

A liberdade, doravante, é resultado do entrelaçamento entre a ação e o discurso. Através destes, o homem se mostra ao mundo, revela sua identidade física na conformação do corpo e da voz (ARENDT, 2009, p. 192). Surge, com nova face, a ideia de estabelecimento de relações com o entorno como parâmetro do ser livre. A política torna-se, portanto, a soma das confirmações acerca da liberdade na perspectiva da ação.

Para Arendt, toda força destrutiva, mesmo quando inevitável, é em si mesma antipolítica: destrói não apenas nossas vidas, mas também o mundo que está entre elas e as humaniza. Um mundo humano e humanizante não se pode manufaturar, e nenhuma parte dele que tenha sido destruída pode ser jamais repostada. Para Arendt, o mundo não é um produto natural nem criação de Deus; ele só pode surgir por meio da política, que em seu sentido mais amplo, é, para ela, **o conjunto de condições sob as quais homens e mulheres, em sua pluralidade e sua absoluta diferença, convivem e se aproximam para falar em uma liberdade que somente eles podem mutuamente se conceder e garantir.** (KOHN, 2013, p. 35, grifo nosso)

Faz-se útil uma distinção acerca da ideia de pluralidade. Ela, de fato, não equivale a encarnar de forma completa a figura do outro. A tal instância nomeia-se alteridade, a qual é uma medida da existência plural, e não sua significação. Considerar a existência do outro equivale a conviver com a paradoxal miríade de seres singulares, ao passo em que fundir-se a ele equivale à singularidade única (ARENDT, 2009, p. 189).

Na assertiva de Aguiar (2001, p. 74), a pluralidade é o sumo da significação política da ação em Arendt. Através dela, a autora visa afirmar que a dignidade do homem é alcançada

mediante o reconhecimento das vozes e do poder dos cidadãos na confecção dos seus destinos, em detrimento a qualquer valor absoluto ou externo. A ideia de pluralidade remeteria para uma dimensão em que é possível unir, a um só tempo, a “mais ampla diferenciação e um igualitarismo radical”.

A par da identificação entre a liberdade, a política e a pluralidade, fica claro que a experiência de estar vivo implica na consideração das manifestações e expressões de discurso dos outros homens. As opiniões têm um papel decisivo na vida humana coletiva, e a discrepância entre elas, as dificuldades de encontrarem uma via comum para estabelecerem-se significa, na verdade, a higidez da esfera política.

Veja-se que, na esteira da crítica de Arendt à vontade geral de Rousseau, se há uma coletânea das vontades individuais em prol de um interesse geral comum, a liberdade deteriora-se na opressão; por outro lado, se se propõe o exercício último da alteridade, em substituição à pluralidade, admite-se a imersão de uma mentalidade em outra, com a perda do sentido individual e a condução à singularidade. Assim, a perspectiva plural é antinômica ao sentido da via consensual. Esta é a afirmação de Aguiar que arremata:

Poderíamos ir além: ao negar as concepções essencialistas da política, fundadoras do político na co-dependência, e ao colocar a pluralidade, as relações, no centro de sua concepção do político, Arendt dá espaço para compreendermos, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. É em razão das diferenças que surgem as relações políticas, as promessas e os pactos originadores da esfera pública. (AGUIAR, 2001, p. 77),

A liberdade, ao mesmo tempo em que é sinônimo, é uma particularidade humana que deriva da política. Somente em meio aos demais, com a expressão de opiniões o dissenso entre elas, que o indivíduo pode ser livre. As conquistas a que almejam os seres humanos em sua existência coletiva fluem da política e não de um conteúdo externo ou um dado transcendental.

A experiência humana, mediante os pressupostos da ação e da convivência plural, pode admitir a corporificação da liberdade na categoria do direito, através de um de seus instrumentos mais elaborados, qual seja, a constituição. Afirma-nos Oliveira (2013, p 64), acerca do tema, não ser possível “admitir em Hannah Arendt a existência de um corpo político que não leve em conta uma Constituição que não seja acompanhada de uma liberdade vivenciada no âmbito dos espaços públicos”.

No âmbito da teoria constitucional, é possível afirmar que os atuais textos constituintes de Estados Democráticos de Direito em vigência ao redor do mundo têm alguma

espécie de relação com as Declarações de Direitos¹ burguesas formuladas pelos movimentos revolucionários ligados aos ideais da Revolução Francesa. Este dado tem relevância porquanto tais documentos refletem noções jurídicas afins à liberdade que ainda hoje persistem.

Arendt, embora reconheça a importância das Declarações de Direitos para o trato da liberdade humana, é cética quanto ao seu papel de trazer ao mundo dos fatos a grandeza e a generosidade de suas prescrições. A efetivação destas resta sobretudo à política.

Essa nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. (ARENDR, 2012, p. 406).

Apenas a esfera política seria o âmbito para a discussão das questões tangentes à liberdade que busquem guarida no direito. Mas este debate pode se perder se, ao invés de a exposição de opiniões inspirar o seu conteúdo, buscar-se um fundamento único para a existência dos direitos. Esta prescrição pode tornar-se árida e ineficiente, caso substitua o ambiente de embate de opiniões numa teológica missão de encontro de uma base absoluta para a liberdade corporificada no fenômeno jurídico.

Faz-se oportuno, neste momento, traçar uma breve interlocução com a opinião de Norberto Bobbio, na perspectiva contida em seu *A era dos direitos*, acerca da temática da fundamentação dos direitos do homem.

3.1. O olhar de Bobbio sobre a relação entre direitos e política.

Com efeito, Bobbio (1992, p. 02) mostra sua ligação com as considerações políticas em torno da criação e intitulação de direitos, os quais, em sua dimensão natural, são históricos e nasceram na era moderna, justamente com a concepção individualista da sociedade.

São naturais não porque ínsitos a um estado humano dado, mas porque independem da vontade do soberano. Históricos porquanto acompanham o aumento do poder “do homem

1 As declarações dos Direitos do Homem proclamadas no fim do século XVIII, a Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776 e a Constituição norte-americana de 1787.

sobre o homem”, isto é o incremento do progresso técnico da capacidade humana sobre si e sobre o ambiente, e todas as problematizações daí derivadas (BOBBIO, 1992, p. 04).

Boa parte da doutrina acerca da natureza dos direitos retorna à busca por um fundamento último, uma fonte primordial a partir da qual estes poderiam surgir. De acordo com o autor, esta busca, além de mal colocada, é estéril. A posição da questão do fundamento deveria perpassar, desde o início por uma noção acerca do que se entende por direito, haja vista a multiplicidade de conceitos linguísticos e a carga semântica vinculada a cada uma das possíveis definições. Um “real” fundamento dos direitos do homem, somente por este óbice, já se torna inviável (BOBBIO, 1992, p. 08).

O caráter quase absoluto de certos direitos do homem deriva do fato de que eles não são postos em concorrência com outros direitos, e, deste modo, seus valores são assumidos pela comunidade e pelo intérprete. Mas, de fato, o que se mostra importante para a compreensão e reflexão da temática dos direitos é que, mais importante que justificá-los e protegê-los, o que faz do problema não uma questão filosófica, mas política.

Os direitos do homem encaminham-se num percurso histórico heterogêneo, permeado por dificuldades procedimentais e substantivas. Misérias, fomes, guerras e contrastes insuperáveis entre riqueza e pobreza, potência e impotência de agir, são as causas desta natureza díspar. O desenvolvimento global da sociedade humana é recepcionado por Bobbio como o elemento central para uma maior consideração e proteção dos direitos do homem (BOBBIO, 1992, p. 49).

De fato, ele identifica que a evolução dos direitos pode ser analisada sob a perspectiva da filosofia da história. Esta categoria de visualização tem um caráter nitidamente exortativo, na medida em que compreende a jornada dos direitos do homem como um fator de verificação (sinal premonitório) do progresso moral da humanidade (BOBBIO, 1992, p. 50). Mas mesmo esta virtuosa afirmação comporta dificuldades teóricas.

Tanto o conceito de moral quanto a inexistência de parâmetros para a sua aferição enquanto progresso entravam a perspectiva que o autor propõe. Para contornar estes óbices, Bobbio defende que seria necessária uma “verdadeira revolução copernicana” a fim de que os padrões de formatação moral da sociedade fossem alterados da esfera do coletivismo estatal para uma forma de individualismo (BOBBIO, 1992, p. 57).

Não se trata, por certo, de uma apologia ao egoísmo, ao contrário: seria uma tentativa de, a partir do ponto de vista do indivíduo, e não do Estado, atribuir valor à pessoa e intitular direitos. A sua concepção individualista significa que o indivíduo vem primeiro, que tem

valor em si, e depois vem o Estado. Esta seria a melhor formatação das relações entre o Estado e os cidadãos (BOBBIO, 1992, p. 60).

O papel do Estado para a assecuração dos direitos e da liberdade, em Hannah Arendt, também exige a consideração do indivíduo como um agente cuja existência exerce um papel predominante na política. Ao discorrer da liberdade e da política na pluralidade, a autora refere que as organizações estatais devem permitir que os cidadãos sejam intitulados a terem e usufruírem direitos. A noção do *direito a ter direitos* é a sua perspectiva radical para a cidadania, em contraponto à negação da política e da juridicidade propagada pelo crasso fenômeno do totalitarismo.

3.2. O mal no mundo: o totalitarismo.

A obra de Arendt pode ser visualizada como um grande percurso intelectual que se volta, em mais de um momento, a criar bases para a desconstituição de uma forma de regime e ideologia de Estado cuja existência marcou de infâmia o século XX. O totalitarismo, na visão da autora, criou novas formas de dominação cuja mensuração nem sequer é possível.

Com base em considerações relativas à estrutura dos Estados Alemão e Soviético na primeira metade do século XX, Arendt empreende um caminho intelectual de compreensão acerca do movimento totalitário. Ele se mostra voltado à instauração de uma facção política no poder, num ambiente de ativo ressentimento das massas contra o *status quo*. Dentre seus objetivos destacam-se a busca pela posse da totalidade dos instrumentos de força e violência, a luta pelo domínio total de toda a população da terra e a eliminação de toda realidade rival não-totalitária.

Tais metas são alcançadas com o estabelecimento de uma sede oficial, a utilização da Administração do Estado para o seu objetivo de longo prazo de conquista mundial, e a criação de uma polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência de transformar ficção em realidade. O elemento de maior irracionalidade no regime é construção de campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total (ARENDR, 2012, p. 531).

Um regime totalitário busca também inspirar uma lealdade total, na vida e na morte, às figuras de um partido, centrado no ideal de um líder, o qual toma feições demiúrgicas. Não se admite a contestação das palavras oficiais do regime, de modo que a mentira e a manipulação são mantenedoras da ordem estabelecida.

De fato, a autora compara a lealdade exigida pelo totalitarismo àquelas mantidas por sociedades secretas ou conspiratórias, sendo certo que a medida necessária de mentiras e desinformações necessária para a coesão do sistema pode ser descrita em termos da mistura “curiosamente variada” de credulidade e cinismo esperadas de cada membro em sua reação às declarações do líder e à ficção ideológica central e imutável do movimento (ARENDRT, 2012, p. 519).

Todavia, o traço mais candente dos regimes totalitários é a purificação de uma determinada raça por meio da extinção de setores da população. De fato, podemos acompanhar o raciocínio de que “Arendt identifica na tentativa de instituir um governo com pretensão de domínio total, baseado nos campos de concentração, como a positivação do mal no mundo” (AGUIAR, 2013, p. 40).

Afirma Kohn (2013, p. 36) que, para Arendt, o totalitarismo tornou-se o pano de fundo de seu trabalho porque, ao adentrar no mundo com o bolchevismo e o totalitarismo, nunca mais o deixou. O esforço empreendido pela sua obra tem grande relevância porquanto, na época presente, ganha relevo um estranhamento pelo mundo público, e, desse modo, “estamos em posição de sermos arrastados para o mal, como para o inferno; de cair num espaço vazio [...] onde não há nada que nos individualize”.

Esta exposição trágica é o aviso e o conclave que constituem a obra de Arendt. O alerta refere-se à opção pela liberdade enquanto ação, ao invés de suas tergiversações em opressão e vontade incircunscrita. O chamado é para que a pluralidade, em oposição à qualquer forma de dominação de homens sobre homens, seja o fio condutor da vida com os semelhantes.

4. Considerações finais.

A visão de Arendt acerca da liberdade enquanto ação permite que chegue-se a um agir que não se adstringe a noções pré-formadas. Na perspectiva de pluralidade política, admite o dissenso como fator de higidez da vida em público; as diferenças, portanto, não são fator de desagregação, mas de construção.

A política é o meio através do qual a liberdade deve ser garantida. Quando corporificada em direitos, não pode ser-lhe imposta a perda da efetividade enquanto busca-se um fundamento para a sua existência. Tal discussão, embora válida, não pode prestar-se à aridez de constituir, por si só, um objetivo.

Estas considerações requerem uma mudança de postura, e a imersão no âmbito político, diante das exigências da pluralidade, exige a coragem de [...] deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes [...], não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. (ARENDR, 2014, p. 203)

Não apenas a vida de cada homem está em jogo, mas todo o mundo. Na experiência política, único ambiente no qual o homem poderá dizer-se livre, esta é responsabilidade que recai sobre seus ombros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Odílio Alves. *Injustiça e banalidade do mal em Hannah Arendt*. In: ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, AntonioGlaudenir Brasil (Org.) **Filosofia Política: emancipação e espaço público**. Curitiba: Juruá Editora, 2013. cap. 2.

_____. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 827p.

_____. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn e tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013. 287p.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. 348p.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. 352p.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992. 220p.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. 214p.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito*. São Paulo: Atlas, 2002.

KOHN, Jerome. *A promessa da política: introdução*. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn e tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013. pp. 07-40.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003. 197p.

OLIVEIRA, José Luiz de. *Fundação do Corpo Político e Constituição no Pensamento de Hannah Arendt*. In: ASSAI, José Henrique Sousa; SILVA, Ricardo George de Araújo; MAIA, AntonioGlaudenir Brasil (Org.). *Filosofia Política: emancipação e espaço público*. Curitiba: Juruá Editora, 2013. cap. 3.

POMPEU, Gina Vidal Marcílio; SIQUEIRA, Natércia Sampaio. *Liberdade e igualdade: condicionamentos democráticos para o desenvolvimento humano, para o crescimento econômico e à estabilidade social*. In: POMPEU, Gina Vidal Marcílio; CARDUCCI, Michele; SÁNCHEZ, Miguel Revenga (Org.). *Direito Constitucional nas Relações Econômicas: entre o crescimento econômico e o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. pp. 151-176.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. Tradução de Ana Resende. São Paulo: Martin Claret, 2013. 141p.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 421p.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. 211p.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Tradução de Antônio Trânsito, copidesque e preparação dos originais por Ari Roitman e revisão técnica de Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. 492p.