

## AS LIBERDADES DE HANNAH ARENDT E ISAIAH BERLIN

Alfons C. Salellas Bosch<sup>1</sup>

**Resumo:** Pretende-se aqui estabelecer uma comparação entre os conceitos de liberdade de Hannah Arendt e de Isaiah Berlin, respectivamente. 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.

**Palavras-Chave:** Arendt, Berlin, liberdade, ação, responsabilidade.

**Abstract:** This paper 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.

**Keywords:** Arendt, Berlin, freedom, liberty, action, responsibility.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

## 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*. 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?” 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 quotidiano das duas palavras, a partir da “chocante exceção” (PITKIN, 1988, p. 523) que representa Hannah Arendt, dentro dos teóricos da política, ao ser a única em diferenciar entre os dois termos.

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 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.

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*, 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, 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*:

Talvez seja um truísmo dizer que a libertação e a liberdade não se equivalem; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa e que, portanto, mesmo a intenção de libertar não é igual ao desejo de liberdade. Mas, se esses truísmos volta e meia são esquecidos, é porque a libertação sempre aparece como um todo, ao passo que a fundação da liberdade sempre é incerta, quando não completamente vã. (ARENDR, 2011, p. 57)

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 precisou historicamente da instauração de uma nova forma de governo, a constituição de uma república<sup>2</sup>. 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,

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 –

---

<sup>2</sup> 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, 2001, e CANOVAN, 1992).

sobre a qual os homens têm discutido e lutado durante quase toda a história registrada. (BERLIN, 2008, p. 35)

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 Fromm 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, em sua réplica, inclui Bernard Crick, que, no artigo mencionado, “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, 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:

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. (CRICK, 1980, p. 259)

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 ulterior (BERLIN, 2002, p. 53). 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 Joshua Cherniss e Henry Hardy,

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 grandeza. (CHERNISS & HARDY, 1980)

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 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 existencialistas<sup>3</sup> e representa mais uma concomitância com a obra de Arendt<sup>4</sup>. “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). 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:

---

<sup>3</sup> “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).

<sup>4</sup> “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” (ARENDRT, 2007b, p. 245).

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 inescrupulosos. (Id.)

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 desejados<sup>5</sup>.

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)<sup>6</sup>. Segundo a autora, o fato de que o historiador esteja interessado no passado faz com que ele busque sistematicamente fins e destinos, uma inclinação

---

<sup>5</sup> 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 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).

<sup>6</sup> 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).

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. (ARENDDT, 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”. Nesse ensaio, 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, parecem-lhe surgir

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 amorala, 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. (BERLIN, 2002, p. 224)

Esse texto poderia ter sido escrito por Arendt, pois contém o que Arendt também poderia afirmar<sup>7</sup>. 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

---

<sup>7</sup> 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).

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 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, no caso de que os dois tivessem levado as suas argumentações até as últimas consequências. No seu ensaio, Crick 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. (CRICK, 1980, p. 226)

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 Berlin<sup>8</sup>.

## **2. Além da liberdade positiva**

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

---

<sup>8</sup> 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).

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 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. (ARENDT, 2009b, p. 172)

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. Simona Forti 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” (2001, p. 289, com grifo da autora). 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” (ARENDT, 2007a, p. 60). Em compensação, a ação com – e entre – pessoas envolve uma questão de sentido, não de causalidade ou de produtividade. Pitkin 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* – (*práxis* ao invés de *poiésis*), à inovação nos meios imateriais dos significados e das relações. (PITKIN, 1988, p. 525)

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 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-comunicativa<sup>9</sup>.

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,

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. (CONSTANT, 1999, p. 15)

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

---

<sup>9</sup> Arendt não compartilha com os neoaristotélicos 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”.

proeminente da concepção positiva de Berlin”. 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 inquietudes 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. 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, 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 conversação mantida entre os dois filósofos, Arendt, como já indicado pela citação anterior, teria 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” (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 (2009a, 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 York, 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 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 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 SS. (NAUMANN, 1966, apud YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 469-470)

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:

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 aplaudidas. (LUKES, 1998, p. 82)

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 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 a 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, escreve Ignatieff:

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 judeu. Para Berlin – e para Ignatieff<sup>10</sup>, mesmo que sob uma posição 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.

Em compensação, deve ser salientado que 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. Deste modo, Arendt poderia rebater 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.

---

<sup>10</sup> “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).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *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.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.
- 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.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.

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 diàlogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.

LUKES, Steven. *Entre la filosofia i la història de les idees: una conversa*. Catarroja: Afers, 1998.

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.

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.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim - IVEI, 1993.