

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

DISSERTAÇÃO



**LIBERDADE: UMA ANÁLISE ENTRE DOIS REPUBLICANOS,
HANNAH ARENDT E PHILIP PETTIT**

Cíntia Luzardo Rodrigues

**Pelotas
2010**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881

R696l Rodrigues, Cíntia Luzardo

Liberdade : Uma análise entre dois republicanos, Hannah Arendt e Philip Pettit. / Cíntia Luzardo Rodrigues ; Orientador : Daniel de Mendonça. – Pelotas, 2010.
103f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

1. Teoria Política. 2. Liberdade. 3. Republicanismo. 4. Arendt. 5. Pettit. I. Mendonça, Daniel de, orient. II. Título.

CDD 320

CÍNTIA LUZARDO RODRIGUES

**LIBERDADE: UMA ANÁLISE ENTRE DOIS REPUBLICANOS,
HANNAH ARENDT E PHILIP PETTIT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Instituto de Sociologia e Política, da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Daniel de Mendonça

**Pelotas
2010**

CÍNTIA LUZARDO RODRIGUES

**LIBERDADE: UMA ANÁLISE ENTRE DOIS REPUBLICANOS,
HANNAH ARENDT E PHILIP PETTIT**

Banca Examinadora

.....
Prof. Dr. Daniel de Mendonça – UFPel (Orientador)

.....
Prof. Dr. Ricardo Virgilino da Silva – UFSC

.....
Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio – UFPel

.....
Prof^a. Dr^a. Rosângela Marione Schulz – UFPel

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pela possibilidade de estudo e pesquisa para a elaboração desta dissertação;

Ao professor Dr. Daniel de Mendonça, pela orientação, paciência e pela confiança na execução deste trabalho;

Às professoras Úrsula Rosa da Silva e Sônia Maria Schio pelo incentivo, carinho e pela colaboração prestada no decorrer deste período;

Aos meus amigos Eduardo e Terezinha, pela amizade, apoio e pela presença durante esta trajetória;

Ao Maurício, por ter proporcionado as condições sem as quais não seria possível a realização deste trabalho.

Agradeço e dedico a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para o sucesso deste percurso.

RESUMO

Esta Dissertação parte da constatação da existência de uma ampla tradição de debates republicanos. Nesta tradição, podemos destacar dois autores que são de suma importância para o entendimento das questões republicanas, a saber: Hannah Arendt e Philip Pettit. Cada um desses autores pertence a uma diferente vertente republicana e ambos possuem concepções distintas de liberdade política e no que diz respeito ao caráter do cidadão republicano. Arendt pertence à tradição grega do republicanismo e é adepta da concepção de liberdade positiva, como participação política na esfera pública. Pettit é oriundo da tradição romana do republicanismo e concebe uma terceira possibilidade à tradicional distinção existente entre liberdade positiva e liberdade negativa. Ele admite a liberdade como não-dominação, como ausência de toda e qualquer interferência que possa ser arbitrária. O objetivo desta Dissertação é fazer uma análise comparativa entre essas duas concepções republicanas no que tange às questões referentes à liberdade política e ao papel do cidadão republicano.

Palavras-Chave: Republicanismo. Liberdade. Participação. Não-Dominação.

ABSTRACT

This thesis starts from a notice of the existence of a wide tradition of republican debate. In this tradition we can highlight two authors of great importance for the understanding of republican issues: Hannah Arendt and Philip Pettit. Each one belongs to a different republican tradition and both have different conceptions of political freedom and republican citizen. Arendt comes from Greek tradition of republicanism and supports the positive freedom as political participation in the public sphere. Pettit comes from Roman tradition of republicanism and conceives a third possibility, which is an alternative to the traditional distinction between positive freedom and negative freedom. He stresses the freedom as non-domination, as the absence of all kind of arbitrary interference. The main goal of this thesis is to compare these two different conceptions of political freedom and republican citizen, in the referred authors.

Key-Words: Republicanism. Freedom. Participation. Non-Domination.

RESUMEN

Esta disertación parte de la constatación de la existencia de una amplia tradición de debates republicanos. En esta tradición, nosotros podemos destacar a dos autores que son de gran importancia para el entendimiento de las cuestiones republicanas: Hannah Arendt y Philip Pettit. Cada uno de estos autores pertenece a una diferente vertiente republicana y ambos tienen concepciones distintas de libertad política y con relación al carácter del ciudadano republicano. Arendt pertenece a la tradición griega del republicanismo y ella es adepta de la concepción de libertad positiva, como participación política en la esfera pública. Pettit viene de la tradición romana del republicanismo y concibe una tercera posibilidad a la tradicional distinción existente entre la libertad positiva y la libertad negativa. Él admite la libertad como no-dominación, como ausencia de toda y cualquier interferencia que pueda ser arbitraria. El objetivo de esta disertación es hacer un análisis comparativo entre esas dos concepciones republicanas en lo que se refiere a cuestiones de libertad política y al papel del ciudadano republicano.

Palabras-Clave: Republicanismo. Libertad. Participación. No-Dominación.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Comparativo das concepções de Liberdade Política nos dois autores	81
Quadro 2 - Comparativo da acepção de Cidadão Republicano e sobre o conceito de Participação Política nos dois autores.....	88
Quadro 3 - Comparativo dos “Republicanismos” de Arendt e de Pettit	93

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – PERSPECTIVA HISTÓRICA: O CLÁSSICO NO IDEÁRIO REPUBLICANO	14
1.1 Introdução.....	14
1.2 Liberdade no âmbito político da Antiguidade: a tradição grega.....	14
1.3 A tradição romana e a liberdade na tradição do republicanismo renascentista.....	19
1.4 Concepções de liberdade.....	24
1.4.1 Benjamin Constant.....	24
1.4.2 Isaiah Berlin	28
1.5 Considerações.....	32
CAPÍTULO 2 – A QUESTÃO DA LIBERDADE E DO CIDADÃO REPUBLICANO EM HANNAH ARENDT.....	33
2.1 Introdução.....	33
2.2 Liberdade interior versus liberdade política (Filosofia x Política).....	34
2.3 A liberdade política.....	38
2.4 O cidadão republicano.....	44
2.5 O republicanismo em Arendt.....	48
2.6 Considerações.....	52
CAPÍTULO 3 – A LIBERDADE POLÍTICA E O CIDADÃO REPUBLICANO NA TEORIA DE PHILIP PETTIT.....	54
3.1 Introdução.....	54
3.2 Aproximação à teoria de Philip Pettit.....	55
3.3 Liberdade como não-dominação: a verdadeira liberdade republicana....	58
3.4 O cidadão republicano.....	64

3.5 O neorepublicanismo de Philip Pettit.....	68
3.6 Considerações.....	71
CAPÍTULO 4 – ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS CONCEPÇÕES POLÍTICAS DE HANNAH ARENDT E PHILIP PETTIT.....	73
4.1 Introdução.....	73
4.2 A liberdade política: duas concepções.....	74
4.2.1 Hannah Arendt.....	74
4.2.2 Philip Pettit.....	76
4.2.3 Semelhanças e diferenças entre as duas concepções de liberdade...	78
4.3 O cidadão republicano e a participação política	81
4.3.1 Hannah Arendt.....	81
4.3.2 Philip Pettit.....	83
4.3.3 Cidadão republicano e participação política em Arendt e em Pettit: uma comparação.....	85
4.4 Os republicanismos de Arendt e de Pettit.....	89
4.4.1 Hannah Arendt.....	89
4.4.2 Philip Pettit.....	90
4.4.3 Dois republicanismos: uma comparação	91
4.5 Considerações.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

Nas quatro últimas décadas presenciou-se a renascença da tradição republicana. Tal fato ocorreu devido ao retorno dos debates e das discussões acerca das questões que envolvem os temas republicanos. Esses debates, que caracterizam o que se denomina hoje de neorepublicanismo, ocorreram ao “redor do mundo”, mas foram mais precisos nos países de origem anglo-saxônica, e acabaram chegando a outros países, como o Brasil. Vários autores tiveram importância nesse “redescobrimento”, podendo-se citar: Pocock (1975), Quentin Skinner (1988, 1996), Maurizio Viroli (2007) e Philip Pettit (1996, 1999). No Brasil, fazem parte dessas discussões Newton Bignotto (2001, 2002), Cícero Araújo (2000), Sérgio Cardoso (2004), entre outros.

Não se pode mencionar, hoje, a existência de um único republicanismo, mas de vários republicanismos, cada qual pertencendo a uma determinada tradição e referindo-se a uma específica concepção de liberdade política. O Republicanismo é uma teoria da liberdade. O conceito de liberdade, desde a Antiguidade Clássica, torna-se imprescindível para o exercício do pensamento político, e é objeto de estudo e de análise de filósofos e de teóricos políticos, que buscam investigar questões que envolvem o ideário republicano.

Neste estudo, propõe-se fazer uma pesquisa sobre o conceito de liberdade referente ao cidadão republicano em dois autores, Hannah Arendt (1906-1975), teórica política alemã, e Philip Pettit (1945-), filósofo e teórico político irlandês. Para isso, aproveitou-se a recente “renascença” da tradição do republicanismo, quando a figura de Philip Pettit desponta como um dos principais expoentes; e utilizou-se também das ideias republicanas de Hannah Arendt, que desempenhou um importante papel na teoria política do século XX.

A liberdade, tema importante da tradição republicana, será palco de análise entre duas concepções teóricas distintas. Para Arendt, a liberdade é positiva, ou

seja, ela é sinônimo de participação na esfera pública; o cidadão é livre enquanto participa ativamente da vida política e é ela que confere o verdadeiro sentido da política. Para Pettit, o conceito de liberdade não se deixa aprisionar em nenhum dos polos da divisão clássica entre liberdade positiva e liberdade negativa. Ele apresenta uma nova concepção do conceito de liberdade, que é a liberdade como ausência de dominação, ausência de toda ou qualquer interferência sobre o indivíduo que possa ser arbitrária. O cidadão, segundo Pettit, é livre quando não se encontra sob o jugo de outrem. Ambas as concepções de liberdade são oriundas de tradições diferentes. Arendt remonta à tradição neo-grega; e Pettit, à tradição neo-romana.

Partindo-se da constatação de que cada autor possui uma concepção diferente de liberdade, a presente pesquisa fará uma análise comparativa entre essas concepções de liberdade, procurando encontrar elementos compatíveis e incompatíveis entre as duas concepções de liberdade política e do papel desempenhado pelo cidadão republicano, sujeito da liberdade, tal como aparecem em Arendt e em Pettit.

A liberdade pública, em Arendt, é a condição indispensável para que ocorra a ação, e decorre do fato de os homens se relacionarem com os outros homens. Ela é o motivo pelo qual os homens convivem organizados politicamente. Segundo a autora, na falta desta liberdade a vida política não possuiria nenhum significado. Assim, a liberdade, a ação dos homens e o espaço público, que é o lugar onde os cidadãos agem, compartilham de mútua interação. Essa preocupação comprova a tradição republicana arendtiana e a importância da liberdade política concebida positivamente como participação.

Para Pettit, a liberdade como não-dominação, baseada em uma não-interferência arbitrária, é o ideário político e social, e refere-se à verdadeira possibilidade republicana. Essa concepção de liberdade, especificamente republicana, não seria apenas um meio termo entre a dicotomia corrente da liberdade positiva (liberdade dos antigos), aquela concebida como autogoverno e controle do agente sobre si próprio, e a negativa (liberalismo ou liberdade dos modernos), concebida como não-interferência alheia, mas provém de uma antiga tradição, a romana, em que ser livre significa não estar sob o domínio de outrem.

Dessa forma, tem-se por objetivo principal analisar e comparar os diferentes conceitos de liberdade e o papel político do cidadão republicano, tal como aparecem nas obras de Hannah Arendt da tradição neo-grega, e de Philip Pettit da tradição

neo-romana do republicanismo. Para que seja possível fazer essa análise comparativa será necessário, primeiramente, analisar as tradições grega e romana do republicanismo sob uma perspectiva histórica, assim como acompanhar o desenvolvimento do conceito de liberdade, passando por Aristóteles (2004), Maquiavel (1994, 2004), Benjamin Constant (2009) e Isaiah Berlin (2002).

Esse trabalho “nasceu” de um interesse em aprofundar o estudo da tradição republicana, especialmente no que diz respeito à liberdade em autores como Arendt e Pettit. Aproveitando a trajetória de Hannah Arendt - a importância do legado que ela deixou, e o fato de ela ter recorrido à tradição republicana como forma de renovação e de transformação de um sistema de governo que permita a participação e o agir conjunto dos cidadãos nos negócios políticos em condição de igualdade, preservando a liberdade pública - aprimorou-se o interesse em fazer um confronto entre suas ideias referentes à liberdade e as de Philip Pettit.

O pensamento político de Arendt não defende um ressurgimento puro e simples da sociedade ou da filosofia grega. A autora busca subsídios na Antiguidade Clássica que possam ajudar a entender a Modernidade. Por exemplo, a clara distinção, que os gregos possuíam das duas esferas da vida humana: a privada, que se destina à satisfação das necessidades; e a pública, que é onde o cidadão, junto com seus iguais, pode agir e exercer a sua liberdade.

Philip Pettit se utiliza da distinção que Isaiah Berlin fez entre liberdade positiva e negativa em um texto denominado “*Dois conceitos de Liberdade*” (2002). A liberdade negativa, no sentido de o cidadão não sofrer nenhuma interferência nas suas escolhas; e a liberdade positiva, na medida em que o cidadão possui o poder de exercer seu autodomínio. Essa distinção remete a uma outra nomenclatura utilizada por Benjamin Constant no início do século XIX em “*De la Libertad de los Antiguos comparada com la de los Modernos*” (2009). Constant diferencia a liberdade dos antigos (que é a liberdade positiva) da liberdade dos modernos (que é a liberdade negativa). Essas duas distinções entre as liberdades são de suma importância para a interpretação e para o entendimento da liberdade como não-dominação de Pettit, e a liberdade como participação de Arendt.

Após esta breve exposição sobre as duas formas de liberdade (positiva e como não-dominação) que serão dialogadas, justifica-se a pesquisa, mostrando que um debate geral sobre a tradição republicana, enfatizando as liberdades, torna-se importante para a Ciência Política, sobretudo, para a Teoria Política e para a

contemporaneidade. Diante disso, este estudo possibilitará pensar em uma forma de governo que estimule os cidadãos ao exercício da liberdade pública, imprescindível para a existência de uma política justa, plural e igualitária, além de fazer com que se reflita sobre a liberdade que se tem hoje em nossa sociedade e a que se deseja para um futuro próspero.

Para que se obtenham os fins propostos, ou seja, para que se consiga analisar comparativamente as concepções de liberdade e as noções de cidadão nos dois autores, serão utilizados textos de Arendt e de Pettit, assim como vários intérpretes e comentaristas que se inserem na tradição do republicanismo. Também serão analisados artigos e dissertações que possuem relevância para a presente pesquisa.

Como textos bases de Arendt ressalta-se “*Entre o Passado e o Futuro*” (2005), “*A Condição Humana*” (2007) e “*O que é Política*” (2007). Em cada um deles, Arendt desenvolve e analisa várias questões que envolvem o tema da liberdade política, do cidadão republicano e a noção de República e de espaço público. Esses pontos são relevantes para o entendimento da sua proposta política no seu republicanismo.

Quanto a Pettit, dois textos são primordiais para analisar e entender a sua liberdade política e a sua ideia de republicanismo. O primeiro é denominado “*Freedom as Antipower*” (1996). Neste, o autor refere-se à liberdade republicana como sendo sinônima de “antipoder”. O segundo, considerado o texto base para o entendimento do seu neorrepublicanismo, é “*Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*” (1999), no qual o autor desenvolve e aprimora com maior precisão questões que envolvem a liberdade como não-dominação e o papel que o cidadão republicano desempenha em uma República livre de todo e qualquer tipo de interferência arbitrária.

1 PERSPECTIVA HISTÓRICA: O CLÁSSICO NO IDEÁRIO REPUBLICANO

1.1 Introdução

Referir-se ao passado republicano, sem precisão dos elementos teóricos que se pretende resgatar, torna-se vago e abstrato, pois não se pode mencionar hoje uma tradição republicana, mas sim inúmeras tradições dentro das quais devemos posicionar o republicanismo (BIGNOTTO, in CARDOSO, 2004).

Fala-se, atualmente, de uma retomada dos debates republicanos em prol da questão da liberdade, o que faz com que se reitere a existência de um neorepublicanismo. Exemplo são os trabalhos desenvolvidos por Quentin Skinner (1988, 1996) e Philip Pettit (1996, 1999).

A seguir, far-se-á uma análise de duas tradições que se considera imprescindível para o desenvolvimento do trabalho. A primeira inicia com Aristóteles, na Grécia antiga; a segunda, com um referencial histórico baseado na Roma antiga, culminando na Itália renascentista com Maquiavel e Guicciardini. Posteriormente, será feita uma exposição das concepções de liberdade de Benjamin Constant e Isaiah Berlin, os quais desenvolveram o tema da liberdade com bastante precisão.

1.2 Liberdade no âmbito político da antiguidade: a tradição grega

“Essa liberdade no âmbito político [...] também não tinha o mínimo que ver com a nossa liberdade da vontade, com a *‘libertas’* romana ou com o *‘liberum arbitrium’* cristão; e, de fato, até faltava à língua grega uma palavra para ela” (ARENDDT apud DUARTE, 2000, p. 204). Com essas palavras, Hannah Arendt pretende ressaltar que a tradição filosófica ocultou as primeiras manifestações da liberdade vinculada à política, ao transformá-la em um problema para o pensamento, identificando-a, muitas vezes, com a vontade. Dessa forma, é desconsiderada sua

base fenomenológica original, pois a liberdade apresentou-se pela primeira vez no mundo grego, tendo como domínio a esfera pública e sendo destinada e composta pela ação política entre iguais. Assim:

a tradição filosófica [...] distorceu, em vez de esclarecer, a própria idéia de liberdade tal como ela é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos negócios humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção (ARENDR, 2005, p. 191).

Quando a liberdade estava em vias de desaparecer do mundo enquanto exercício político ativo, no final da Antiguidade Clássica, ela apareceu pela primeira vez vinculada à nossa tradição filosófica, como vontade interna no pensamento de S. Agostinho (séc. IV). Antes disso, a liberdade foi vivenciada no âmbito político greco-romano, por meio da ação conjunta dos homens, sendo caracterizada como uma manifestação pública, diferentemente do que viria a ser chamada posteriormente como livre arbítrio (DUARTE, 2000).

Partindo do sentido político originário, a liberdade é definida como um fenômeno mundano e, dessa maneira, não pode ser confundida com um problema filosófico e nem ser compreendida como um atributo da vontade, só se manifestando onde exista um espaço público destinado à interação dos homens. Para entender esse sentido político, faz-se necessário retornar à Antiguidade Clássica com o pensamento político de Platão e Aristóteles.

No período das cidades-estados gregas e da república romana, a atividade e a organização políticas constituíam o *bios politikos* de cada cidadão, ou seja, era como se eles tivessem um segundo tipo de vida, centralizado nas atividades da ação e do discurso. Esse espaço era totalmente distinto do espaço doméstico e privado, onde se lidava com as necessidades destinadas à sobrevivência da espécie. A *polis* se diferenciava da família por só conhecer iguais, sendo a família o centro da mais terrível desigualdade¹ (ARENDR, 2007a). Dessa forma:

A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega, caracterizando-se pelo fato de que no espaço público inexistiam governantes e governados ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, e pela existência de uma pluralidade de participantes que desfrutam da condição da igualdade, visto que a liberdade só é possível entre iguais (DUARTE, 2000, p. 211).

¹ Essa noção de igualdade pouco tem a ver com o atual conceito de igualdade. Significava viver entre pares e somente lidar com eles (ARENDR, 2007a).

A igualdade era uma característica puramente política, referente à *polis* e não uma qualidade dos homens. Nesse sentido, liberdade e igualdade coincidiam na esfera política, pois os gregos acreditavam que só se era livre na medida em que as ações humanas ocorriam entre iguais, na exclusão de qualquer forma de desigualdade e de coerção e na ausência de qualquer forma de governo que possuísse dominação entre os homens (tirania).

Aristóteles, que refletiu seriamente sobre estas questões, acreditava ser a tirania uma das degenerações das formas ideais de governo, sendo as outras a oligarquia e a democracia². O termo utilizado por ele para designar as formas de governo é *politeia* (traduzido via de regra por Constituição), que aparece no Livro III, cap. 6 da Política (2004), como sendo “a organização das várias autoridades, e em particular da autoridade suprema, que está acima de todas as outras” (ARISTÓTELES, 2004, p. 221). Partindo da ideia de que a *polis* é formalmente constituída de cidadãos, os quais participam, ao menos, de um dos poderes ou magistraturas que governam a cidade, dispo de um algum poder sobre os outros, percebe-se que a *politeia*:

deve ser compreendida como a organização das magistraturas ou poderes exercidos pelos cidadãos, considerando-se, porém, especialmente os poderes soberanos, visto que é, como já assinalamos, pelo caráter do governo (*politeuma*) que se determina a qualidade, ou a natureza, da cidade (CARDOSO, in BIGNOTTO, 2002, p. 33-34).

Seguindo o pensamento de Aristóteles, no qual é indispensável a participação de todos os cidadãos³ (o que determina a liberdade política) no governo da cidade, percebe-se que o ideal de república atual herda e incorpora os principais elementos do conceito clássico de *politeia*. Tal expressão grega define as associações de homens livres, os quais constituem comunidades de cidadãos, que se definem por oposição àquelas de natureza despóticas, onde os governantes governam em vista de si mesmos, de acordo com sua própria vontade e sem respeito à liberdade (CARDOSO, 2004).

Esta forma de associação de homens livres, predominantemente política, considera que todos os cidadãos devam, através de sua participação, influenciar nas

² As boas formas de governo seriam a monarquia, a aristocracia e a politia (ARISTÓTELES, 2004).

³ Todos os homens livres, adultos, nascidos na cidade e que possuem igualdade política perante a *polis* (CARDOSO in BIGNOTTO, 2002).

decisões referentes aos assuntos comuns da cidade, de forma que todos tenham algum poder sobre os demais, escapando assim da condição servil da obediência, o que é característico de uma relação de senhor e escravo. Ocorre que, quando as magistraturas são repartidas e organizadas, todos os cidadãos, de forma constitucionalmente regulada, recebem a possibilidade de exercer algum encargo público, mesmo que na distribuição de magistraturas soberanas (monarquia ou aristocracia), admita-se a hegemonia de algum cidadão singular. Deve-se respeitar sempre a “condição de que não se permita uma concentração absoluta de poderes, negando seu traço fundamental de constituição da liberdade de homens naturalmente inclinados para a vida política” (CARDOSO, 2004, p. 47).

Na *politeia* ideal de Aristóteles, o bem comum no domínio político se constitui na própria ordenação constitucional das partes da sociedade política. O bem da cidade são as leis, responsáveis por sua constituição e conservação, pois elas se baseiam na convivência dos interesses diversos de todos que as compõem. Assim, nos regimes constitucionais, o amor à cidade se exprime no apego dos cidadãos ao sistema constitucional, no seu respeito às leis e na vontade coletiva para buscar os meios adequados para a realização do bem comum.

Para Aristóteles, as constituições que visam ao interesse comum são boas e retas, enquanto conformes à justiça absoluta; as que visam os interesses dos governantes são tidas como más e errôneas, pois são vistas como degenerações das primeiras. Segundo ele, duas degenerações das formas de governo, se unidas, podem se transformar em uma forma boa. Seria o caso da oligarquia, no qual governam os ricos e os nobres, com a democracia, que é o governo dos livres e dos pobres. São duas as distinções das formas de governo: as questões de número, quando um, poucos ou muitos exercem o poder; e a relação com o maior ou menor interesse público. Daí decorre o fato de todas as constituições retas serem de interesse público. Ele introduz no conceito de democracia uma diferenciação, tomando por ideal a constituição que é um misto de democracia e oligarquia, ou seja, aquele estado civil (*politia*) que em sua definição como constituição mista é na verdade hoje desconhecida. Entretanto, em seu conteúdo, hoje denominado “república”, segue existindo. Nas palavras de Aristóteles:

o que distingue oligarquia de democracia é a riqueza ou a falta dela. O ponto essencial é que, quando a posse do poder político se deve à posse do poder econômico ou riqueza, seja o número dos que o detêm grande ou

pequeno, temos a oligarquia; e, quando a classe dos não proprietários detém o poder, temos a democracia. Mas, como dissemos, na verdade os primeiros são poucos e os últimos, muitos. Poucos são ricos mas todos partilham a liberdade (ARISTÓTELES, 2004, p. 225).

A política de Aristóteles opera com uma condição mínima de legitimidade social, como uma vantagem recíproca para cada envolvido, assim, ela coloca melhor cada ser humano e é justa em comparação com a sua ausência⁴. Em nenhum momento, ele põe em dúvida a necessidade de uma *arché* (domínio ou governo), mas na liberdade de domínio, que pode ser considerada a *anarchia* (desordem, ausência de liderança e ilegalidade), a liberdade desaparece e o que a substitui é a decadência militar e política.

Aristóteles admite a existência de um domínio, que é definido a partir do cidadão e ao mesmo tempo delimitado, sendo legítimo aquele que se dirige aos livres, aqueles seres humanos que pertencem a si mesmos e vivem por causa de si mesmos. “O livre nem assume uma posição subalterna nem se ocupa com um trabalho assalariado (*Pol.* VIII 2, 1337b 5 ss.), uma vez que ele, graças à sua riqueza, pode deixar para os outros o cuidado com a subsistência da vida e dedicar-se às questões públicas” (HÖFFE, 2008, p. 228). Embora, como os gregos em geral, ele não entenda a liberdade como uma unidade, ele admite a pluralidade dos seus fenômenos parciais. São eles: - agir voluntariamente e espontaneamente, sem pressão externa, significando a liberdade negativa de uma pessoa (pessoal); - a liberdade de ação, que se refere ao conceito positivo de participação; (política) - liberdade no sentido econômico, sendo livre aquele que não se encontra na posse de um senhor e existe por causa de si mesmo e da vida boa.

Na filosofia de Aristóteles estão presentes tanto a liberdade econômica como a liberdade política positiva, a co-determinação democrática que se estende para além de nossa democracia e, até mesmo, da liberdade ‘negativa’, ou seja, pessoal, que se refere ao direito de viver de acordo com suas próprias preferências e representações (HÖFFE, 2008). Quando o domínio se dirige, na sua forma política específica, aos livres, e quando a *polis* é definida como uma comunidade de livres, respeitando-se os cidadãos em suas liberdades, ocorre a liberdade na forma tríplice, ou seja, econômica, pessoal e política.

⁴ Segundo Höffe, pode-se mencionar uma justiça normativa da *polis* (HÖFFE, 2008).

A “*polis* política”, ou “estado de cidadãos”, é definida através da participação política e do envolvimento no governo. Os cidadãos, em sentido pleno, têm liberdade política, tomam parte em todos os tribunais e ofícios do governo e são iguais comparados uns com os outros. Assim, reiteram-se as palavras de Höffe:

De resto, Aristóteles admite que ‘o que hoje chamamos de *politia* (e, por conseguinte, república), antes se chamava democracia’ (*Pol.* IV 13, 1297b24s.). O pensamento republicano, portanto, isso não devemos esquecer, não tem a sua origem nem na Revolução Americana nem na Francesa, também não primeiramente na Roma republicana, mas já em Atenas; e aqui o seu mais importante teórico é Aristóteles (HÖFFE, 2008, p. 237).

Dessa forma, fica clara a ideia aristotélica de república, ou seja, aquela constituição reta que visa ao bem comum, que é sinônimo de vida boa e se define pela participação política e pelo interesse público, tendo em vista a liberdade do cidadão.

1.3 A tradição romana e a liberdade na tradição do republicanismo renascentista

Em um sentido amplo, a palavra “república” pode ser entendida como sendo uma comunidade política organizada, o que corresponde à própria noção de “Estado”. De acordo com Bobbio: “A república é uma forma ideal de Estado fundada sobre a virtude dos cidadãos e sobre o amor pela pátria” (BOBBIO, 2007, p. 3).

A República romana surgiu com a queda da monarquia. Todavia, república e monarquia não são excludentes, porque ambas não se estruturam pelo mesmo critério. Enquanto a monarquia indica quem manda, sendo considerado o poder de um só; a república indica como ocorre o mando, ou seja, ele ocorre por meio das leis estabelecidas tendo sempre em vista o coletivo.

Alguns historiadores aparecem na História como nomes importantes para a compreensão do que foi no passado a república romana. Pode-se explicitar a importância de Cícero (106 – 43 a.C.), Salusto (86 – 34 a.C.) e Tito Lívio (59 a.C. – 17). Todos eles fornecem subsídios para o entendimento da grandeza e da decadência de Roma. Pode-se vislumbrar, pelos escritos desses historiadores, que a cidade cresceu, elevou-se, dominou o mundo, através de suas virtudes, até decair, perdendo, assim, sua liberdade e deixando de ser o império do mundo.

Conforme os antigos autores romanos e seus discípulos renascentistas, o mais importante benefício da vida numa *civitas libera* (cidade livre) consistia em que tais comunidades possuíssem uma disposição especial para o alcance da glória e da grandeza. Para Skinner: “Os sentimentos de Salusto foram ecoados de perto por Maquiavel no início do livro 2 dos *Discorsi*. ‘É sobretudo a coisa mais maravilhosa considerar que grandeza Roma alcançou depois de se libertar de seus reis’” (SKINNER, 1999, p. 57). Segundo consta, esses autores romanos estavam preocupados com a liberdade das cidades e não com a liberdade dos cidadãos individualmente. Seguindo essa idéia, somente se pode ser livre em um Estado livre. De acordo com Skinner:

Talvez o canal mais importante para a transmissão desta concepção de *civitas libera* à Europa no início da era moderna tenha sido a história de Roma de Lívio. Os primeiros livros da história de Lívio são dedicados principalmente a descrever como o povo de Roma se libertou de seus primeiros reis e conseguiu fundar um Estado livre (SKINNER, 1999, p. 45).

Pode-se entender por Estado livre, na concepção de Lívio, aquele que possui magistraturas eleitas anualmente e igual sujeição de todo o cidadão ao domínio da lei (SKINNER, 1999). Os primeiros livros da história de Lívio contrastam os mecanismos pelos quais os Estados livres perderam sua liberdade com a escravidão. Neles, o historiador explica a idéia de servidão pública, como sendo as comunidades sem liberdade, e que vivem sob o poder ou o domínio de uma outra nação.

Retomando subsídios da tradição romana, o republicanismo renascentista é considerado uma fonte importante para o estudo da tradição republicana e, sobretudo, da liberdade. Refere-se ao período da Renascença e pós-Renascença e corresponde ao que Bignotto (2001) chama de Humanismo Cívico (ELIAS, 2008). Este período (séc. XV e XVI) fez com que o pensamento republicano se tornasse uma referência obrigatória nos debates políticos, e a liberdade passasse a ser sinônimo de presença de garantias e ausência de dominação por parte do Estado. A constituição mista passou a ser adotada pela maioria de seus defensores, e a lei cívica passou a ter importância na construção da liberdade.

Nos debates políticos, aparecem tanto defensores de uma república popular, como Maquiavel, o qual vincula seu republicanismo a uma leitura renovada da tradição política de Roma, quanto defensores de um projeto republicano

aristocrático, como Guicciardini, republicano moderado que mistura o realismo das análises políticas da época com a crença nos valores republicanos da liberdade e igualdade, defendendo a importância da participação na vida pública. Conforme Skinner:

Lívio e Maquiavel, ao lado de Salustio, tornaram-se os maiores heróis literários dos autores que estou considerando: Harrington louva Maquiavel como “o único político dos tempos recentes”, enquanto Neville chega ao ponto de falar de Maquiavel como o incomparável e mesmo divino (SKINNER, 1999, p. 47).

Maquiavel (1469-1527), considerado um neo-romano, compartilha de muitas das ideias dos humanistas, revendo-as e interpretando-as. Embora ele tenha sido um grande admirador da Roma clássica, ele rompe com algumas de suas concepções. “Enquanto Maquiavel propositava exaltar as virtudes de Roma, expondo-as por Lívio, ele, na verdade, as transformava” (BRUGGER apud ELIAS, 2008, p. 16).

Maquiavel introduz uma nova classificação das formas de governo, substituindo a tripartição clássica, de Aristóteles e Políbio por uma bipartição: principados e repúblicas. Ele introduz o termo “Estado” em substituição ao que os gregos chamavam de “*polis*” e os romanos de “*res publica*”. “Todos os Estados, os domínios todos que já houve e que ainda há sobre os homens foram, e são, repúblicas ou principados” (MAQUIAVEL, 2004, p. 37). O principado refere-se ao reino, e a república refere-se tanto à aristocracia como à democracia. Ou os Estados são governados por uma só pessoa ou por muitas.

Como grande admirador da República romana, que serviu para confirmar sua tese de que os Estados são sempre ou repúblicas ou principados, Maquiavel segue os passos de Políbio. Nas páginas dos *Discorsi* (1994), percebe-se a inspiração polibiana. Como Políbio, Maquiavel discorre sobre a constituição de Roma: ao mencionar a História romana, ele distingue Esparta de Roma, quando desenvolve a teoria dos ciclos e a do governo misto, enriquecendo os comentários sobre as constituições em geral, sobretudo a romana, com um esboço da história universal que descreve o surgimento dos Estados a partir de uma fase em que os homens viviam “dispersos, à semelhança dos animais” (BOBBIO, 2001).

A liberdade política aparece no decorrer dos três livros dos *Discorsi*:

O primeiro discurso está amplamente dedicado a mostrar como Roma conseguiu libertar-se de seus reis e alcançar a grandeza graças a um sistema baseado na liberdade republicana. A meta principal do segundo consiste em indicar como a progressiva expansão de Roma, enquanto poder militar, ajudou a sustentar a liberdade de seu povo. E o terceiro tem por tema medir 'o quanto a ação dos indivíduos particulares contribuiu para a grandeza de Roma e engendrou tantos resultados benéficos naquela cidade', em especial a longa duração de suas liberdades políticas (SKINNER, 1996, p. 178).

Isso demonstra a preocupação de Maquiavel e a sua lealdade, acima de tudo, com o ideal da liberdade política. Sendo esse o valor melhor assegurado sob uma espécie mista de regime republicano, torna-se o republicanismo a melhor forma de governo. Por liberdade, ele entende a independência em relação à agressão externa e à tirania. "Assim, identifica o momento em que os florentinos 'alcançaram a liberdade' com aquele no qual conseguiram remover o poder de execução das sentenças judiciais de mãos estrangeiras" (SKINNER, 1996, p. 177). Para que uma cidade alcance a grandeza, ela deve manter-se livre de toda e qualquer forma de servidão política, seja ela imposta internamente pelo poder de um tirano ou, externamente, por um poder imperial. Dessa forma:

significa que dizer de uma cidade que ela tem liberdade é o mesmo que dizer que ela se mantém independente de qualquer autoridade que não seja a da própria comunidade. Assim, a liberdade acaba por se identificar com o autogoverno (SKINNER, 1988, p. 84).

Segundo Maquiavel, para que uma república preze a própria liberdade, ela deve impedir que a população legisle de acordo com seus interesses egoístas e particulares. Aceitando essa tese, não se pode admitir que, em uma república, os tumultos e as discórdias sejam nocivos à liberdade. Seguindo essa linha de raciocínio, ele critica parte de seus contemporâneos, os quais concordavam que a liberdade só pode ser conservada se for promovida a *virtú*⁵, e que esta somente se promove se houver uma participação intensa dos cidadãos nos negócios políticos. Eles não perceberam que os tumultos ocorridos na Roma antiga foram resultantes de uma intensa participação política e representaram a mais alta *virtú* cívica. Os impulsos humanos podem compartilhar da grandeza de um corpo político. Assim, eles não conseguiram atingir "a percepção fundamental do político: que 'toda a

⁵ Seguindo as autoridades clássicas e humanistas, ele a trata como a qualidade que permite a um príncipe resistir aos golpes da Fortuna, atrair o favor da deusa e, em conseqüência, elevar-se aos píncaros da fama que lhe cabe enquanto príncipe, conquistando honra e glória para si mesmo e segurança para o seu governo (SKINNER, 1988, p. 59).

legislação que favoreça a liberdade decorre do choque' entre as classes e, por isso, o conflito de classes não é o solvente, mas o cimento de uma República" (SKINNER, 1996, p. 2002). A liberdade é gerada pelos conflitos e não pelo equilíbrio.

Fazendo parte dos debates políticos em torno do pensamento republicano aparece Guicciardini (1483-1540), importante escritor político da Itália renascentista, coetâneo, amigo e crítico de Maquiavel, cuja obra torna-se essencial para a compreensão do nascimento do pensamento político moderno em sua vertente republicana. Possuindo fortes vínculos pessoais com a aristocracia de sua cidade, Florença, torna-se clara sua predileção pela república aristocrática, o que só pode ser entendido se analisado o contexto histórico de inserção. Diante disso, deve-se levar em conta a seguinte observação:

A história do republicanismo do Renascimento florentino desafia qualquer esquematização. Para mencionar somente dois dos mais importantes protagonistas dessa história, Maquiavel e Guicciardini freqüentemente mobilizam idéias conflitantes, o que só pode ser compreendido se levado em conta o contexto histórico dentro do qual se inserem (SILVANO apud BIGNOTTO, 2006, p. 12-13).

Guicciardini convive, em seus escritos, com os dois sentidos de liberdade: um associado às leis e ao seu cumprimento (liberdade negativa), e outro associado à participação nos negócios da cidade (liberdade positiva) (POCOCK apud BIGNOTTO, 2006). De acordo com a interpretação de Pocock, ele também torna ambíguo o debate sobre as virtudes, ao lado da *virtú* (excelência nas ações públicas) aparece a prudência⁶ (associada a uma elite capaz de governar a cidade).

A liberdade, para Guicciardini, faz parte da natureza da cidade, e está inscrita na própria história da cidade, ou seja:

Não é outra coisa a liberdade do que a prevalência das leis e das instituições públicas sobre os apetites dos homens particulares. Como as leis não possuem vida e não podem ser observadas por si mesmas, mas têm necessidade de ministros, isto é, de magistrados que as executem, é preciso caso queiramos viver sob as leis e não submetidos a vontades particulares, que os magistrados não temam nenhum particular e que não tenham que ter seu valor reconhecido por um ou por poucos, de tal forma que seriam constrangidos a governar a cidade segundo a vontade dos outros (GUICCIARDINI apud BIGNOTTO, 2006, p. 97).

⁶ É a virtude por excelência dos aristocratas. Apenas ela pode evitar que os problemas inerentes a cada regime corrompam suas estruturas de forma mais rápida do que o normal (BIGNOTTO, 2006, p. 189).

Torna-se claro, nessa passagem do texto de Guicciardini, o sentido da liberdade para a tradição republicana moderna e a tentativa do autor em incorporar os dois sentidos da liberdade política. A oposição entre o governo de leis e o governo das vontades particulares é a chave para o entendimento da liberdade. Para ele, o ideário da liberdade republicana não está ligado à preeminência da ação de homens virtuosos sobre outros meios de contenção dos apetites humanos, mas a ação só se torna importante pelo fato de as leis não possuírem realidade sem os homens. A prevalência das vontades particulares e a luta desenfreada, pelos interesses daqueles que compõem o Estado, descreve o funcionamento da política pela lógica da força e se afasta do que seja uma verdadeira república.

Embora tenha preferência pela república aristocrática, Guicciardini reconhece que uma cidade será mais feliz sob um governo popular do que sob o de um monarca e, tendo de escolher, sua escolha recairá para uma forma mista de governo republicano, pois, para ele, é a melhor maneira de assegurar que “a proteção da liberdade” seja garantida “contra qualquer tentativa de oprimir a República” (GUICCIARDINI apud SKINNER, 1996, p. 178).

Com Guicciardini e seu projeto de uma república estabilizada pela prudência, fica a herança de uma geração de republicanos que, independente de suas posições no ideário político, desejavam uma cidade ‘livre’ distante da tirania e das forças estrangeiras. Em suas palavras: “[...] direi que o governo livre é sem comparação o melhor para Florença, onde é amado do mesmo modo que os governos excludentes (*stati stretti*) são odiados” (GUICCIARDINI apud BIGNOTTO, 2006, p. 161).

1.4 Concepções de liberdade

1.4.1 Benjamin Constant

Benjamin Constant (1767-1830), considerado um epígono do liberalismo clássico, na célebre conferência denominada “*Da Liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*”⁷, faz uma distinção entre duas classes de liberdade: a liberdade dos indivíduos em relação ao Estado (“liberdade de”) e a liberdade dos indivíduos no

⁷ Conferência pronunciada no Ateneo de Paris em fevereiro de 1819 (CONSTANT, 2009).

Estado ("liberdade em"). Nesse ensaio, ele sustenta que nos regimes e sistemas políticos da Antiguidade o conceito de liberdade individual carecia de sentido político-social.

Tendo em vista um modelo prático de liberdade em uma sociedade comercial de proporções imensas, tomando por modelo a Inglaterra, Constant estabeleceu essa distinção: "Uma é a liberdade que tanto apreciavam os povos antigos; a outra é aquela cujo desfrute é especialmente valioso para as nações modernas"⁸ (CONSTANT, 2009, p.1).

A liberdade dos antigos era participatória, ou seja, conferia aos cidadãos o direito de influenciar diretamente a política por meio de debates e votos em assembleia pública. Ela se compunha mais de participação ativa no poder coletivo do que do gozo pacífico da independência individual. Para poder suportar esse nível de participação, eles consideravam a cidadania uma obrigação moral, a qual requeria um considerável investimento temporal e energético. Para que os cidadãos livres pudessem deliberar sobre essas questões públicas, o trabalho produtivo ficava a cargo de escravos. A liberdade dos antigos se limitava às sociedades relativamente pequenas e homogêneas, nas quais era possível que o povo se reunisse em determinado local para tratar das questões públicas. Segundo Constant, esses povos da Antiguidade praticamente desconheciam as vantagens do governo representativo, que, para ele, é o único capaz de proporcionar, nas sociedades modernas, certa liberdade e tranquilidade:

Em Roma, os tribunos tinham até certo ponto uma missão de representação. Eram os órgãos daqueles plebeus que a oligarquia (que em todos os séculos é a mesma) havia submetido à tão dura escravidão, ao derrubar os reis. No entanto, o povo exercia diretamente grande parte dos direitos políticos. Se reunia em assembleia para votar as leis, para julgar os patrícios acusados de algo. Em Roma não havia, pois, mais que raros vestígios de um sistema representativo (CONSTANT, 2009, p. 1).

A liberdade dos modernos, diferentemente, baseia-se na posse de liberdades civis, na regência da lei e na liberdade de interferência estatal. A participação direta, como nos povos da Antiguidade, seria limitada, consequência do tamanho dos estados modernos, e também do resultado inevitável de se ter criado uma sociedade comercial na qual não há escravos, mas quase todos têm de ganhar algo em troca de trabalho. Nessas sociedades, os cidadãos elegem representantes

⁸ Esta e as demais traduções foram feitas livremente pela autora para fim exclusivo desta dissertação.

que deliberam baseados na vontade popular, livrando o povo do envolvimento político diário. Assim:

o direito de cada um a influenciar na administração do governo, bem por meio da nomeação de todos ou de determinados funcionários, bem através de representações, de petições, de demandas que a autoridade está mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 2009, p. 2).

Benjamin Constant apresenta basicamente duas distinções entre as duas classes de liberdades; a primeira refere-se à extensão dos estados; e a segunda refere-se à guerra e ao comércio.

Quanto à primeira, a exiguidade do território nas repúblicas antigas fazia com que cada cidadão tivesse, politicamente, uma grande importância pessoal, exercendo efetivamente o poder. O exercício dos direitos da cidade era a ocupação de todos. Todos concorriam para a elaboração das leis, pronunciavam seus juízos e decidiam sobre a guerra e a paz. A vontade de cada indivíduo possuía uma influência real; essa vontade era um prazer, fazendo com que eles estivessem dispostos a conservar sua importância política na administração do estado e a renunciar à sua independência privada. Diz o autor:

Todas as repúblicas antigas estavam encerradas em estreitos limites. A mais povoada, a mais poderosa, a mais importante delas não igualava em extensão, estas repúblicas tinham um espírito belicoso; cada povo estava ofendendo continuamente seus vizinhos, ou se sentia ofendido por eles (CONSTANT, 2009, p. 2).

Com isso, Constant demonstra que nas sociedades modernas o menor dos estados é, sem a menor dúvida, muito mais vasto do que “foram Esparta ou Roma durante cinco séculos” (CONSTANT, 2009, p. 3). Conforme aumenta a extensão de um país, a importância política que corresponde a cada indivíduo diminui. A influência de um simples cidadão dos Estados Unidos torna-se um elemento imperceptível no todo que imprime sua direção ao governo. Tudo é diferente nos Estados modernos; sua extensão muito maior do que as repúblicas antigas faz com que o conjunto dos seus habitantes, independente da forma de governo adotada, não participem ativamente do governo. Enquanto nas sociedades modernas os cidadãos são chamados ao exercício da soberania pela representação; nas sociedades antigas, eles eram chamados ao governo pela participação. A vantagem da liberdade dos antigos é a de todos serem governantes; a vantagem da liberdade

dos modernos é a de serem representados e de concorrerem para essa representação através de suas escolhas.

Quanto à segunda distinção, o autor acima citado comenta que a guerra é anterior ao comércio, e ambos são dois meios diferentes de alcançar o mesmo fim, ou seja, conseguir o que se deseja. O comércio significa obter o que se almeja sem a utilização da força e da violência, fato que ocorre na guerra. Logo: “A guerra é impulso, o comércio é cálculo. E por isso tinha que chegar uma época em que o comércio substituísse à guerra. Já temos chegado à essa época.” (CONSTANT, 2009, p. 3). Para ele, no mundo moderno, o comércio é superior à guerra. Enquanto a liberdade dos antigos tendia a ser guerreadora, o estado, organizado pelos princípios da liberdade dos modernos, está em paz com todas as nações pacíficas. O comércio inspira os homens a terem independência individual e a satisfazerem seus desejos e necessidades sem intervenção da autoridade. Dessa forma:

o comércio, ao contrário da guerra, não implica períodos de inatividade na vida do homem. O exercício contínuo dos direitos políticos, a discussão diária dos assuntos do Estado, as dissensões, os conciliábulos, todo o cortejo e o movimento das facções, agitações necessárias, rotina obrigada, se me atrevo a empregar esta expressão, na vida dos povos livres da Antiguidade, que enfraqueceram sem este recurso, embaixo do peso de uma falta de ação dolorosa, não ofereceria mais que incomodidades e fadigas às nações modernas, onde cada indivíduo, ocupado com seus negócios, com suas empresas, com os prazeres que obtém ou que espera obter, não quer ser distraído de tudo isso mais que momentaneamente e o menos possível (CONSTANT, 2009, p. 3).

Para Constant, as sociedades modernas não podem desfrutar da liberdade dos antigos, que significava participar ativa e continuamente do poder coletivo. Diferentemente, a liberdade moderna consiste no desfrute da independência privada. Hoje, em meio à multidão, o indivíduo dificilmente percebe a influência que exerce. O exercício dos direitos políticos só oferecem uma pequena parte das satisfações que encontravam os antigos. Pois:

A consequência de tudo isso é que nós devemos sentir-nos mais apegados que os antigos à nossa independência individual; pois os antigos, quando sacrificavam esta independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter mais; enquanto que nós, fazendo o mesmo sacrifício, daríamos mais para obter menos (CONSTANT, 2009, p. 4).

Defensor do liberalismo como paradigma da liberdade dos modernos, Benjamin Constant entende ser a liberdade individual a verdadeira liberdade

moderna e a liberdade política a sua garantia. Porém, pedir “aos povos de nossos dias que sacrifiquem, como os de antes, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro para apartar-lhes da primeira e, quando isso estiver feito, não demorará em arrancar-lhes a segunda” (CONSTANT, 2009, p. 6).

Por fim, após discorrer sobre as duas classes de liberdade, mostrando suas épocas, suas diferenças e importâncias, Constant encerra sua conferência reiterando a necessidade de, no mundo moderno, sabermos combinar as duas liberdades: a individual, responsável pela independência privada e pela satisfação de nossos interesses particulares; e a política, que garante a participação no poder social.

1.4.2 Isaiah Berlin

Isaiah Berlin⁹ (1909-1997) passou grande parte de sua vida refletindo sobre questões que envolvem os problemas humanos e políticos, questões de identidade, valores, igualdade e, sobretudo, liberdade. Em “*Dois Conceitos de Liberdade*”¹⁰, aproveitando a distinção feita anteriormente por Benjamin Constant entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, Berlin distinguiu a liberdade negativa da liberdade positiva. Para ele, dentre os mais de duzentos sentidos registrados na história, apenas dois possuem relevância para a política contemporânea, são eles: o sentido negativo, no qual os indivíduos não devem sofrer interferências de outrem; e o sentido positivo, que é a liberdade de agir, regulamentada pelo Estado em benefício da igualdade de todos. Num primeiro momento, analisando estas duas distinções, parece estarmos diante de duas maneiras de se dizer a mesma coisa, pois “fazer o que eu quero” (agir) só acontece se “eu não for impedido por alguém”. Mas, para o autor:

A liberdade que consiste em ser o seu próprio senhor e a liberdade que consiste em não ser impedido por outros homens de escolher como agir podem parecer, diante das circunstâncias, conceitos não tão distantes entre si do ponto de vista lógico – nada mais do que as formas negativa e positiva de dizer mais ou menos a mesma coisa. No entanto, as noções “positiva” e “negativa” de liberdade desenvolveram-se historicamente em direções

⁹ Filósofo letão, ensaísta e importante historiador de ideias do século XX.

¹⁰ Aula inaugural proferida na Universidade de Oxford em 31 de outubro de 1958, ocasião em que era professor da disciplina de Teoria Social e Política (BERLIN, 2002).

divergentes, nem sempre por passos logicamente respeitáveis, até entrarem por fim em conflito direto uma com a outra (BERLIN, 2002, p. 237).

Neste ensaio, considerado de suma importância para o pensamento liberal, Berlin inicia a análise dos conceitos a partir de duas questões. O sentido negativo implica em responder a pergunta: Qual é a área em que uma pessoa ou um grupo de pessoas é ou deve ter permissão de fazer ou ser o que é capaz, sem a interferência de outras pessoas? Até que ponto sou governado? (liberdade *de*). O sentido positivo responde à pergunta: O que ou quem é a fonte de controle capaz de fazer com que alguém execute ou seja uma coisa ao invés de outra? Por quem sou governado? (liberdade *para*). Percebe-se que são sentidos diferentes, embora as respostas possam coincidir de alguma forma e, em alguns pontos, possa ocorrer a sobreposição das esferas de ambas as liberdades (BERLIN, 2002).

O conceito negativo de liberdade está associado aos direitos civis e ao liberalismo, enquanto o conceito de liberdade positiva está associado à democracia, no caso dos direitos políticos; ao socialismo, no caso dos direitos sociais; e à cidadania plena, no caso dos direitos republicanos. O indivíduo tem a liberdade negativa de não sofrer restrições ou interferências em relação a seus desejos legítimos, e tem a liberdade positiva para participar do governo, partilhar a riqueza social, e garantir o exercício da cidadania. A liberdade negativa é caracterizada pela *ausência* de algo (interferência), enquanto a liberdade positiva se baseia na presença de algo (autodeterminação).

Essas liberdades (negativa e positiva) podem ser associadas com liberdade individual e autogoverno coletivo, liberalismo e democracia ou, ainda, inspirado em Constant, liberdade dos modernos e liberdade dos antigos, conforme a contextualização escolhida. Isso nos mostra que Berlin não inaugurou esse debate, mas entrou nele para tomar partido inequívoco em favor da forma negativa de liberdade, a liberdade individual e a única capaz de fazer jus ao seu verdadeiro nome. Para ele: “O sentimento fundamental da liberdade é a liberdade dos grilhões, do aprisionamento, da escravidão por outros. O resto é extensão desse sentido, ou então é metáfora” (BERLIN, 1981, p. 32). Berlin utilizou a expressão “liberdade negativa” para determinar aquele espaço mínimo de fronteiras, no qual o exercício da autonomia individual não pode ser restringido nem coagido por qualquer instituição social ou política. A liberdade negativa é ausência de coerção, ou seja, é ausência de barreiras que impeçam alguém de realizar algo. Neste conceito, cabem

todas aquelas liberdades que existem por si mesmas e que continuarão a existir desde que ninguém as tome de outro. A liberdade é negativa porque opera “negativamente”, ou seja, pela não-interferência alheia naquelas esferas protegidas da vida do indivíduo, dos grupos e das associações. Bastaria, portanto, que os potenciais violadores da liberdade não realizassem a intervenção para que a liberdade se efetivasse. Nas palavras do autor:

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

A liberdade negativa é, portanto, a liberdade de alguma coisa, ou liberdade contra alguma coisa: “nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável” (BERLIN, 1981, p.140). Essa fronteira consistiria no espaço em que o indivíduo pode atuar sem causar danos a outrem, isto é, sem interferir e sem invadir o espaço da liberdade alheia. A lei, universal e irrestrita, seria a garantidora dessa não-interferência, com um mínimo de coerção admissível. Berlin nos mostra, ainda, que essa forma de concepção da liberdade está muito mais interessada na área de controle da coerção, do que propriamente na sua origem. Assim:

A liberdade política neste sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. [...] A coerção implica a interferência deliberada de outros seres humanos na minha área de atuação. Só não temos liberdade política quando outros indivíduos nos impedem de alcançar uma meta (BERLIN, 2002, p. 229).

Já a liberdade positiva se caracteriza como autodomínio. Apresenta-se quando um indivíduo tem a possibilidade de guiar seu querer em prol de uma finalidade, de tomar decisões sem ser guiado pelo interesse dos outros. O sentido positivo se baseia no desejo do indivíduo ser seu próprio senhor. “Desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo” (BERLIN, 2002, p. 236-237). Ela está ligada, portanto, à autonomia, ao desejo de se autogovernar, de exercer o controle. Para Berlin, o sentido positivo da liberdade está relacionado ao reconhecimento de que é possível coagir os homens em nome de algum objetivo superior, como a justiça ou o bem-comum e

considera que tal premissa é característica de uma epistemologia racionalista (BERLIN, 1981). Eu desejo e necessito ser o instrumento da minha vontade, e não da dos outros. Desejo ser movido pela razão, por objetivos que são exclusivamente meus, e não por causas que venham de fora. “... é a minha razão que me distingue como ser humano do resto do mundo” (BERLIN, 2002, p. 237). Segue que:

Essa é a doutrina positiva da libertação pela razão. Suas formas socializadas, apesar de amplamente díspares e opostas uma à outra, encontram-se no âmago de muitos dos credos nacionalistas, comunistas, autoritários e totalitários de nossos dias. Ao longo de sua evolução, ela pode ter vagado bem longe de seus ancoradouros racionalistas. Ainda assim, é sobre essa liberdade que se discute nas democracias e ditaduras, e pela qual se luta em muitas partes da Terra hoje em dia (BERLIN, 2002, p. 248).

Para Berlin, assim como para Constant, esse ideal de liberdade positiva, como autogoverno, se transportado às sociedades modernas, constituiria um anacronismo. Para o autor, o mundo moderno é marcado “pela complexidade e pluralidade, portanto, entender a liberdade como uma ação que levaria a um amplo acordo ou consenso sobre a sociedade seria um engano” (ELIAS, 2008, p. 35). Por isso, as palavras de alerta de Berlin contra essa concepção de liberdade como autodomínio, pois as afirmações monistas e suas implicações coletivistas, que aderem a essa noção, podem converter a liberdade no seu oposto e chegar a uma ditadura totalitária:

A ligação entre democracia e liberdade individual é muito mais tênue do que parecia a muitos advogados de ambas. O desejo de ser governado por mim mesmo, ou pelo menos de participar do processo que controla minha vida, pode ser um desejo tão profundo quanto o de uma área livre para a ação e talvez historicamente mais antigo. [...] Tão diferente é na verdade, que acabou por gerar o grande confronto de ideologias que domina nosso mundo. Pois é isso, a concepção “positiva de liberdade, não a libertação de, mas a libertação para – levar uma forma prescrita de vida -, que os adeptos da noção “negativa” consideram, em certas ocasiões, nada mais do que um disfarce capcioso para uma tirania brutal (BERLIN, 2002, p. 236).

Berlin formula outras críticas à liberdade positiva, que vão além do anacronismo proposto por Constant. O ideal de liberdade não pode ser confundido com outros valores importantes para a humanidade como justiça, igualdade ou equidade. A liberdade é apenas um desses valores que são imprescindíveis para a existência humana, e esse ideal de liberdade, além de ferir a liberdade individual concebida de modo negativo, erroneamente leva “à expectativa de realização de um

único ideal supremo, que traria consigo a conciliação final dos conflitos entre os valores humanos” (SILVA, 2007, p. 202).

Dessa forma, fica clara a posição de Berlin no sentido de que a liberdade como não interferência é o único caminho possível para a dignidade individual, para o reconhecimento e para a construção da personalidade. O paternalismo, o arbítrio, o desrespeito à impessoalidade do direito e a caracterização da pessoa como meio constituem práticas inadmissíveis, pois roubam do indivíduo sua autonomia e identidade.

Enquanto os adeptos da liberdade no sentido negativo se preocupam em refrear a autoridade como tal, os simpatizantes da liberdade no sentido positivo querem a autoridade colocada em suas próprias mãos. “Não são duas interpretações diferentes de um único conceito, mas duas atitudes profundamente divergentes e irreconciliáveis para com os fins da vida” (BERLIN, 2002, p. 267).

1.5 Considerações

Neste capítulo “histórico” propôs-se, primeiramente, discutir o tema da liberdade no âmbito de duas tradições republicanas: a grega e a romana. A primeira, tendo como principal expoente Aristóteles, e a segunda, tendo como importantes representantes Cícero, Salustio e Lívio, culmina na Itália renascentista com Maquiavel e Guicciardini.

Na segunda e última parte do capítulo, discutiram-se as concepções de liberdade de Benjamin Constant – liberdade dos antigos e liberdade dos modernos – e Isaiah Berlin – liberdade positiva e liberdade negativa. Tais concepções são de suma importância para o desenvolvimento dos conceitos de liberdade de Arendt e de Pettit.

Esta exposição servirá de base para toda a pesquisa e de apoio para que, no próximo capítulo, se possam desenvolver as ideias republicanas de Hannah Arendt, sua definição de liberdade e suas considerações acerca do cidadão republicano.

2 A QUESTÃO DA LIBERDADE E DO CIDADÃO REPUBLICANO EM HANNAH ARENDT

2.1 Introdução

No presente capítulo, a proposta é investigar as questões referentes ao pensamento político, mais precisamente voltados à liberdade e ao cidadão, em Hannah Arendt (1906-1975), teórica política alemã destacada no século XX pela obstinação em pensar as perplexidades de sua época universalmente e pela busca incessante em compreender os traços sombrios dos tempos atuais, marcados pela crise da modernidade.

Far-se-á uma análise aprofundada sobre o conceito de liberdade política e de cidadão republicano, sujeito da liberdade, temas que demonstram suas ideias republicanas e enfatizam seu apreço pela *res publica*. Tais temas aparecem, sobretudo, nas obras: “*A Vida do Espírito*” (1992), “*Entre o Passado e o Futuro*” (2005), “*O que é Política?*” (2007), e “*A Condição Humana*” (2007), e se constituem como pressupostos relevantes e imprescindíveis para a compreensão de sua teoria política.

Na primeira parte do capítulo será proposta uma distinção entre a liberdade interior e a liberdade política, o que possibilitará o posterior desenvolvimento acerca da liberdade pública - considerada pela autora como o problema central no campo da política e, por conseguinte, a “verdadeira” liberdade - e do cidadão republicano. Tais questões serão consideradas aspectos relevantes para a caracterização do republicanismo arendtiano.

2.2 Liberdade interior versus liberdade política (filosofia x política)

A filosofia alemã foi o berço da formação acadêmica de Hannah Arendt. A notoriedade de sua intelectualidade e o ápice de seu pensamento ocorreram no campo da ciência e da teoria política. Embora várias reflexões acerca da *vita contemplativa* apareçam em seus escritos, sobretudo em “*A Vida do Espírito*”, foi a sua incessante busca pela análise e compreensão da *vita ativa*, ponto central do seu percurso intelectual, que comprova a força de seu pensamento político. Afirma ela: “o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo no ‘deserto’” (ARENDR, 1992, p. 7). O modo de vida contemplativo compreende o indivíduo em sua singularidade, enquanto que a vida ativa necessita que o indivíduo esteja na companhia de outros indivíduos.

Para entender a diferença entre os modos de vida contemplativa e ativa é necessário que se faça a seguinte distinção: filosofia-singularidade-liberdade interior *versus* política-pluralidade-liberdade pública. A partir dessa dualidade ocorre uma tensão entre filosofia e política. Enquanto que na filosofia o pensar ocorre no “diálogo do eu comigo mesmo”, fazendo com que o indivíduo utilize sua liberdade interior, na política, de forma singular, é imprescindível a pluralidade do agir em conjunto no exercício da liberdade pública e, portanto, política. Para Arendt: “É verdade que o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem” (ARENDR, 2007b, p. 58). Se um indivíduo tem condição de pensar por si próprio, ele só pode agir conjuntamente. Assim:

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres (ARENDR, 2005, p. 192)¹¹.

Para os gregos, a liberdade era fundamentalmente um conceito político, pois ela era considerada uma descrição do regime democrático e não possuía nenhuma referência com arbítrio e ações individuais. A liberdade relacionada à política não é

¹¹ Diferença entre liberdade interior e liberdade pública (política).

uma liberdade de escolha, não está ligada à vontade, e não arbitra nem decide entre duas coisas apresentadas como ocorre com a liberdade interior. A liberdade de escolha é fundamentalmente uma manifestação da vontade em que o homem se encontra em contato direto com suas faculdades interiores. Assim, a liberdade do homem é experimentada, em primeiro lugar, em sua relação consigo mesmo, com suas limitações e com sua vontade, como acontece com a filosofia. Para que isso ocorra, para que essa liberdade interior possa se manifestar, não há a necessidade de levar em consideração o mundo político, que somente aparece em um segundo momento, com a presença de outros indivíduos agindo conjuntamente em um espaço público.

As tensões existentes, no decorrer da História, entre filosofia e política são transportadas para os questionamentos acerca da liberdade interior e da liberdade política. No mundo interior, o homem pode fugir do mundo externo, público para refugiar-se no seio de suas aspirações. Por outro lado, no mundo público, o indivíduo, exercendo sua pluralidade entre os demais indivíduos, busca e exerce sua liberdade política. Dessa forma, “a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-querer”. (ARENDRT, 1992, p. 336). Tais questões, segundo a autora, possuem sua origem histórica na teologia e não na tradição do pensamento filosófico, o que, para ela, acaba gerando algumas dificuldades, pois ela afirma que:

quaisquer que sejam os méritos dos pressupostos pós-antigos sobre a localização de liberdade humana no “eu-querer”, claro está que no esquema do pensamento pré-cristão a liberdade localizava-se no “eu posso”, liberdade era um estado objetivo do corpo não um dado da consciência do espírito. Liberdade significava poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor nem por uma necessidade física que exigisse trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como saúde má ou paralisia de um dos membros. Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a auto-interpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleutheîn hopos ero*, ir conforme eu queria: e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o “eu-posso”, não o “eu-querer”, era o critério (ARENDRT, 1992, p. 201).

Ambas as liberdades, a interior e a política, ocorrem em esferas distintas da vida. A primeira ocorre na vida interior, a segunda no âmbito da esfera pública. Existe liberdade “apenas na vida pública, mas ela não se confunde com a liberdade

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

O campo da liberdade filosófica, que é o mesmo do pensamento, ocorre no diálogo do “eu comigo mesmo”, o que acaba gerando as profundas questões metafísicas e oferece espaço para a inserção da “minha” vontade no centro da razão prática. Nesse campo, o pensar, que embora seja uma atividade solitária, não se manifesta no estado da solidão. Isso significa que no ato de pensar “eu faço companhia a mim mesmo”. Segundo Lafer: “O estar só ocorre quando, numa situação de isolamento, nas palavras de Jaspers empregadas por Hannah Arendt, eu me falto a mim mesmo, isto é, quando não surge o “dois em um” do diálogo socrático” (LAFER, 2003, p. 82). Diferentemente, o campo político é aquele que permite o diálogo dos indivíduos no plural, que aparece no espaço público, destinado à palavra e à ação. A política, para Arendt, “diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças” (ARENDR, 2008, p. 145). Esse espaço destinado à associação de todos, únicos devido às suas singularidades, permite a existência da liberdade pública. Para Arendt, eu tenho consciência da presença ou ausência dessa liberdade quando interajo com os outros indivíduos e não quando me recolho no diálogo comigo mesmo. Assim, essa liberdade interior, para ela, é derivativa, pois pressupõe uma retração forçada de um mundo público onde a liberdade foi negada (LAFER, 2003).

Arendt remete a distinção entre liberdade política e liberdade filosófica à Montesquieu. Na sua obra “*Do Espírito das Leis*” (2005), em um capítulo intitulado “Da Liberdade do Cidadão”, Montesquieu diferencia a ambas utilizando a liberdade filosófica como pano de fundo para demarcar a liberdade política com maior clareza. Afirma ele: “A liberdade filosófica consiste no exercício de sua vontade, ou, pelo menos (se é preciso falar em todos os sistemas), na opinião que se tem do exercício da vontade. A liberdade política consiste na segurança, ou, pelo menos, na opinião que se tem de sua segurança” (MONTESQUIEU, 2005, p. 233-234). Essa “segurança” refere-se a uma tranquilidade de espírito assegurada pelo governo em que nenhum cidadão possa ter medo de outro. Para Montesquieu, essa é a liberdade política, uma liberdade como sinônimo de “poder”, no sentido do “eu

posso”, que permite condições ao cidadão de movimentar-se sem ser impedido por nada nem por ninguém. Essa concepção elementar de liberdade foi originária da Antiguidade pré-cristã, à qual lhe forneceu inspiração, e partidária dos fundadores da República norte americana (ARENDDT, 1992).

A manifestação da liberdade, para Arendt, acontece quando ocorre coincidência entre o *querer* da liberdade filosófica (interior) e o *poder* da liberdade política. Para ela, a liberdade política é a que realmente deve ser considerada, na medida em que a filosófica abarca um eterno conflito entre o *querer* e o *não-querer* da vontade, fazendo com que a faculdade volitiva se paralise. Segundo a autora:

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos (ARENDDT, 1992, p. 335).

Nessa passagem da obra “*A Vida do Espírito*” percebe-se que há a existência de um espaço de liberdade para a ação, no qual todos os cidadãos estão habilitados, de acordo com a forma de governo existente, a agir. O governo tirânico, em que uma vontade arbitrária se impõe a todos, seria o único capaz de tolher essa liberdade de ação.

Por ser uma qualidade do “eu-posso”, a liberdade política só pode ser usufruída pelo cidadão em uma comunidade onde todos vivam e ajam juntos, regulados por leis, hábitos ou costumes. A ação, característica do “nós plural”, opõe-se à atividade solitária do pensamento, característica do “eu mais eu mesmo”.

A pluralidade humana constitui-se de várias comunidades, cada qual com inúmeros indivíduos. Na medida em que fazem parte dessa comunidade, os indivíduos se tornam cidadãos e passam a ter a capacidade para agir, e assim exercer sua liberdade política. A ação política, para Arendt, é como um “segundo nascimento”; se com o nascimento físico passa a ter condições de vir ao mundo que precede a sua chegada, com a atuação política a pessoa aparece no mundo podendo deixar nele sua marca que é dada por sua ação.

Quando o indivíduo se depara com as questões da política, aquelas que envolvem uma pluralidade de outros indivíduos tomando decisões em um espaço que é comum a todos, o problema da liberdade torna-se essencial. Entende Lafer:

“Política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém só se articulam quando existe mundo público” (LAFER, 2003, p. 63). No âmbito da Política, a liberdade sempre foi conhecida como um fato da vida cotidiana, pois a ação, inerente à política, não pode sequer ser concebida sem que se admita a existência da liberdade. Nessa perspectiva, “é sobre essa liberdade política que recai a ênfase arendtiana; e será precisamente a liberdade política que deve ser preservada, afinal ela é a base para a ação humana” (SCHIO, 2006, p. 142).

2.3 A liberdade política

Um dos principais temas do pensamento arendtiano é o da liberdade. Ele avança ao longo de todos os seus textos, e é a matéria prima das suas análises acerca da condição política dos homens. Arendt destinou grande parte de seu estudo ao conhecimento da melhor maneira de alcançar essa liberdade, concebida por ela como forma de ação que ocorre na pluralidade do espaço público da palavra e da ação, como resultado da singularidade original de cada ser humano. Cada ser jamais será idêntico a ninguém que viveu, vive ou viverá. Todos são, na perspectiva de Arendt, únicos e singulares. A *vita activa*, que designa as “três atividades humanas: labor, trabalho e ação” (ARENDDT, 2007a, p. 15), e que propicia a aparição e o exercício da liberdade pública, não surge, segundo ela, no âmbito da manutenção dos processos vitais e das necessidades pessoais, como ocorre no labor, nem no âmbito da fabricação dos objetos duráveis e do artifício humano do trabalho, muito menos no diálogo do “eu comigo mesmo” característico da liberdade interior, como ocorre na filosofia. A *vita activa* torna-se perceptível quando surge o diálogo entre os cidadãos no espaço político destinado ao discurso e à ação, ocasionando o surgimento da liberdade pública. A ação, segundo Correia, “é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem a mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade” (CORREIA, 2007, p. 42). A ação política é a mais distinta atividade humana, e é a única capaz de proporcionar a verdadeira liberdade.

Com a intenção de demonstrar seu apreço pela *res publica*, Arendt retoma a tradição grega para buscar subsídios que esclareçam e comprovem suas ideias

republicanas acerca da liberdade política. Ela identificou, estudou e fez referência ao que ela própria chamou de “velha tradição da república”, aquela que remonta a Aristóteles e encontra seu primeiro fulgor na República romana, ou seja:

Pois a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais (ARENDR, 2007a, p. 66).

Segundo Arendt, a comunidade grega descobriu, pela primeira vez, a essência da esfera do político e em nenhuma outra época “os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito” (ARENDR, 2005, p. 201). De acordo com a visão republicana, o homem adquire na *polis* uma nova e completa identidade que pode ser entendida como uma identidade verdadeiramente política. O sistema republicano da *polis* grega, na concepção arendtiana, era o sistema por excelência que permite a ação política, embora ela reconheça que em tal época a escravidão estava presente, e apenas os que eram considerados cidadãos poderiam participar. Conforme Bignotto, “[Arendt] nunca negou sua admiração pelos antigos, mas isso não tinha nada a ver com a maneira como pensava nosso tempo e a tarefa que ela escolheu para si; o retorno à tradição do pensamento político e o elogio da dignidade da política como liberdade” (BIGNOTTO, 2008, p. 10).

Embora o pensamento político arendtiano possua raízes na tradição grega, Arendt, em nenhum momento, defende um ressurgimento puro e simples da sociedade grega ou da filosofia antiga, nem a trata com “saudosismo”. Segundo Duarte:

Sua ênfase na capacidade humana para estabelecer novos começos em uma história não-apocalíptica, que permanece sempre aberta, não constitui mera declaração de fé, mas volta-se para o exame de tais momentos históricos a fim de constituir o que poderia ser chamado como uma “outra” tradição política (DUARTE, 2000, p. 320).

O que ela retoma da Antiguidade Clássica, contrapondo-se à Modernidade, é a separação entre as duas esferas da vida humana: a privada, que se destina à satisfação das necessidades e da segurança material e a pública, que é onde o cidadão, junto com seus iguais, pode agir e exercer sua liberdade em busca de uma política autêntica, mais justa e igualitária. Ela aproveita a clareza e a definição de

tais termos e categorias políticas para empregá-los ao seu tempo. Segundo ela, “no mundo moderno as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida”. (ARENDDT, 2007a, p. 42-43) Percebe-se que na Modernidade essa fronteira entre o público e o privado desapareceu, dando lugar ao que ela denomina de esfera do “social”. Tal processo, por conseguinte, ocasiona a destruição da pluralidade humana e da reflexão individual, característica, no século XX, da sociedade de massas. Essa sociedade, comum na Modernidade, e que, de acordo com Arendt, constitui um dos aspectos negativos dessa época, leva à:

destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições das sociedades de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva (ARENDDT, 2007a, p. 67-68).

A liberdade, em sua essência política, é originariamente uma categoria do mundo público, e não pode ser compreendida como um fenômeno volitivo nem como um problema filosófico. Conforme aponta Arendt: “Para as questões da Política, o problema da liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode se dar ao luxo de permanecer alheada ao fato de que esse problema conduziu ao ‘obscuro bosque onde a Filosofia se extraviou’ (ARENDDT, 2005, p. 191). A liberdade aparece na medida em que exista um espaço público destinado à interação entre os homens. Esse espaço é o lugar da visibilidade dos atos e das palavras, é onde todas as ações e palavras da comunidade são julgadas, pois “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (ARENDDT, 2005, p. 195). O espaço público, quando existe e não está ‘adormecido’, é capaz de inspirar a conduta humana, fazendo com que cada ser tenha a possibilidade de mostrar, para o pior e para o melhor, quem é e do que é capaz (LAFER in ARENDDT, 2007a).

Para melhor demonstrar a existência desse vínculo histórico entre liberdade e política, Hannah Arendt regressa até a Antiguidade com o pensamento de Platão e Aristóteles, e mostra a articulação desse vínculo:

A pergunta sobre o sentido da política e a desconfiança em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política. Elas remontam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides e nasceram de experiências muito reais de filósofos com a *polis*: significa como a forma de organização do convívio humano, que determinou, de forma tão exemplar e decisiva, aquilo que entendemos hoje por política que até mesmo nossa palavra para isso, em todos os idiomas europeus, deriva daí (ARENDDT, 2007b, p. 45).

Mesmo tendo passado por inúmeras transformações teóricas ao longo da história, a ideia de liberdade ainda se refere ao conceito do político em geral. A tradição do pensamento sofreu forte influência do conceito de uma liberdade interior e apolítica, e hoje nada saberia-se da liberdade interior se não tivéssemos “antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível” (ARENDDT, 2005, p.194).

A liberdade pública é uma atividade exercida pelos indivíduos por meio de seus convívios. Ela é um fenômeno da vida pública e aparece aos homens, e só possui existência quando manifestada externamente. Para Arendt, a liberdade é a condição indispensável para que ocorra a ação, e isso decorre do fato de os homens se relacionarem com os outros homens. Ela é o motivo pelo qual os homens convivem organizados politicamente. Na falta desta liberdade, a vida política careceria de significado. “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDDT, 2005, p. 192). Neste contexto, a liberdade, a ação política e a esfera pública estão correlacionadas entre si. O espaço público é o local no qual ocorre o discurso e a ação. Para confirmar essa ideia acerca do público em Arendt, busca-se inspiração na seguinte passagem do texto de Boesche¹², que afirma:

Arendt, a quem Reinhardt chama “essa grande teórica do espaço político do século” (p. 143) (...) Liberdade e política ocorrem para Arendt no espaço público, mais famosamente na *polis* Grega. “Quando existem pessoas agindo em público existe política; e uma vez que o público arendtiano pode fazer surgir a ação por si mesma”, política pode ser “perseguida em qualquer parte” (p. 144) (BOESCHE, 1998, p. 860).

¹² Roger Boesche no texto “Thinking about Freedom” (1998) faz um exame da obra “The Art of Being Free: Taking Liberties with Tocqueville, Marx and Arendt” de Mark Reinhardt (1997).

Seguindo essa linha de pensamento, percebe-se que o principal interesse de Arendt é para com a *res publica*. Essa preocupação demonstra a sua tradição republicana de pensamento e a importância da liberdade pública, originária dos gregos e concebida positivamente como participação democrática em um espaço que só pode ser produzido por muitos, e não uma liberdade privada e moderna de não interferência.

Com base na distinção mencionada por Isaiah Berlin (2002) entre liberdade positiva e negativa, pode-se dizer que a noção apresentada por Arendt se assemelha com a noção de liberdade positiva de Berlin. Enquanto a liberdade negativa se aproxima da liberação, ou seja, da falta de impedimentos e limitações para a ação individual, a liberdade positiva deriva do desejo de cada indivíduo ser “dono de si mesmo”, seja na vida social, seja na vida política. A liberdade positiva se baseia na liberdade de participar nas instituições e define, por conseguinte, um conjunto de capacidades ou possibilidades de ação nas quais os indivíduos são livres quando possuem condições de alcançar determinados fins. Seguindo os passos da liberdade positiva podemos afirmar como Bignotto:

Nesse sentido Hannah Arendt deve ser vista como uma teórica do republicanismo contemporâneo e como uma herdeira de sua tradição. De outro lado, sua posição em favor da liberdade não pode ser confundida com o elogio que os pensadores liberais clássicos fazem da liberdade uma vez que retém dela apenas seu aspecto negativo de não interferência dos direitos individuais, deixando de lado, ou criticando abertamente, a ação enquanto criação de novos mundos, pelo risco que isso traz para as sociedades que encontraram um assento jurídico estável para regular os diversos conflitos sociais” (BIGNOTTO, 2003, p. 121-22).

Essa liberdade positiva, concebida no sentido antigo, é capaz de garantir que o cidadão participe do Estado. Só é considerado livre aquele que participa politicamente, e assim o é porque o Estado garante e permite essa liberdade. Dessa liberdade no sentido antigo decorre a extensão da *isegoria*, que é o igual direito de falar e de se expressar concernente a todos os cidadãos, deliberando e integrando o espaço público da palavra e da ação. Nas palavras de Lafer essa liberdade:

se traduz na possibilidade da liberdade de expressão do indivíduo, que toma sobre si a responsabilidade pública do seu próprio destino e que reconhece, ao mesmo tempo, a situação-limite que provém da condição humana no seu interrelacionamento plural com os outros (LAFER, 1980, p. 16).

Embora Arendt nunca tenha se manifestado expressamente acerca da liberdade positiva ou negativa, a postura que aparece em seus textos pode levar a crer que sua concepção se apoia numa noção positiva de liberdade, uma liberdade da *res publica*. Essa dedução decorre da afirmação que ela faz na seguinte passagem da obra “*O que é Política*”, por exemplo:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não ser dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (ARENDR, 2007b, p. 48).

Para ela, a política não se reduz à luta pelo poder, como é comum na sociedade atual, pois é considerada a fonte de toda a liberdade. A liberdade da coisa pública, conforme Arendt, necessita de um sistema que garanta os direitos dos indivíduos e lhes permita o desenvolvimento de suas concepções particulares de vida. Para isso, torna-se importante a existência de uma liberdade pública que surge em uma relação conjunta entre os cidadãos em torno de um projeto de convívio comum na esfera pública. Essa liberdade é positiva e se constitui como uma efetividade de participação em um mundo comum a todos. Ela se relaciona diretamente com a capacidade que o ser humano possui de criar algo novo na coletividade. Assim, essa liberdade torna-se inseparável da natalidade, da capacidade do homem de trazer outros ao mundo, através do nascimento, para inovar e começar algo imprevisível de acordo com sua singularidade. No pensamento arendtiano, o homem é um ser singular, e cada nascimento é percebido como uma novidade no mundo a que pertence. Pois, “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” (ARENDR, 2007b, p. 43-44).

Conforme Canovan, essa liberdade positiva não deve ser entendida como subordinação a uma vontade geral (como acontece em Rousseau), pois essa ideia de subordinação causaria um “atentado” à existência da pluralidade humana como condição básica do público e do político na concepção de Arendt (CANOVAN, 1992). A pluralidade é a condição humana que permite não somente a ação, mas a

existência da vida política. A liberdade positiva deve cuidar de promover a pluralidade humana fornecendo condições que permitam aos indivíduos se expressarem das mais diversas maneiras, sendo que essa pluralidade deve ser parte essencial e produto dessa expressão contínua dos homens. Tal expressão ocorre por meio da participação no cenário político daqueles que assumem seu lugar no mundo e se responsabilizam por ele, por palavras e ações. Esses indivíduos, segundo Arendt, são responsáveis pela verdadeira política, e são denominados cidadãos.

2.4 O cidadão republicano

No presente contexto pode-se averiguar que, no debate atual da filosofia e da teoria política, o republicanismo representa a afirmação de uma atitude ética na política, uma vontade de defesa do interesse público frente ao domínio dos interesses econômicos. Significa essencialmente situar a perfeição humana na aquisição das virtudes políticas e das virtudes próprias do homem enquanto cidadão. A necessidade de fortalecer o Estado de direito frente ao desinteresse em relação aos direitos mais elementares dos cidadãos; a defesa da esfera institucional e do contrapeso de poderes frente à usurpação do espaço público da república; e das novas formas de despotismo de facções tomam conta do mundo da política.

Porém, por outro lado, o apelo ao republicanismo retoma a reflexão sobre as condições de formação de uma sociedade civil cívica, na qual a liberdade aparece como procedente da lei e como consequência e fruto desta. Em tal conjuntura, é retomado o domínio do interesse geral frente aos interesses particulares, e ocorre o retorno de um sujeito democrático participativo, o cidadão. Seguindo essa idéia, o republicanismo torna possível “a passagem da escravidão à cidadania, da condição de servo à condição de cidadão livre” (PRADOS, 2003, p. 92).

A república moderna faz parte de uma tradição que remete à *polis* grega, à *res publica* romana, e à experiência das repúblicas do Renascimento italiano. Diferentemente do mundo clássico, no qual a comunidade política é anterior na ordem ontológica em relação ao cidadão, a modernidade antepõe o indivíduo como fonte autônoma do poder. Essa fonte do poder político no indivíduo será relevante

para as duas perspectivas que são rivais na política moderna, a republicana e a liberal. Se para a primeira, concepção na qual Arendt se insere, os cidadãos são caracterizados por sua participação na formação da vontade coletiva; para a segunda, os cidadãos representam uma esfera autônoma de ação privada, cujos direitos e liberdades devem ser garantidos frente a qualquer forma de exercício do poder. Tais bases filosóficas são a garantia do funcionamento de um regime de liberdade política e da formação do Estado de direito.

Conforme já foi mencionado nas seções anteriores, a ideia arendtiana de cidadão, assim como a de liberdade e política, decorre da noção que os gregos tinham sobre a palavra. Ser cidadão, no sentido grego, é ser capaz de ocupar magistraturas, ou seja, o termo refere-se à classe que detém a hegemonia na ocupação das magistraturas soberanas, considerando-se sempre que todo cidadão deve participar do governo (ARISTÓTELES, 2004). Ser cidadão é ser livre. A liberdade antiga é a liberdade do cidadão e não a do homem na condição de ser humano. Ela só é capaz de aparecer nas comunidades políticas que são responsáveis pela interação da pluralidade. Daí surge uma relação intrínseca entre política, liberdade antiga e cidadania, que nas palavras de Lafer, “criam um espaço público ensejador pela liberdade de participação na coisa pública, no diálogo no plural, que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora” (LAFER, 1980, p. 17).

Segundo Arendt, a *polis* era o lugar do agir e falar em conjunto, ela era “o espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir como coisas vivas ou inanimadas” (ARENDRT, 2007a, p. 211). Isso significa que os indivíduos devem participar da cena política passando a fazer parte da *polis*. A partir daí, eles se inserem como cidadãos e não mais como homens. Eles começam a assumir um lugar no mundo e a se responsabilizar por ele. Conforme Schio, aquele que não se insere na vida política não é um cidadão e “fica mais aberto à prática do mal” (SCHIO, 2006, p. 190). Para Arendt todo o indivíduo que não presta atenção às questões políticas ou faz da política um negócio privado, com o simples intuito de resolver seus problemas individuais, não é um cidadão, e está mais propenso a praticar o mal político que é “banal”.

O cidadão republicano arendtiano é aquele que tem coragem¹³ de se manifestar diante do mundo político, ou seja, ele é capaz de deixar seu mundo privado de lado em prol da política. Significa que ele possui a capacidade política para exercer a liberdade mundana, praticar algo novo e agir de tal forma que o mundo se transforme em um lugar humanizado (SCHIO, 2006). Conforme Prados:

O conceito republicano de liberdade, como transcendência prática da individualidade humana por meio da cidadania, é o que se encontra presente em Hannah Arendt, em sua conhecida reivindicação da *ação*, enquanto realização própria do cidadão, frente ao *labor*, tarefa própria do homem como ser biológico, e ao *trabalho*, atividade característica do homem como *homo faber*. Para esta pensadora republicana, a autêntica condição humana é a condição cidadã do homem, pois a *polis* é o âmbito da memória coletiva, da liberdade e da ação, de tudo aquilo que é inacessível, para o homem como indivíduo, e que representa a superação da futilidade de uma existência meramente individual (PRADOS, 2003, p. 96).

O homem só exerce por completo sua humanidade, e assim se torna cidadão, quando age em um espaço político, e não quando reproduz sua existência biológica, através de suas necessidades pessoais, como ocorre no labor. O indivíduo, na qualidade de cidadão, age na esfera pública exercendo sua singularidade e participando da pluralidade do mundo em que vive com a possibilidade de inovar e criar novas realidades, pois essa é a tarefa dos que vêm ao mundo através do segundo nascimento que é a natalidade, o nascer para a vida política, “fundando mundos que não existiam ainda, senão como possibilidades de nossa natureza” (BIGNOTTO, 2003, p. 119). O cidadão se insere no mundo por palavras e atos e, nas palavras de Arendt:

esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDR, 2007a, p. 189-190).

O cidadão aprecia as questões de interesse comuns a todos e deixa de lado suas preocupações individuais. Daí a importância que concomitantemente a educação teve para os pensadores republicanos, a fim de que o cidadão fosse

¹³ A coragem torna-se, em Arendt, uma “capacidade política” (SCHIO, 2006, p. 195).

virtuoso e capaz de sacrificar seu interesse particular ao bem comum. A passividade política é substituída pela atividade, e o conformismo é trocado pela percepção de que, a partir da ação conjunta, os indivíduos, agora cidadãos, podem mudar a coletividade. De acordo com o que afirma Schio eles se interessam pelo mundo em que vivem, pois:

O cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelos seus assuntos. É alguém que vive na realidade, na pluralidade. Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica, não se retirando do mundo e do tempo, e não fazendo do mundo uma *fachada*, atrás da qual se esconder (SCHIO, 2006, p. 194).

Assim, para a existência da verdadeira liberdade republicana, que para Arendt é a liberdade política concebida positivamente, torna-se imprescindível a existência de cidadãos. Somente eles podem ser os sujeitos de uma verdadeira república.

Trazendo essas questões para a atualidade, percebe-se que o republicanismo engloba hoje os elementos filosóficos que embasam a autonomia do sujeito, sua capacidade de juízo e de ação política, e mostra a primazia da dimensão dos indivíduos e seus vínculos com os direitos civis, políticos e sociais. A criação de novos espaços humanos faz com que os cidadãos possam, através de suas capacidades, tornarem-se livres, porém, é imprescindível que haja a participação desses atores políticos. Como escreveu Bignotto:

No campo republicano tendemos a considerar que, embora o jogo democrático possa continuar sem a participação efetiva de uma boa parte dos atores por algum tempo, essa forma de proceder coloca em risco a própria existência de uma sociedade baseada na liberdade (BIGNOTTO, 2004, p. 38).

Focalizando-se que os debates referentes ao espaço público e a participação dos cidadãos nos negócios políticos vêm crescendo na sociedade, pode-se afirmar que a esfera pública, na perspectiva da ação, é uma referência importante para o estudo do republicanismo. Assim sendo, a noção de Estado participativo requer que os cidadãos, organizados em sociedade civil, participem da definição de novas políticas e instituições para o exercício da responsabilidade social e da liberdade política. O sistema republicano é um sistema de governo que conta com cidadãos engajados, que participam do governo juntamente com os políticos e os demais servidores públicos. Tais cidadãos tornam-se os personagens centrais desse sistema, e a política torna-se o padrão de sociabilidade das relações humanas.

2.5 O republicanismo em Arendt

A filosofia arendtiana faz parte da tradição republicana. A verdadeira república, para Arendt, é aquela que se baseia em uma boa organização, amparada pela voz do povo, ou seja, aquela que concede aos seus cidadãos um maior espaço para agir. Quer dizer: “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada” (ARENDR, 1988, p. 175). O pensamento republicano arendtiano reitera a necessidade de renovação e de preservação de um sistema de governo que permita a participação ativa e estável dos cidadãos nos negócios políticos em condição de igualdade. Segundo Canovan, o republicanismo arendtiano possui suas bases na Grécia antiga e república significa “uma organização política da comunidade livre, ou seja, uma comunidade onde a coisa pública é posse dos próprios cidadãos” (CANOVAN, 1992, p. 203). Para Arendt, a participação é entendida como uma atividade que possui valor intrínseco, ou seja, ela se constitui como a condição da sociabilidade do homem e a igualdade democrática só é possível com a participação de todos (ELIAS, 2008).

Arendt critica o governo representativo, pois considera que representação e ação são temas incompatíveis. Ela considera que a crise atual do sistema democrático se deve ao fato da perda das instituições que possibilitam a participação direta dos cidadãos. Como solução ela propõem um sistema de governo deliberativo, através de conselhos regionais que permitam aos indivíduos participar diretamente da tomada de decisões sobre assuntos que os afetam diretamente (DRUCKER, 2004). Seguindo essa lógica, o republicanismo arendtiano convoca esses cidadãos a se responsabilizarem pela sua “república”, visando uma forma de vida cujo fim não seja o interesse pessoal e as vantagens materiais, mas as virtudes derivadas da honra, da glória e da igualdade. Assim sendo:

a República parece oferecer a combinação ideal de estabilidade institucional e abertura para a participação e para a inovação. Ela é a forma moderna de geração do poder e de manutenção do espaço público através das promessas recíprocas, e desse modo talvez devêssemos definir o pensamento arendtiano como uma espécie de republicanismo (DRUCKER, 2004, p. 10).

O “Republicanism” significa uma teoria da liberdade e pode ser definido como um regime político legalmente constituído e fundado sobre princípios racionais. Como conjunto de princípios, de ideias e de práticas, ele possui sua origem no movimento Iluminista que concebe o direito natural e a teoria do contrato como fonte da soberania e base da legitimidade. O republicanism enfatiza os deveres e a participação política dos cidadãos, e se baseia nas virtudes cívicas exigidas dos cidadãos. Pensar o republicanism neo-grego de Arendt, como parte ativa da tradição republicana, requer o reconhecimento de algumas singularidades que o distinguem dos demais republicanismos, e geram algumas preocupações dentro da própria tradição republicana, como também em relação ao liberalismo. Arendt considera-se antiliberal. Desde o surgimento das cidades livres italianas, da Idade Média e do Renascimento, a tradição republicana considera-se afastada da hegemonia obtida pelo pensamento liberal. Pelas palavras de Prados:

Existe, em geral, um acordo em apresentar a tradição republicana como um modo de pensar o político como sendo oposto ao liberalismo, como uma tradição que representa uma alternativa teórico-prática à tradição liberal. Por conseguinte, a caracterização do republicanism costuma ser entendida como uma contraposição ao modelo liberal (PRADOS, 2003, p. 84).

Tal fato, no entanto, não impede que um mesmo autor seja considerado, ao mesmo tempo, republicano e liberal.¹⁴ Isso não ocorre com Hannah Arendt. Embora ela reconheça que o liberalismo moderno foi responsável por algumas conquistas como os direitos dos indivíduos, as instituições democráticas, entre outros, o que a preocupa é o fato desse liberalismo não conseguir fazer uma frente crítica ao processo de transformação técnica e econômica que a modernidade levou adiante. Tais transformações dizem respeito às modernizações que mudaram o mundo material e modificaram a compreensão social e política. A Modernidade é responsável pelo desaparecimento da esfera pública e, por conseguinte, da ação política. Para Arendt:

Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rica e variada pode ser a esfera do oculto nas condições da intimidade; mas é impressionante que, desde os primórdios da história até o nosso tempo, o que precisou ser escondido na privacidade tenha sido sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que é ligado à

¹⁴ Um exemplo de autor considerado, ao mesmo tempo, republicano e liberal é Philip Pettit. (PRADOS, 2003).

necessidade do próprio processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie (ARENDR, 2007a, p. 82).

Nessa perspectiva, Arendt fez uma análise crítica da Modernidade por essa ter promovido uma inversão de valores, ou seja, a esfera privada da satisfação das necessidades da vida ganhou importância pública fazendo com que a política passasse a constituir uma atividade da esfera administrativa que é delegada ao Estado. Segundo ela, um dos grandes desafios da humanidade é dignificar novamente a política, o que só poderá acontecer com a participação de todos nos assuntos públicos. Em tal processo de conceder dignidade ao político, os indivíduos que se propõem a assumir a responsabilidade de construir seu próprio futuro junto com seus iguais estão exercendo sua liberdade política. Deste modo, Arendt busca elementos na tradição republicana para obstar os desafios das transformações técnico-científicas, para resgatar a dignidade da política e tentar evitar a pior das consequências políticas possíveis, ou seja, o totalitarismo:

O horror que se propaga a todas as considerações políticas–morais e a imediata indignação reagente política e moral tinham em comum a compreensão do que a guerra total significava, de fato, e o reconhecimento de que a condução da guerra total era um fato consumado não apenas para os países de governo totalitário e os conflitos por eles causados, mas sim para o mundo todo (ARENDR, 2007b, p. 92).

O totalitarismo consistia na submissão das esferas da vida às ordens políticas de um Estado totalitário, no qual reinava a falta de comunicação entre os cidadãos e a existência de interesses de um único grupo político. Nele se rompe a liberdade humana e o caminho humano para responder pela própria identidade. Segundo Arendt, o totalitarismo acarreta o fim da vida verdadeiramente humana, e, por consequência, o desaparecimento do espaço público. Em tal situação, a liberdade só existia como forma insistente de um governo ilusório e só se garantia por meios não políticos caracterizados pelos instrumentos da violência. Conforme Bignotto:

A partir da caracterização sumária que acabamos de fazer dos regimes totalitários, fica claro que nenhum espaço de vida civilizada permanece inalterado em seu interior. O homem é degradado a tal ponto que seus vínculos com sua comunidade e com a tradição de sua cultura são tragados por uma lógica infernal, que não possibilita mais a experiência normal da ação balizada pela vontade e pela lei e inserida no contexto de uma história que é reconhecida como lugar de aparecimento da razão (BIGNOTTO, 2003, p. 114).

Opondo-se a esse regime totalitário, que desmoraliza e destrói a sociedade, a liberdade política, garantidora da igualdade dos cidadãos perante as leis, nasce da participação coletiva da comunidade nas decisões políticas e aparece como o principal obstáculo ao descaso pelos interesses da vida pública, que é característico dos governos totalitários. A partir da experiência do totalitarismo, Arendt resgata a tradição política republicana e, frente ao perigo da cultura totalitária, ela recorre ao republicanismo. Dessa forma, nos afirma Prados: “Temos que acrescentar que o pensamento de Hannah Arendt é reconhecido como um claro precedente da proposta de recuperar para o pensamento político a inspiração republicana”. (PRADOS, 2003, p. 83) O republicanismo arendtiano nada mais é do que uma via alternativa para que se possa pensar a comunidade política quando o espaço coletivo e a pluralidade humana estão ameaçados. Ele busca revitalizar o que é público como espaço para os cidadãos agirem em concerto e em igualdade de relações, criando o novo, através de palavras e atos e exercendo suas liberdades políticas. Sem a comunicação e sem o diálogo não existe nada que se possa denominar de humano, e a humanidade como um todo ficaria sem sentido.

Após refletir sobre estas questões políticas, percebe-se o quão atual se torna o pensamento arendtiano, pois a existência de um espaço coletivo, no qual as pessoas possam, através do exercício de uma liberdade pública, garantir sua pluralidade e espontaneidade, torna-se imprescindível para a construção de uma cidadania capaz de conceder vida a uma verdadeira política. Esse espaço coletivo, denominado de esfera pública, é o lugar de encontro da pluralidade das falas e do agir humano e se torna condição para a formação de opiniões e para a interrelação dos atos humanos. Pois:

Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posterioridade nas sequências das gerações (ARENDR, 2007b, p. 54).

Tal espaço, necessário para a existência da liberdade política, impede a homogeneidade e a massificação da coletividade e garante a possibilidade da realidade dialógica. Nele acontece a política e ocorre a conexão entre o

desenvolvimento da capacidade de articulação de um pensamento próprio e a constituição do indivíduo como pessoa moral e política.

A trajetória de Arendt, sua capacidade crítica e seu domínio intelectual confirmam a importância do seu legado. Ela ensinou que a compreensão implica em um se deixar impactar e comover com a vida, com o novo, e isso exige estar disposto a olhar o mundo com “olhos limpos” para reconhecer e entender onde cada um está inserido, assim como perceber as rupturas com a tradição que a modernidade trouxe, o que faz do pensamento e da reflexão uma necessidade inextinguível para se manter uma relação lúcida com a política. “Esta é a sua lição: uma lição de criatividade intelectual e coragem política, das mais oportunas na presente conjuntura brasileira” (LAFER in ARENDT, 2007a, p. 352).

Recorrer à tradição republicana como forma de renovação e de transformação de um sistema de governo que permita a participação e o agir conjunto dos cidadãos nos negócios políticos em condição de igualdade, preservando a liberdade pública, é uma das metas da filosofia política de Hannah Arendt. Essa liberdade é a forma que se tem para fazer algo novo no mundo e para tal se faz necessário a permanência de um espaço que não existe antes da ação, mas que inicia com ela e com sua ausência se extingue. Demonstrou-se o apreço dessa pensadora pela *res publica* como forma de estímulo ao exercício da liberdade política positiva e para a existência de uma política justa, plural e igualitária.

2.6 Considerações

Neste capítulo, desenvolveram-se alguns aspectos da teoria política de Hannah Arendt. Na primeira parte, foi feita uma distinção entre os dois tipos de liberdade que estão presentes nos escritos da autora e que são essenciais para a realização desta Dissertação. Uma é a liberdade filosófica, que faz parte da *vita contemplativa*; a outra é a liberdade pública, que integra a *vita ativa*, que incorpora sentido à política e é avaliada por ela como sendo a verdadeira liberdade.

Na segunda parte, trabalhou-se o tema da liberdade política que é concebida positivamente como a participação dos cidadãos em um espaço destinado à

pluralidade e ao exercício da ação e do discurso, e que é denominado por ela de esfera pública.

Na terceira parte, analisou-se a questão do cidadão republicano, aquele que deixa seus interesses privados para poder participar dos assuntos políticos da coletividade, e que é considerado, por conseguinte, sujeito da liberdade política.

Na quarta e última parte do capítulo, fez-se uma exposição das ideias que caracterizam o republicanismo arendtiano, aquele que busca inspiração na tradição grega e que utiliza a liberdade pública concebida no sentido positivo, como essência de uma política justa e verdadeira.

No próximo capítulo, serão desenvolvidas as ideias que caracterizam o neo-republicanismo de Philip Pettit, sua noção de liberdade e de cidadão republicano.

3 A LIBERDADE POLÍTICA E O CIDADÃO REPUBLICANO NA TEORIA DE PHILIP PETTIT

3.1 Introdução

No presente capítulo, a proposta é fazer uma apresentação dos principais aspectos da teoria política de Philip Pettit (1945-), filósofo e teórico político irlandês, considerado um dos responsáveis pela recente “Renascença” da tradição do republicanismo. O republicanismo proposto por ele se refere à ampla tradição republicana. Essa tradição se originou na Roma antiga, reapareceu no Renascimento e configurou-se no pensamento de pensadores como Maquiavel e Guicciardini, no séc. XV e XVI, e, posteriormente, em autores como Pocock e Skinner no séc. XX. Tal tradição foi de suma importância para o desenvolvimento das primeiras comunidades políticas modernas. Essa apresentação abordará, mais precisamente, questões que envolvem a liberdade e o cidadão republicano, temas que caracterizam o neorrepublicanismo¹⁵ de Pettit, e que estão presentes em sua obra *“Republicanismo: uma teoria sobre a liberdade e o governo”* (1999).

Na primeira parte do capítulo, far-se-á uma aproximação com a teoria política de Pettit. Essa teoria republicana preocupa-se inteiramente com o ideal político de liberdade. Na segunda parte, será abordado e estudado esse ideal de liberdade política, que é a liberdade como não-dominação, considerada pelo autor a verdadeira liberdade republicana. Na terceira parte, será analisado o cidadão republicano, que é o sujeito da liberdade. Na perspectiva da teoria política de Pettit, só é considerado cidadão o indivíduo que não se encontra sob o jugo ou arbítrio de outrem. Na quarta e última parte do capítulo, após a apresentação e análise dos temas acima elencados, será caracterizado e analisado o neorrepublicanismo de Philip Pettit.

¹⁵ Neorrepublicanismo no sentido de um “despertar” da tradição republicana (PRADOS, 2003, p. 83).

3.2 Aproximação à teoria de Philip Pettit

A teoria política de Philip Pettit está presente em seu livro “*Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*” (1999). Tal obra caracteriza e sintetiza a visão política do autor, que é considerado um neorrepublicano por fazer parte do rol de autores, entre eles Quentin Skinner (1996, 1998) e Maurizio Viroli (2007), que retomaram os debates acerca do republicanismo.

Toda a teoria republicana de Pettit gira em torno do conceito de liberdade. Tal conceito torna-se indispensável para que os adeptos das diferentes correntes de pensamento, presentes na história, possam postular o seu ideal político. O ideal de liberdade possui um papel fundamental na teoria política e constitui-se em ponto central para o desenvolvimento e o estudo do republicanismo. Dessa forma, a concepção de liberdade representa a essência da “Tradição Republicana”.

Conceitual e historicamente, a liberdade possui duas faces: uma se refere ao conceito negativo que está associado aos direitos civis e ao liberalismo; a outra se refere ao conceito positivo que está associado à democracia, no caso dos direitos políticos, e ao socialismo, no caso dos direitos sociais. Para desenvolver sua teoria e chegar ao seu conceito de liberdade, Pettit utiliza a distinção que Isaiah Berlin (2002) fez entre liberdade positiva e negativa. A liberdade negativa: afirma que alguém é livre “até o ponto em que desfruto de uma capacidade de eleição sem impedimento nem coerção” (PETTIT, 1999, p. 35). Sobre Liberdade positiva, comenta o autor, na mesma página, “eu sou positivamente livre na medida em que consigo o autodomínio [...]”. Berlin aborda o conceito de liberdade negativa como sendo o elemento “chave” das duas concepções. Segundo ele, aqueles que defendem a liberdade negativa possuem o interesse de limitar a autoridade, enquanto que os oponentes de tal ponto de vista querem a autoridade em suas mãos. Para Pettit, Berlin fez da liberdade negativa, como não interferência, um ideal admissível, no sentido de possuir inúmeros adeptos no decorrer da modernidade e levantou sérias dúvidas acerca da liberdade positiva, visto que:

Berlin fez mais que converter a liberdade negativa em algo atrativo, e a liberdade positiva, em algo lamentável. Também as utilizou para insinuar que, enquanto a maioria dos pensadores modernos e com sentido de

realidade haviam entendido a liberdade em seu sentido negativo, a construção positiva da liberdade estava associada a fontes anteriores e mais suspeitas (PETTIT, 1999, p. 36).

Essa distinção, segundo Pettit, remete a outra distinção que Benjamin Constant (1819) fez, no início do século XIX, entre “liberdade dos antigos” e “liberdade dos modernos”. A liberdade positiva de Berlin corresponde à liberdade dos antigos de Constant, concebida como algo do passado que fez parte dos tempos pré-modernos; a liberdade negativa de Berlin corresponde à liberdade moderna de Constant, ilustrada como algo do presente e concebida como um ideal autenticamente moderno. Tal distinção entre ambas as liberdades esteve presente no decorrer da história ao lado da dicotomia filosófica existente entre a liberdade pública e a liberdade privada. A liberdade dos tempos pré-modernos referia-se a interesses com a participação democrática e com a autorrealização, o que era característico dos cidadãos da Antiguidade Clássica. Diferentemente, os modernos se preocupam com as questões privadas, com os direitos individuais. Eles sacrificam a participação pública em troca da satisfação de seus próprios interesses (PETTIT, 1999).

Enquanto a liberdade positiva ameaça as liberdades dos indivíduos, a liberdade negativa os protege e oferece subsídios para a iniciativa dos cidadãos. Assim, a pretensão de Pettit é fazer uma releitura daquilo que foi pretendido por Constant, no século XIX, e por Berlin, no século XX. Com essas distinções, Constant e Berlin oferecem meios teóricos para interpretar a tradição republicana. Segundo Pettit, Berlin:

pensa na liberdade positiva como autodomínio e na liberdade negativa como ausência de interferência por parte dos outros. Porém, domínio e interferência não são equivalentes. Existe, pois, a possibilidade intermediária de que a liberdade consista em uma ausência – como quer a concepção negativa –, porém em uma ausência de domínio pelos outros, não em uma ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência, não na presença –, e um elemento em comum com a positiva: o foco na dominação, não na interferência (PETTIT, 1999, p. 40-41).

Pettit acredita que essas duas concepções sobre a liberdade não são bem concebidas e impedem que se perceba de forma clara a validade filosófica e a realidade histórica de outro modo de se entender a liberdade. A dicotomia proposta por Berlin abre espaço para uma terceira possibilidade para a liberdade, pois:

Eu creio que a distinção liberdade negativa-positiva fez um mau serviço ao pensamento político. Ela alimentou a ilusão filosófica de que, detalhes a parte, somente existe dois modos de se entender a liberdade: de acordo com o primeiro, a liberdade consiste na ausência de obstáculos externos à eleição individual; de acordo com o segundo, entranha a presença, e normalmente o exercício (Taylor 1985, ensaio 8; Baldwin 1984), das coisas e atividades que permitem o autodomínio e a autorrealização: em particular, a presença e o exercício das atividades participativas e de sufrágio, de modo que os indivíduos podem unir-se a outros em formação de uma vontade comum, popular (PETTIT, 1999, p. 37).

Desse modo, Pettit chega à sua definição de liberdade como não-dominação, uma terceira possibilidade de liberdade política que, segundo seu ponto de vista, corresponde ao conceito republicano. A concepção de liberdade como não-dominação, nas palavras de Boesche, é: “uma nova concepção para nosso século, mas não é nova para a tradição Europeia das ideias políticas” (BOESCHE, 1998, p. 861). Pode-se constatar que Pettit transitou entre a tradicional dicotomia acerca da liberdade, foi até as origens do pensamento republicano e elaborou um trabalho de arqueologia desde Cícero até Madison, para conceber o seu ideal de liberdade. De acordo com Elias, Pettit retoma “temas e conceitos republicanos do passado como uma particular tomada de posição teórica e política no presente” (ELIAS, 2008, p. 13).

Pettit, no decorrer de seu livro, apresenta subsídios que reforçam sua posição política de que a liberdade como não-dominação é a verdadeira liberdade republicana. Para ele, os principais nomes da tradição republicana não se preocuparam com o sentido positivo da liberdade como participação política, mas se detiveram com maior ênfase na oposição entre cidadão e escravo. Pois, “O contrário do *liber*, da pessoa livre, no uso romano republicano era o *servus*, o escravo” (PETTIT, 1999, p. 52). Mesmo percebendo que no decorrer da história exista certa concordância, derivada das interpretações liberais do séc. XIX, de que a liberdade política é a liberdade negativa, tal oposição revela que o sentido da liberdade como não-dominação esteve mais presente na tradição do que o sentido de não-interferência.

Assim sendo, em suas palavras: “Eu sustento que sim, e manterei nas seções que seguem que a tradição republicana está ligada precisamente a esta concepção da liberdade como ausência de servidão, ou como eu prefiro dizer, como não dominação”. (PETTIT, 1999, p. 41). É essa liberdade como não-dominação, o pressuposto do verdadeiro “Estado Republicano”.

3.3 Liberdade como não-dominação: a verdadeira liberdade republicana

Percebe-se que Pettit possui uma concepção teórica diferente e singular sobre o tema da liberdade. No entanto, tal visão não pode ser entendida e concebida como algo novo. Ela vem de longa tradição, pois esteve presente na Roma clássica, na Itália renascentista, nos desenvolvimentos republicanos ingleses e americanos e perdeu-se no decorrer da história do século XIX. Conforme as palavras do autor: “a liberdade como não-dominação – a liberdade republicana – não somente se perdeu para os pensadores e os ativistas políticos; chegou inclusive a tornar-se invisível para os historiadores do pensamento político” (PETTIT, 1999, p. 75). Corroborando a afirmação de Pettit, Skinner afirma que: “estudar a causa da liberdade e sua perda é, inevitavelmente, estudar a história dos vários países europeus que passaram de um estado de liberdade popular à escravidão do absolutismo” (SKINNER apud PETTIT, 1999, p. 54). Várias passagens no decorrer da obra de Pettit confirmam a presença e a perda desse ideal de liberdade política.

Segundo Pettit, a liberdade como não-dominação, baseada em uma não-interferência arbitrária, é o ideário político e social e refere-se à verdadeira possibilidade republicana. Essa concepção de liberdade, especificamente republicana, não seria apenas um meio termo entre a dicotomia corrente da liberdade positiva (liberdade dos antigos), aquela concebida como autogoverno e controle do agente sobre si próprio, e a negativa (liberalismo ou liberdade dos modernos), concebida como não-interferência alheia. Ela provém da antiga tradição em que ser livre significa não estar sob o domínio de outrem e deve ser vista “como um ideal qualitativamente distinto de sociedade” (ELIAS, 2008, p. 35). Conforme afirma Christman: “Philip Pettit move-se entre a tradicional dicotomia e desenvolve um tipo de Republicanismo cívico baseado no único entendimento de liberdade:

liberdade como não dominação” (CHRISTMAN, 1998, p. 203). Esse ideal de liberdade possui aspectos “negativos”, na medida em que requer a ausência de dominação alheia, e “positivos”, na medida em que necessita de algo mais do que a ausência de interferência, pois ele requer segurança frente à interferência arbitrariamente fundada (PETTIT, 1999). Não se está fazendo referência ao liberalismo, ao comunitarismo e nem ao humanismo cívico. A posição apresentada por Pettit rejeita, ao mesmo tempo, a liberdade negativa e a liberdade positiva, por serem elas responsáveis por consequências políticas não desejadas, conforme Larmore:

embora a idéia negativa de liberdade como ausência de interferência tenha sido muitas vezes invocada para autorizar a criação de condições não humanas, particularmente no domínio econômico, o mau uso da idéia positiva levou historicamente mais longe e tornou a própria noção de liberdade sinônima de tirania, ao proclamar que o “mais elevado eu” do indivíduo fosse a Nação ou o Partido (LARMORE, 2010, p. 15).

Isso deve ao fato de que, para os adeptos da liberdade no sentido positivo, a liberdade como sinônimo de autonomia considera a vida política como sendo o primeiro domínio no qual as virtudes são discutidas, decididas e executadas.

O conceito de liberdade como não-dominação se opõe contemporaneamente ao conceito de liberdade negativa, que é a liberdade da tradição liberal. Esse conceito negativo é fundado na perspectiva contratualista, em que todos os indivíduos nascem livres. Nesse ideal, a medida da liberdade refere-se à menor interferência possível do Estado. De acordo com Larmore: “Liberdade negativa como Berlin entendeu é o domínio de ação onde indivíduos podem fazer o que eles querem sem interferência da parte de outros” (LARMORE, 2001, p. 230). A liberdade negativa implica, de acordo com os liberais, que as leis e as instituições políticas existem para permitir o exercício da liberdade, sendo ela considerada um valor absoluto. Conforme Berten:

a diferença é que a liberdade republicana¹⁶ está ativamente garantida pelo aparelho político e jurídico da comunidade: ela consiste na garantia de não dominação mais do que na simples ausência de interferência. O que me parece significativo, e que eu gostaria de apontar, seria, em primeiro lugar, que essas concepções implicam numa crítica aos modelos contratualistas

¹⁶ Deve-se entender por liberdade republicana a liberdade como não-dominação.

e, mais geralmente, à insuficiência dos procedimentos democráticos concebidos como devendo produzir normas corretas (BERTEN, 2007, p. 7).

Essa diferença entre a liberdade como não-interferência e a liberdade republicana como não-dominação constitui o ponto original da tradição republicana enfatizada por Pettit. Assim, embora estejam presentes elementos positivos, essa concepção de liberdade deve ser considerada como sendo negativa, pois ela focaliza a “ausência” de interferência “arbitrária”. Porém, essa ausência, na concepção de Pettit, difere da concepção liberal de liberdade que requer a ausência de toda e qualquer interferência. O foco na arbitrariedade não está presente na tradição liberal, pouco importando se a interferência é legal ou arbitrária: para um liberal, toda a interferência constitui diminuição da liberdade. Pettit, diferentemente dos liberais, enfatiza a questão da arbitrariedade, constituindo ela o ponto primordial que difere sua liberdade da liberdade negativa dos modernos.

É importante salientar dois momentos importantes na obra do autor. Um se refere a um artigo publicado em 1996, denominado “*Freedom as Antipower*”, momento em que Pettit faz referência à liberdade republicana como sendo sinônima de “antipoder”. Isso significa que: “existe uma forte e tradicional associação entre ser livre e estar sendo dominado ou subjugado por alguém: não estar sob o jugo de nenhum poder, não estar desprotegidamente suscetível à interferência de outro” (PETTIT, 1996, p. 576). Em um segundo momento, em 1997, foi publicado o livro ao qual se faz referência desde o começo da exposição.¹⁷ Nele, o autor aprimora, desenvolve e fundamenta detalhadamente os requisitos indispensáveis para que ocorra a liberdade como não-dominação.

Para dominar alguém o outro deve ter poder sobre esse alguém. Ele tem de ter domínio sobre essa pessoa. Para que exista uma relação de dominação, são necessários três requisitos: 1- ter capacidade para interferir; 2- de modo arbitrário; 3- em determinadas escolhas que o outro possa realizar (PETTIT, 1999, p. 78). A seguir, veja cada um dos requisitos:

1- A capacidade para interferir não pode ser virtual, ela tem de ser uma capacidade real. A interferência deve ser sempre exercida de forma intencional, com o intuito de piorar a situação do indivíduo, e pode ocorrer na forma de coerção física, da vontade ou através de manipulação. Ou seja: “em outras palavras, liberdade

¹⁷ Cabe salientar que a edição do livro “*Republicanism: uma teoria sobre a liberdade e o governo*”, utilizado pela autora nesta Dissertação, é de 1999.

como não-dominação, de acordo com Pettit, condena um potencial de interferência arbitrária com alguém que gostaria de exercer escolhas” (BOESCHE, 1998, p. 862).

2- Perpetrar um ato de modo “arbitrário” significa não atender, nem levar em consideração as escolhas, os interesses ou opiniões dos outros. Toda vez que alguém ou algo considerar os interesses e as intenções de outro, tal interferência não será arbitrária, e, por conseguinte, não se caracterizará a dominação. De acordo com Silva:

Embora seja esse um caso óbvio de interferência, desde que a lei se fizesse em consonância com os interesses comuns assumidos pelos indivíduos sobre os quais ela é exercida, tratar-se-ia de um tipo não arbitrário de interferência, um tipo impróprio, portanto, de ser considerado como dominação ou afronta à liberdade (SILVA, 2007, p. 206).

Nessa citação, Silva se refere às leis que devem condicionar as escolhas de todos os indivíduos. As leis devem servir a todos os cidadãos de forma igual, sem exceções. Nesse requisito, percebe-se uma diferença entre o liberalismo e o ideal de liberdade como não-dominação. Onde o liberalismo vislumbra restrições, a não-dominação vê liberdade. Enquanto o liberalismo se detém apenas na não-interferência do Estado na esfera de liberdade do cidadão, o republicanismo se propõe a evitar a dependência dos cidadãos no que se refere ao Estado e aos outros cidadãos. Como afirma Viroli:

o republicanismo sustenta que para realizar a liberdade política é preciso opor-se tanto à interferência e à coerção em sentido próprio quanto à dependência, pela razão de que a condição de dependência é um constrangimento da vontade e, portanto, uma violação da liberdade. Isso significa que quem ama a verdadeira liberdade do indivíduo *não pode não ser liberal*, mas não pode ser *apenas* liberal. Deve também estar disposto a apoiar programas políticos que tenham como finalidade reduzir os poderes arbitrários que impõe a muitos homens e mulheres uma vida em condição de dependência (VIROLI, 2007, p. 27-28).

O termo dependência utilizado por Viroli pode ser compreendido como a dominação entendida por Pettit.

3- Toda vez que ocorre uma relação de dominação, esta se manifesta apenas em um determinado âmbito de eleição, ou em alguma esfera, aspecto ou período da vida de determinado indivíduo. Tal relação dificilmente pode acontecer em todos os

âmbitos ao mesmo tempo (PETTIT, 1999). Pettit utiliza, para ilustrar essa cláusula, o exemplo da esposa que está sob o jugo do marido, ou do empregado, que representa um dos polos da relação de dominação com o empregador. Em ambos os casos a relação de dominação só pode ser verificada em apenas uma esfera. Para Pettit:

a dominação pode também abarcar um espectro maior ou menor; pode variar em alcance, o mesmo que em intensidade. Essa variação em seu alcance tem importância, na medida em que é melhor estar dominado em poucas áreas do que em muitas. Pois também é importante, na medida em que a dominação em algumas áreas será provavelmente considerada mais danosa que em outras; melhor ser dominado em atividades menos centrais, por exemplo, que em atividades mais centrais (PETTIT, 1999, p. 86).

Por ser a dominação suscetível de variação quanto ao alcance, é preferível que ela atinja poucas áreas da vida de um indivíduo. Um alcance maior pode representar muitos prejuízos e consequências irreversíveis para quem o sofre.

Percebe-se, pois, que existe uma diferença entre a simples interferência e a interferência arbitrária ou dominação. Conforme Elias:

Interferência constitui-se de um ato intencional pelo qual os agentes possuem responsabilidade. Os atos de interferência podem ser uma coerção tanto no corpo como na vontade, ou uma manipulação. Incluem atos que reduzem as alternativas de escolha ou aqueles que aumentam o custo associado de uma escolha. Assim, a interferência pode diminuir as possibilidades de escolha ou aumentar o custo de escolher uma ou outra alternativa (ELIAS, 2008, p. 37).

A interferência arbitrária acontece quando alguém age impedindo o livre arbítrio do outro. Ou seja, as suas ações e os seus atos não vão levar em consideração as escolhas de determinada pessoa. Dessa forma se exerce dominação sobre o outro, pois:

Um agente domina outro se e somente se ele ou ela tem um certo poder sobre o outro: em particular o poder interfere nos afazeres do outro e inflige um certo prejuízo. [...] O agente dominado, por outro lado, terá sempre que ser uma pessoa ou grupo de pessoas, não simplesmente uma pessoa jurídica (PETTIT, 1996, p. 578).

De acordo com Pettit, pode haver dominação sem interferência, que é quando um indivíduo não é livre mesmo que não esteja sofrendo interferência no momento (PETTIT, 1999), e pode ocorrer também interferência sem dominação, que é quando alguém é considerado livre mesmo sendo interferido por outro. Para ele, o exemplo da relação entre senhor e escravo caracteriza a primeira situação. O escravo sofre dominação na medida em que tem um senhor, e, neste caso, a dominação acontece mesmo sem interferência, porque tal relação só necessita da existência de capacidade para interferir arbitrariamente. O escravo desfruta de não-interferência quando o senhor não consegue interferir, mas nunca de não-dominação.

Já interferência sem dominação ocorre toda vez que alguém sofre qualquer tipo de intervenção, que, de acordo com a concepção de Pettit, não é considerada arbitrária. Um exemplo típico, já mencionado anteriormente, são as leis democráticas que caracterizam um tipo de situação não-dominadora. Nesse caso, o republicanismo do autor vislumbra liberdade mesmo quando os liberais a consideram prejudicada. “Sob a liberdade como não-interferência, o fato de se estar sujeito às leis representa uma perda da liberdade” (ELIAS, 2008, p. 39).

Para que ocorra uma relação de dominação, é necessário a existência de mais um ponto relevante, além das três características apresentadas, que é o conhecimento comum de ambas as partes envolvidas em tal relação. Por isso Pettit afirma:

A dominação traz geralmente consigo a consciência de controle por parte do poderoso, a consciência de vulnerabilidade por parte do submetido, e a consciência recíproca – em verdade, a consciência comum às partes da relação – dessa consciência em ambos os lados. Os submetidos não serão capazes de olhar de frente aos poderosos, conscientes como são todos eles – e conscientes como são todos da consciência do outro – dessa assimetria (PETTIT, 1999, p. 88).

Sem essa consciência, sem esse conhecimento comum, não é possível uma relação de dominação.

Se tal consciência é imprescindível para a existência da relação de dominação, para que alguém desfrute da não-dominação, o conhecimento comum também deve estar presente. Esse conhecimento possui uma significação subjetiva e uma intersubjetiva. O indivíduo deve ter clareza na confiança, diante do outro, de perseguição de seus objetivos e metas, na certeza de não estar sendo dominado.

Assim, a não-dominação é a ausência de interferência arbitrária, ou seja, é ter consciência de estar na presença de outras pessoas, mas que nenhuma delas possua subsídios que fortaleçam a existência das três condições básicas de dominação. Quem não sofre dominação é livre, e, de acordo com a teoria de Pettit, é considerado um cidadão republicano, sujeito da liberdade.

3.4 O cidadão republicano

Para Pettit, a liberdade republicana prevê que um cidadão somente é livre em uma república quando o governo ou os outros cidadãos não interferem em sua vida de maneira arbitrária. Na liberdade republicana não existe problema na interferência do Estado na vida dos cidadãos; o problema ocorre quando essa interferência se torna arbitrária. Utilizando as palavras de Christman: “na sua interpretação [de Pettit], liberdade significa estar imune da interferência de outros cidadãos ou instituições de estado que são o produto da arbitrariedade ou de decisões unilaterais daqueles agentes” (CHRISTMAN, 1998, p. 203). Embora Pettit não forneça um espaço específico em seu livro para discorrer exclusivamente sobre o cidadão republicano, toda a sua teoria republicana converge em um ponto, que é o da proteção do indivíduo, na qualidade de cidadão, contra todo e qualquer tipo de interferência arbitrária. Sua república ideal é aquela que possui um governo protegido contra manipulações arbitrárias. O cidadão é livre quando não está sob o jugo de outros cidadãos (*dominium*), e nem sujeito à interferência arbitrária do Estado (*imperium*). Todos os instrumentos utilizados pelo Estado não devem ser manipuláveis, pois, conforme o autor:

Não tem sentido estabelecer instituições ou tomar iniciativas que reduzam a dominação por parte do *dominium*, se os instrumentos com que se consegue tal feito permitam ao mesmo tempo um tipo de dominação por parte do *imperium*; o que se ganha por um lado, se perde – talvez abundantemente – por outro lado (PETTIT, 1999, p. 227).

O *dominium* significa a existência de dominação entre os cidadãos, ou seja, manifesta-se quando algum indivíduo ou um grupo de indivíduos encontra-se

submetido à vontade arbitrária alheia. Já o *imperium*, por sua vez, diz respeito à interferência arbitrária exercida por aqueles que detêm o poder público sobre os cidadãos (SILVA, 2007). Para impedir a dominação e garantir o ideal de liberdade, Pettit destaca a importância das leis e das instituições. Tais instituições e leis concedem aos cidadãos a proteção e a defesa necessárias para suas liberdades. De acordo com o autor, o fato de um cidadão ser dominado por outro cidadão, ou sofrer imposições arbitrárias de um governo tirânico, ocasiona o comprometimento da “perseguição dos objetivos republicanos” (PETTIT, 1999, p. 225). Os organismos e as políticas estatais interferem de forma sistemática na vida de todos os cidadãos, inclusive em um Estado que persegue as causas republicanas. Porém, o que deve ser considerado é o fato de que essa interferência não se torne arbitrária. Tornando-se arbitrária, afirma Pettit, na mesma página, “o Estado mesmo será uma fonte de não-liberdade”. O Estado republicano deve ao mesmo tempo combater à interferência arbitrária decorrente do *dominium*, como deve também se preocupar com a dominação que procede do *imperium* do Estado, ou ainda, como nos afirma Bignotto:

Segundo Pettit, entretanto, cabe a um governo republicano evitar os aspectos mais imediatos de uma dominação exercida por atores que se apossam dos meios de poder, mas também evitar que meios consentidos de poder se transformem em meios arbitrários. (BIGNOTTO in CARDOSO 2004, p. 24).

Para Pettit, é preferível que os cidadãos escolham o ideal de liberdade como não-dominação, ao invés das outras formas de liberdade, por ser um bem instrumental e primário. Instrumental, na medida em que constitui um instrumento de garantia dos cidadãos não terem suas escolhas restringidas pelos demais; primário, na medida em que todos devem almejar e desejar a não-dominação primariamente. Nesse sentido, a participação política é apenas um instrumento para se conseguir a liberdade. Conforme Silva:

Isto não quer dizer que eles dispensem completamente a “linguagem das virtudes”, ou que tomem a participação do conjunto dos cidadãos na vida pública como algo de menor importância para a manutenção da liberdade. [...] Quer dizer que eles interpretam a liberdade muito mais como *status* do que como “oportunidade” ou “exercício”, sendo a participação antes um

meio para assegurar tal *status* do que a própria essência da liberdade (SILVA, 2008, p. 168).

A fim de garantir a não-arbitrariedade, uma república prevê e exige a participação dos cidadãos como fiscalização da ação do Estado. A participação ocorre no sentido da “contestação”. O princípio da contestabilidade é fundamental para a existência de uma boa república e é considerado uma das bases de um bom governo republicano. Pelo que nos diz Christman: “Adicionalmente, todas as decisões do Estado devem ser ‘efetivamente contestáveis’ de maneira que os interesses dos cidadãos sejam apropriadamente traçados pelas políticas governamentais” (CHRISTMAN, 1998, p. 204). Tal contestabilidade é denominada por Pettit de “democracia deliberativa” e possibilita aos cidadãos a formulação de questionamentos contra as ações arbitrárias do Estado. Nessa forma deliberativa de democracia, as decisões públicas devem ser exercidas com bases racionais dialógicas e discursivas e não com base nas negociações, em que cada grupo ou indivíduo defende seus próprios interesses, utilizando o mínimo possível de concessões. Para que isso seja possível, é necessária a existência de uma república que seja inclusiva e que o cidadão disponha de canais institucionais para que sejam ouvidas as suas contestações. É fundamental a existência de espaços públicos para que os anseios dos cidadãos cheguem às autoridades competentes e para que as contestações, acerca das decisões já tomadas pelo Poder Público, possam ser expressas. Uma democracia que segue o modelo deliberativo na tomada de decisões inclui a voz crítica de todos os cidadãos e responde às queixas apresentadas por eles. Seguindo com as palavras de Pettit:

Se a vida política é deliberativa, haverá uma base para que os cidadãos possam disputar qualquer decisão pública, seja legislativa, administrativa ou judicial. E se a vida política é incluyente, as pessoas de todos os lugares da comunidade disponibilizarão de voz para expressarem suas críticas. A terceira pré-condição de disputabilidade é que, não somente se assegure às pessoas uma base e uma voz para a disputa, senão também um fórum em que suas queixas e disputas tenham a audiência apropriada. A vida política tem que ser deliberativa e incluyente, desde logo, mas também sensível (PETTIT, 1999, p. 254).

Pettit pretende impedir que a ação dos agentes do Estado, no momento em que procura diminuir a interferência arbitrária entre os cidadãos, se transforme em

dominação. Assim, a “democracia deliberativa contestatória” de Pettit, além de incluir indivíduos originários de todos e quaisquer lugares da sociedade, deve possuir representatividade nos diferentes setores da população e sensibilidade ante as críticas dos cidadãos contra as decisões arbitrárias do Estado. Nesse modelo de democracia, a possibilidade de contestação supera a vontade do povo. Todos os cidadãos precisam possuir base e segurança para a contestação, como forma de garantia dos fóruns, momentos em que serão devidamente ouvidos todos os reclames que, por conseguinte, vierem a fazer. É de suma importância que os indivíduos se organizem para formar alianças em torno de identidades de grupo, como forma de garantir o direito de tentar convencer a esfera política e a opinião pública sobre suas objeções. Como afirma Elias:

É preciso estar atento para o problema de como controlar a influência dos economicamente poderosos sobre os políticos e o Estado. É importante que, para cada tipo de prejuízo causado por uma decisão pública aos interesses de um cidadão existam, em contrapartida, meios capazes de fazer valer seus interesses e idéias. Além disso, a democracia beneficia-se de movimentos sociais, canais de contestação que, além de contribuir para “limpar de ruídos”, servem como um lugar inicial para depositar e consolidar queixas, canalizando-as para fóruns estatais e exercendo pressão sobre eles (ELIAS, 2008, p. 56).

É importante salientar que se deve tomar muito cuidado com a interpretação das questões que envolvem a possibilidade de contestação. O cidadão, no modelo democrático proposto por Pettit, não possui poder ilimitado para vetar toda decisão do Estado que venha de encontro a seus interesses particulares. Aquilo que é considerado de interesse da comunidade não é considerado dominação, mesmo que esteja em desacordo com os interesses das minorias. Os cidadãos só podem recorrer das decisões que são contrárias aos interesses comuns da comunidade. Na qualidade de cidadãos de uma república, eles podem participar do processo político dizendo não às leis e decisões que interferem arbitrariamente em suas liberdades, ou seja, conforme Silva:

O cidadão (ou grupo particular de cidadãos) afetado por determinada decisão recorre sem intermediários nos fóruns adequados para fazer-se ouvir. Todavia, ainda que direta, essa modalidade de participação é de natureza *negativa*. Ela não é destinada à criação ou à instituição positiva de algo novo. Os cidadãos participam para dizer “não”, para conter ou corrigir, em nome dos interesses comuns assumidos pela comunidade,

algo já criado pelo povo coletivo, autor da democracia (SILVA, 2007, p. 216).

Percebe-se que a participação proposta por Pettit é instrumental e de natureza negativa. Ela aparece como uma proteção para o exercício da liberdade como não-dominação dos cidadãos. Para o autor, a participação só vai se apresentar de forma positiva, ou seja, só vai estar vinculada ao autogoverno, de forma indireta, através do voto de todos os cidadãos na escolha dos representantes políticos. Fora das eleições, ela surge de forma desejada como o meio indispensável para a procura, pelos cidadãos, de melhores condições para o exercício de suas liberdades.

3.5 O neorepublicanismo de Philip Pettit

Ao tratar de republicanismo, Pettit se refere à ampla tradição republicana. Essa tradição tem suas origens na Roma clássica, ressurgiu no Renascimento, configurando-se no pensamento de Maquiavel e desempenhando importante papel na autoconsciência das primeiras comunidades políticas europeias modernas.

Nos últimos anos, mais precisamente nas últimas quatro décadas, assistiu-se à renascença da tradição republicana. Seu redescobrimto ocorreu principalmente na área anglo-saxônica, em particular graças a autores como Quentin Skinner e Philip Pettit. Essa renascença refere-se à retomada dos debates e das discussões acerca dos temas que envolvem as questões republicanas, como espaço público, virtudes cívicas, valores e, principalmente, a questão da liberdade. Como já foi mencionada nas seções anteriores, a liberdade, para Pettit, foi o ponto central no qual ele se baseou para fazer uma reinterpretação da história política desde a Antiguidade clássica. Essa onda “neo-republicana” atingiu vários países, onde se vem desenvolvendo um debate vivaz e prolífico sobre estas ideias republicanas (PINZANI, 2007).

Para caracterizar o republicanismo na atualidade é necessário analisar todos os momentos que aparecem na tradição republicana e as experiências históricas que são recorrentes através dos tempos. Conforme Prados:

Definido deste modo, o republicanismo não aparece como um modelo político, encerrado em épocas passadas e esgotado definitivamente, senão como uma bagagem de idéias e atitudes políticas, que pode ser revitalizado em qualquer momento, e que conserva a capacidade de proporcionar à vida política uma inspiração e um tom característicos (PRADOS, 2003, p. 86).

A construção teórica do neorepublicanismo proposta por Pettit critica o liberalismo e defende um conceito de liberdade que não se deixa aprisionar em nenhum dos polos da divisão clássica entre liberdade positiva e liberdade negativa. Ele concebe outra possibilidade ao conceito de liberdade, uma liberdade como ausência de dominação, ausência de toda e qualquer interferência que possa ser arbitrária. Para ele, não existe liberdade em uma situação em que a ausência fática de impedimentos estiver acompanhada de uma relação de dominação.

Para Pettit, o republicanismo e o liberalismo constituem concepções diferentes de liberdade. Tal argumento é confirmado por Viroli, pois, enquanto:

O liberalismo entende a liberdade como ausência de interferência; a democracia identifica a liberdade “no poder de estabelecer normas a si próprio e de não obedecer a outras normas além daquelas estabelecidas a si próprio” (são palavras suas); ao contrário, o republicanismo identifica a verdadeira liberdade na ausência de dependência da vontade arbitrária de um homem ou de alguns homens (VIROLI, 2007, p. 1).

Percebe-se a diferença quando se refere ao tipo de ausência; para o primeiro, ausência de interferência, para o segundo, ausência de interferência arbitrária. Ambas as tradições possuem também pontos em comum. Existe em ambas as tradições uma estreita relação entre liberdade e lei, embora esta seja considerada de forma distinta. Na tradição liberal, a lei é concebida como limite da liberdade, ou seja, como uma contenção externa que serve para obstar a colisão entre a liberdade de um cidadão e a de outro. Assim, a lei, ao restringir a liberdade, proporciona a ela uma garantia. A ação que restringe a liberdade é aceita, porque uma liberdade garantida, mesmo que sofra restrições, é preferível a uma liberdade intacta, porém, precária. No republicanismo, por seu turno, a liberdade aparece como produto e como consequência da lei, que deve ter sido instaurada em um contexto livre de dominação. A função da lei é constituir a liberdade. Antes da existência da lei não era possível mencionar a liberdade republicana.

No republicanismo, a lei e as instituições estatais são necessárias para o bem estar dos cidadãos e para o bom funcionamento da república. Para que isso ocorra,

e para que a liberdade como não-dominação vigore, é imprescindível que existam as normas, como forma de complemento para as leis. As normas devem ser entendidas como regras de conduta social que se destinam a regular as atividades dos homens em suas relações sociais, como os bons costumes e as virtudes cívicas. Nas palavras de Pettit:

As leis têm que estar canalizadas em uma rede de normas que imperem de modo efetivo, e com independência da coerção estatal, no reino da sociedade civil. [...] Se o estado tem que ser capaz de formar um lugar nos corações das pessoas, e se suas leis de estado têm que ser verdadeiramente efetivas, essas leis têm que trabalhar sinergeticamente com as normas já estabelecidas, ou em vias de sê-lo, na sociedade civil. As leis têm que sustentar as normas, e as normas têm que dar apoio às leis (PETTIT, 1999, p. 313-314).

A importância da complementação lei/norma é bastante antiga e já aparece na tradição com o pensamento de Maquiavel, que afirma: “assim como os bons costumes necessitam, para se manterem, das leis, assim também as leis, para serem observadas, têm necessidade dos bons costumes” (MAQUIAVEL apud PETTIT, 1999, p. 314).

Dessa forma, para que o ideal republicano de Pettit aconteça, é necessário que as leis republicanas estejam engajadas com as normas da sociedade civil e que nunca entrem em conflito com elas. As leis também precisam estar de acordo com os hábitos de virtude cívica, com a boa cidadania e com os hábitos de civilidade, como menciona Violi: “A virtude civil: este é o verdadeiro significado do ideal republicano do amor pela pátria” (VIOLI, 2007, p. 11). A civilidade ou virtude cívica é, para Pettit, o que distingue a tradição republicana; é o que caracteriza o bom funcionamento da liberdade como não-dominação. A civilidade fornece sustentação para a república. Argumenta Pettit:

as leis republicanas obterão observância, e as pessoas desfrutarão solidamente de liberdade como não dominação tutelada por essas leis, somente no caso de que estas possam apoiar-se em normas adequadas, somente no caso de que a observância da lei seja ocasionada ou reforçada por uma civilidade amplamente difundida (PETTIT, 1999, p. 320).

Além de uma civilidade amplamente difundida, é importante a existência da “confiança”, ao mesmo tempo, amplamente difundida na sociedade. Em uma

sociedade civil estabelecida por uma república institucional, a confiança progredirá. Conforme Bignotto:

Com isso, ele abre espaço para se discutir o lugar que a prática das chamadas “virtudes cívicas” deve ter nas sociedades atuais. Para ele, é fundamental não apenas que os cidadãos incorporem os valores associados ao desenvolvimento de bens coletivos, mas também que desenvolvam uma confiança crescente nos mecanismos que constituem a vida comunitária. O resultado é, segundo Pettit, “uma florescente sociedade civil”. Numa sociedade fundada nesses moldes, é razoável esperar que o ideal de não dominação possa encontrar, na realidade institucional e no direito, os caminhos para se desenvolver (BIGNOTTO in CARDOSO, 2004, p. 25).

A civilidade amplamente difundida remete a um conjunto de normas republicanas concebidas pelo mútuo conhecimento dos cidadãos e baseadas na confiança recíproca. Assim, afirma Pettit: “o projeto republicano culmina do modo mais natural na concepção de uma sociedade em que a civilidade e a confiança estão amplamente difundidas” (PETTIT, 1999, p. 348).

Todas estas questões, analisadas em conjunto, abrem caminho para uma releitura dos problemas políticos da atualidade, sendo o neorepublicanismo de Pettit considerado um instrumento intenso e hábil para todos os indivíduos que se preocupam em fazer uma reflexão política da contemporaneidade.

3.6 Considerações

Neste capítulo procurou-se desenvolver elementos importantes da teoria política de Philip Pettit, considerado a figura central da retomada dos debates republicanos. Na primeira parte, realizou-se uma aproximação à teoria republicana de Pettit. Nesta abordagem, foram analisadas as questões preliminares que são de suma importância para o entendimento do ideal de liberdade concebido pelo autor, ou seja, a liberdade como não-dominação.

Na segunda parte, “trabalhou-se” a questão da liberdade política como não-dominação, que é considerada pelo autor o ideal de liberdade republicana. Esta se refere à total ausência de interferência arbitrária por parte de outro indivíduo ou por parte do Estado, e difere tanto da liberdade positiva como da negativa.

Na terceira parte, analisou-se a questão do cidadão republicano, o sujeito do ideal de liberdade como não-dominação, que é considerado livre quando não está sob o arbítrio de outrem.

Na quarta e última parte do capítulo, fez-se uma exposição das ideias que caracterizam o neorrepublicanismo de Pettit, enfatizando alguns pontos que o aproximam e outros que o distanciam do liberalismo.

No próximo capítulo, serão analisadas as duas teorias políticas, de Hannah Arendt e Philip Pettit, encontrando elementos compatíveis e incompatíveis nas concepções de liberdade e de cidadão republicano de ambas as teorias. Dessa forma se buscará atingir os objetivos propostos com a presente pesquisa.

4 ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS CONCEPÇÕES POLÍTICAS DE HANNAH ARENDT E PHILIP PETTIT

4.1 Introdução

No primeiro capítulo deste trabalho realizou-se uma análise das duas tradições do republicanismo sob a perspectiva histórica: a tradição grega e a tradição romana. Como ambas se baseiam em uma concepção de liberdade política, tornou-se imprescindível desenvolver-se as concepções de liberdade de Benjamin Constant e Isaiah Berlin. Tais concepções são muito importantes para a exposição e o entendimento dos republicanismos de Arendt e de Pettit.

No segundo capítulo, analisou-se a teoria política de Hannah Arendt, republicana partidária de ideias que remontam a uma tradição grega do republicanismo. Sua concepção de liberdade política positiva, e a existência de um cidadão que possui autonomia frente às questões políticas constituem-se em pontos-chaves para o estudo em questão.

No terceiro capítulo, efetivou-se um estudo do neorepublicanismo de Philip Pettit, que possui fundamento na tradição romana. Ele concebe uma definição de liberdade política como não-dominação, e entende o cidadão republicano como um indivíduo livre da interferência arbitrária de outrem.

No presente capítulo, desenvolver-se-á uma análise das teorias políticas anteriormente apresentadas, procurando-se enfatizar as semelhanças e as distinções encontradas em ambas as concepções republicanas, de Arendt e de Pettit. Tal análise comparativa só se faz possível porque ambas as teorias pertencem à mesma “família”, ou seja, elas referem-se a questões políticas, e possuem conceitos e categorias que são passíveis de comparação. Uma comparação é um paralelo que pretende aproximar e cotejar duas ideias que possuem similitude total ou parcial.

Na primeira parte deste capítulo, o foco será a liberdade política. Em um segundo momento, o estudo recairá na figura do cidadão republicano e na participação política. Na terceira parte do capítulo, será apresentada uma recapitulação dos dois republicanismos, aos quais os autores pertencem. Dessa forma, estará esboçada a base teórica necessária à meta proposta nesta Dissertação, a saber, a análise comparativa da liberdade e do cidadão republicano em ambos os teóricos políticos.

4.2 A liberdade política: duas concepções

4.2.1 Hannah Arendt

A liberdade é, para Arendt, imprescindível para o estudo, a análise e a compreensão da condição política dos homens. Ela é concebida como uma forma de ação, que ocorre na pluralidade de um espaço que é público, e que permite a cada indivíduo, na qualidade de cidadão, e através de palavras e ações, exercer sua singularidade. A ação política é considerada, pela autora, a mais importante atividade dos homens, e a única possibilidade de proporcionar a verdadeira liberdade. Conforme Correia:

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo (CORREIA, 2007, p. 67-68).

Esta citação reforça o pensamento arendtiano de que todo ser humano, na medida em que inicia alguma coisa nova no mundo, através de sua ação, está exercendo sua liberdade política. Liberdade, para a autora, é sinônimo de ação. Assim, uma pessoa é considerada politicamente livre sempre que realiza uma ação, ou seja, sempre que participa, conjuntamente com os outros cidadãos, em um espaço público destinado à interação dos homens. Liberdade, ação e participação política são categorias que possuem para ela o mesmo significado. Como afirma

Bignotto, “a equação arendtiana não é, portanto, entre liberdade e intersubjetividade, mas entre liberdade e política” (BIGNOTTO, 2003, p. 116).

Para Arendt, a política não surge no homem, mas sim entre os homens, e a liberdade, a singularidade e a espontaneidade desses indivíduos são atividades necessárias para o aparecimento de um espaço de ação entre eles, o que possibilita a surgimento da “verdadeira política”.

A verdadeira política, segundo Arendt, é aquela oriunda da tradição grega. Naquela época, aqueles considerados cidadãos eram convocados para participar das decisões a serem tomadas na *polis*. Assim, eles, através de suas ações, exerciam suas liberdades. Estes aspectos da política grega são resgatados pela autora com a intenção de se obter um ideal político, baseado na liberdade de ação. Afirma ela:

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser livre e viver- numa- *polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa (ARENDR, 2007b, p. 47).

Nesse contexto de ação, a liberdade conota um sentido “positivo”, como forma de participação política no espaço público. A liberdade positiva, seguindo a tradição grega, garante que os cidadãos participem das decisões políticas. Assim, “alguém é livre” na medida em que tem autonomia de agir, e possui capacidade para fazer algo novo, para participar da esfera política.

A capacidade para participar dos assuntos públicos, que todos os cidadãos possuem, quando se encontram em situação de igualdade, coincide com a liberdade política e, no entendimento de Arendt, constitui um elemento básico para o bom funcionamento de uma república. Dessa forma, só se exerce a liberdade política estando em situação de igualdade com os demais cidadãos, ou seja, tendo a mesma possibilidade de participar dos debates públicos e de expor suas opiniões, como segue Arendt:

Isso é difícil nós compreendermos porque vinculamos à igualdade o conceito de justiça e não o de liberdade e, desse modo, compreendemos mal a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia* [*Isonomie*], em nosso sentido de uma igualdade perante a lei. Porém, *isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política (ARENDR, 2007b, p. 49).

A liberdade política, positiva na concepção arendtiana, faz com que os indivíduos se unam, através de palavras e atos, para a construção de um mundo em comum, no qual a fronteira entre governantes e governados desaparece. Todos estão unidos com um único intuito, que é o de se fazer presente em um espaço que é público e que supõe o igual direito de aparição a todos que participam dele.

4.2.2 Philip Pettit

Pettit possui uma concepção de liberdade política distinta e singular em relação à dicotomia clássica que admite a existência de duas formas de liberdade política: a liberdade positiva e a liberdade negativa. Segundo ele, o ideal político de liberdade é a liberdade como não-dominação. Ser livre significa não sofrer nenhum tipo de dominação ou interferência arbitrária, seja de outro indivíduo ou do Estado. Segundo Silva:

Pettit destaca que não é qualquer forma de interferência intencional que se revela incompatível com a liberdade republicana, mas exclusivamente aquelas formas de interferência que podem ser qualificadas como *arbitrárias*. E *interferência arbitrária*, para o autor, é uma expressão sinônima de *dominação*. Daí a fórmula sintética adotada por Pettit da liberdade como *ausência de dominação*, ou, simplesmente, liberdade como *não-dominação* (SILVA, 2007, p. 205).

Percebe-se que o foco da liberdade republicana, proposta por Pettit, recai sobre a ausência de dominação. Dominação é sinônima de interferência arbitrária, e ocorre quando alguém tem a possibilidade de agir, seguindo seu livre arbítrio, sem se preocupar com os outros indivíduos que serão atingidos por seus atos. Dessa forma, de acordo com Elias, “alguém domina ou subjuga outro na extensão em que (1) tem certa capacidade para interferir (2) com impunidade e de acordo com sua vontade (3) em certas escolhas que os outros estão em posição de fazer (Pettit, 1996, p. 578)” (ELIAS, 2008, p. 37).

No entender de Pettit, uma república não reconhece a liberdade em uma situação em que a ausência fática de impedimentos externos estiver acompanhada de uma relação de dominação. Sempre que houver dependência a uma vontade arbitrária não haverá liberdade. Liberdade e dominação, para o autor, são categorias totalmente incompatíveis. A liberdade é o fator primordial para a existência de uma verdadeira postura republicana.

A liberdade como não-dominação origina-se da tradição romana do republicanismo. Ela esteve presente na Roma antiga, passou pela Itália renascentista, e pela independência americana. Nessa tradição, ser livre significa não estar sob o domínio de outro. Conforme Pettit:

Essa tradição teve suas origens na Roma Clássica, e está associada em particular ao nome de Cícero. Ressurgiu no Renascimento, configurando-se de um modo poderoso no pensamento de Maquiavel, e desempenhou um importante papel na auto-consciência das repúblicas septentrionais italianas, as primeiras comunidades políticas européias modernas. Proporcionou uma linguagem que dominou a política do Ocidente moderno, e teve particular proeminência na República holandesa, durante a Guerra Civil inglesa no período que culmina nas Revoluções Norte americana e Francesa (PETTIT, 1999, p. 38).

De acordo com a divisão clássica entre liberdade negativa e liberdade positiva, proposta por Isaiah Berlin, pode-se afirmar que a concepção de liberdade republicana de Pettit possui aspectos “negativos” e aspectos “positivos”. Os primeiros, na medida em que necessita da ausência de dominação alheia; os segundos, por ter necessidade de algo mais do que a simples ausência de interferência, precisa de segurança contra a interferência arbitrária. Mesmo possuindo esses aspectos positivos e negativos, este conceito de liberdade, de acordo com Pettit, possui vida própria, como nos acrescenta Elias:

Ao enfatizar a tradição republicana de pensar a liberdade, Pettit demonstra que, apesar de podermos observar aspectos tanto positivos como negativos na constituição deste conceito, ele possui o seu próprio *status* conceitual e não constitui uma simples adição de cada elemento da dicotomia de Berlin (ELIAS, 2008, p. 36).

O conceito de liberdade como não-dominação se opõe ao conceito de liberdade negativa, que caracteriza a tradição do liberalismo. Isso ocorre porque ambos os conceitos focalizam a ausência de algo, mas esse “algo” é diferente em cada uma das concepções. Na liberdade republicana de Pettit, a ausência recai apenas sobre a interferência que seja “arbitrária”. Na liberdade liberal, a ausência recai sobre todo e qualquer tipo de interferência, seja ela arbitrária ou não. Embora existam estas diferenças entre a tradição republicana e a liberal, a liberdade como não-dominação, a verdadeira liberdade republicana, por se referir a uma ausência, pode ser classificada como sendo negativa.

4.2.3 Semelhanças e diferenças entre as duas concepções de liberdade

Em um primeiro momento, percebe-se que ambas as concepções de liberdade, de Arendt e de Pettit, são distintas. Embora elas façam parte do mesmo rol de ideias políticas, e pertençam à categoria das ideias republicanas, cada uma possui suas próprias peculiaridades.

As duas teorias republicanas focalizam o ideal político de liberdade como o ponto central, pois, a partir dele, pode-se conceber o ideal de Estado, de direito e de democracia. Porém, a abordagem política de cada autor centra-se em uma determinada noção de liberdade. Enquanto Arendt preocupa-se com a questão da participação política, ou seja, da autonomia do cidadão frente às decisões políticas a serem tomadas, Pettit, diferentemente, busca na não-dominação o verdadeiro sentido da liberdade. O cidadão só é considerado livre, para o autor, se não sofrer nenhum impedimento arbitrário nas suas escolhas. Essa distinção é comprovada pela seguinte afirmação de Prados:

A liberdade como não-dominação – afirma Pettit – é igual à liberdade liberal, uma liberdade privada: a independência e a proteção do indivíduo frente à ação do poder. Não se trata, pois, de uma liberdade pública, de uma liberdade entendida como a faculdade ou o direito de participar politicamente. Para o republicanismo¹⁸, a participação política não seria essencial: somente seria um meio para garantir a liberdade como não-dominação (PRADOS, 2003, p. 90).

Dessa citação, decorrem duas ideias distintas que merecem ser explicitadas. A primeira refere-se ao fato de que, para Pettit, a participação política não é uma necessidade cívica. Ela só vai ser necessária como um instrumento para a defesa da liberdade como não-dominação. Essa ideia será melhor desenvolvida na seção referente à participação política. De modo distinto, para Arendt, a participação política é civicamente necessária, pelo fato de ela determinar o grau de liberdade do cidadão. Quanto mais o cidadão participar dos assuntos políticos, mais ele será considerado “livre”. Outro contraste que distancia a análise da proposta de Arendt da proposta de Pettit é o grau de “liberalismo” encontrado em Pettit. Para ele, a intervenção estatal só deve ocorrer no que tange à defesa da liberdade como não-dominação. Em primeiro lugar, encontra-se a defesa e a proteção do indivíduo contra qualquer espécie de interferência que seja arbitrária. Diferentemente, Arendt

¹⁸ Cabe salientar que o republicanismo mencionado aqui é o de Pettit.

é considerada “antiliberal”. Sua teoria vislumbra no Estado o próprio espelho da sociedade. Ele é o produto da ação humana. O Estado expressa o “espírito público”, pelo que nos menciona Schio: “a própria comunidade, em conjunto e por consenso, institui o Estado, com o objetivo de gerir as questões ligadas ao público” (SCHIO, 2006, p. 204-205).

Outra distinção pode-se perceber nesta citação de Prados, que é a ocorrida entre a liberdade pública e a privada. A liberdade apregoada por Arendt é pública, ela se concretiza externamente com a participação de todos os cidadãos na esfera política. A liberdade pretendida por Pettit é uma liberdade privada, destina-se à proteção do indivíduo contra a dominação. Ser livre, nesta medida, significa não sofrer interferência arbitrária de outros. Quanto maior a área de não-interferência arbitrária, maior será a liberdade. Conforme Pettit:

Da distinção liberdade negativa-positiva tem-se observado uma narrativa histórica que percorre o mesmo sentido da dicotomia filosófica entre a liberdade privada e a pública. De acordo com essa afirmação, aqueles que falavam de liberdade nos tempos pré-modernos estavam quase sempre interessados com a posse e a participação democráticas, e na autorrealização que supostamente traziam consigo; [...] As preocupações dos modernos, por outro lado, vem como o produto de uma sociedade mutável, mais individualista, que desdenha o ideal de participação pública em favor de uma esfera privada de atividade, onde cada indivíduo pode prosseguir seu próprio caminho (PETTIT, 1999, p. 37).

Outra diferença refere-se à nomenclatura liberdade positiva e liberdade negativa. A primeira reforça a autonomia do cidadão, fazendo com que ele seja seu próprio senhor, e requer a presença de algo. Nela, podemos enquadrar a liberdade política arendtiana, onde cada um, na medida em que divide um mesmo espaço público com outros cidadãos, em condições de igualdade política, tem a possibilidade para agir, exercendo, assim, sua liberdade. A segunda faz com que o indivíduo não seja impedido por outros no momento em que pretende exercer seu arbítrio, tendo como base a ausência de qualquer tipo de interferência. Aqui, podemos incluir a liberdade como não-dominação de Pettit, embora ela possua a especificidade de referir-se somente à interferência arbitrária. Já, a liberdade negativa, característica do liberalismo, engloba todo e qualquer tipo de interferência, seja arbitrária ou não.

Em uma primeira análise, o parágrafo anterior nos mostra que as duas concepções de liberdade, de Arendt e de Pettit, embora sejam distintas, não se

encontram muito distantes uma da outra. Pois, para que um indivíduo, na concepção de Arendt, possa participar do mundo público, exercendo sua liberdade política, não pode existir qualquer tipo de dominação por parte de outro, que venha a coibir sua autonomia para agir, como determina Pettit. Esse entendimento aparece nas palavras de Schio:

A existência da liberdade externa exige que não haja impedimentos físicos para seu exercício, que englobam as capacidades corporais, como mover-se, para sair de casa, por exemplo, não estar preso, mas também não ser escravo e não ser considerado incapaz (seja quanto ao estado mental, à idade, à raça, ou por qualquer outro motivo) (SCHIO, 2006, p. 144).

Em nosso entender, essa citação refere-se aos dois tipos de liberdade, como participação e como não-dominação, como se fossem os dois lados de uma mesma moeda. Para que alguém exerça sua liberdade, nos moldes arendtianos, não pode sofrer qualquer impedimento, seja físico ou moral. De acordo com Berlin (2002), estes dois conceitos, de liberdade positiva, sinônimo de autonomia, e de liberdade negativa, como ausência de impedimentos, no decorrer da história, afastaram-se um do outro até entrarem em conflito mútuo.

Outra diferença, que já foi explicitada na seção anterior, diz respeito às tradições. A liberdade arendtiana se origina da tradição grega, na qual a participação política era o maior referencial. A liberdade como não-dominação, de Pettit, possui bases na tradição romana do republicanismo, sendo a preocupação em proteger o indivíduo da interferência arbitrária de outros, a sua principal meta.

É importante salientar a noção de igualdade, oriunda dos gregos e mencionada por Arendt, como vinculada ao conceito de liberdade. Igualdade significa ter o mesmo direito à atividade política (ARENDR, 2007b). Segundo a autora:

liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem domina, mas não é mais livre em coisa alguma (ARENDR, 2007b, p. 48-49).

Nessa citação da autora, percebe-se uma semelhança da sua concepção de liberdade com a liberdade como não-dominação. Arendt reitera que a liberdade só ocorre entre iguais, ou seja, a liberdade necessita da igualdade para poder se manifestar. Para existir dominação não pode existir igualdade, pois, em um espaço

onde todos são iguais politicamente, ninguém jamais irá conseguir dominar o outro. Fica claro, portanto, que para ambos os autores, liberdade e dominação são categorias que não podem conviver ao mesmo tempo. Para Arendt, em um espaço onde um domina outro não existe igualdade, e assim a liberdade política como participação não pode ser exercida. Para Pettit, da mesma forma, se existe dominação não existe liberdade política.

A seguir, um quadro comparativo entre as acepções de Hannah Arendt e de Philip Pettit:

Hannah Arendt	Philip Pettit
O ideal político de liberdade é o ponto central do republicanismo	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ liberdade positiva 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ terceira possibilidade à dicotomia liberdade positiva/liberdade negativa
<ul style="list-style-type: none"> ▪ liberdade como sinônimo de participação política 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ liberdade como não-dominação
<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação política civicamente necessária 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação política não é uma necessidade cívica
<ul style="list-style-type: none"> ▪ antiliberalismo – Estado como expressão do “espírito público” 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ republicanismo com um certo grau de “liberalismo” – Intervenção estatal somente para a consecução da liberdade como não-dominação (lei)
<ul style="list-style-type: none"> ▪ tradição grega 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ tradição romana
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Dominação como obstáculo à liberdade política 	

Quadro 1 - Comparativo das concepções de Liberdade Política nos dois autores

4.3 O cidadão republicano e a participação política

4.3.1 Hannah Arendt

Na concepção arendtiana, a ideia de cidadão, assim como a de liberdade, e a de política, é oriunda dos gregos. Para eles, cidadãos eram todos os indivíduos que tinham a possibilidade de participar ativamente do governo, eram aqueles que podiam ocupar cargos ou magistraturas (ARISTÓTELES, 2004). A definição de cidadão engloba a existência de liberdade. A liberdade, para participar ativamente dos assuntos da política, é que faz com que uma pessoa se transforme em cidadão, e contribua para a formação de uma sociedade civil baseada na cidadania. Como afirma Duarte:

Arendt recupera a noção aristotélica de cidadania como participação política ativa, bem como a importância da comunidade política como o contexto situacional em que os homens exercitam a liberdade na ação conjunta e na troca e discussão de suas opiniões (DUARTE, 2000, p. 221).

Para Arendt, o cidadão é um sujeito democrático e participativo, e é caracterizado pela participação na formação e na tomada das decisões da coletividade. Seguindo essa linha de pensamento, o cidadão é o sujeito da liberdade política, e essa, por conseguinte, refere-se única e exclusivamente ao cidadão, e não ao homem como ser humano. No momento em que um determinado indivíduo passa a participar ativamente da vida política, ele “nasce” como cidadão e, a partir desse momento, se insere no mundo, se responsabilizando por ele. Segundo a autora, quando o cidadão exerce sua participação política é como se ocorresse um segundo nascimento, que é o nascer para a vida política e verdadeiramente humana.

O homem só se torna cidadão agindo em um espaço público, exercendo sua singularidade e se preocupando com as questões políticas que envolvem a coletividade. O verdadeiro cidadão deixa de lado as suas preocupações individuais em favor dos interesses que são comuns a todos. Dessa maneira, Arendt aponta uma posição contrária à liberdade privada, que não faz nenhum tipo de menção à ideia de participação como parte constitutiva da realidade política. Nas suas palavras:

A política não é necessária, em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável no convívio humano. Aliás, ela só começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física (ARENDR, 2007b, p. 50).

Deduz-se, dessa passagem da obra “*O que é Política*”, que ao ingressar na política, ou seja, ao “agir”, o cidadão não mais está interessado nas questões privadas de interesse particular, mas sim naquelas questões que envolvem o mundo como um todo e os outros cidadãos que nele habitam. No momento em que o cidadão está participando politicamente, através de sua ação, ele está criando algo novo. A participação política é capaz de elevar o homem além de sua luta diária pela sobrevivência (BIGNOTTO, 2008).

Não podemos separar a definição arendtiana de cidadão republicano do ideal de liberdade e de participação política, pois ocorre uma identidade entre eles. Cada um desses elementos necessita dos demais para existir, e a relação de todos contribui para dar vida a uma verdadeira república.

4.3.2 Philip Pettit

A teoria política republicana de Pettit procura proteger o indivíduo, na qualidade de cidadão, contra todo e qualquer tipo de interferência arbitrária. O cidadão republicano, para ele, é aquele que é livre, ou seja, não sofre nenhuma dominação. A liberdade política republicana determina que um cidadão seja considerado livre, em uma república, quando o governo, ou os demais cidadãos, que com ele convivem, não interferem arbitrariamente em sua vida. Afirma Pettit:

O contrario de *líber* ou pessoa livre no uso romano republicano era o *servus* ou escravo e, até pelo menos, o início do último século, a conotação dominante de liberdade enfatizada na longa tradição republicana, era não ter de viver na servitude de um outro: não estar sujeito ao poder arbitrário de outro (PETTIT, 1996, p. 576).

Na tradição romana do republicanismo, a qual Pettit se baseia, cidadão é sinônimo de pessoa livre e contrário de servo ou escravo. Ser cidadão significa não ser obrigado a viver na sujeição de outro. Essa tradição reconhece a liberdade como oposta à escravidão, e concebe o fato de ter de viver exposto à vontade arbitrária de outro, como um grande mal. Segue que:

Enquanto que o escravo vivia à disposição do amo, a pessoa livre desfrutava de um status em outro extremo. A pessoa livre [cidadão para Pettit] era mais que um *servus sine domino*, um escravo sem amo que pode ser adquirido por qualquer pessoa; o *liber* era, necessariamente, um *civis* ou cidadão, com tudo o que isto implicava colocando a proteção frente à interferência (Wirszubski 1968) (PETTIT, 1999, p. 52).

A participação política, no republicanismo proposto por Pettit, possui uma natureza instrumental e negativa. Ela é um instrumento utilizado como proteção ao exercício da liberdade política como não interferência arbitrária dos cidadãos. A participação aparece como um tipo de contestação, utilizada sempre que um cidadão percebe sua vontade restringida. Como enfatiza Christman:

Contestação demandará canais efetivos e fóruns para debate, e as discussões não espelharão uma mera barganha na medida em que os desejos dos cidadãos serão moldados pelo processo em si e não simplesmente exogenamente dados (p. 183 e 205) (CHRISTMAN, 1998, p. 204).

O princípio de contestabilidade é imprescindível para o bom funcionamento de um governo republicano, no modelo proposto por Pettit. Nesse modelo, os interesses dos cidadãos devem ser contemplados pelas políticas governamentais, e, se assim não for, cada um, na possibilidade de ter liberdade, pode “contestar” e vetar as decisões do Estado que venham de encontro aos interesses da comunidade. A participação, através da contestação, ocorre diretamente através de fóruns apropriados, sendo um meio utilizado para que o cidadão consiga a liberdade. Conforme Silva:

Os cidadãos individuais não serão os criadores das leis ou decisões públicas, como o editor da publicação não escreverá o que será publicado. Mas os cidadãos podem contestar as leis ou decisões, do mesmo modo que o editor pode sugerir cortes no texto de determinado autor ou mesmo recusar sua publicação. É claro que isso pressupõe a existência de espaços de debate entre cidadãos e Estado, bem como entre autor e editor (SILVA, 2008, p. 216).

É importante salientar que os cidadãos não possuem poder para vetar medidas estatais em prol de interesses individuais ou das minorias, somente podem vetar aquelas que infrinjam os propósitos da maioria. Tudo o que estiver de acordo

com os interesses da coletividade, no entender de Pettit, não é interferência arbitrária, e, dessa forma, não impede a liberdade.

Os cidadãos, contemplados nesse modelo republicano, têm possibilidade de voz ativa crítica ante as injustiças do Estado; eles possuem, através da contestação, uma segurança contra qualquer tipo de ofensa que possam sofrer nos seus desejos. Como afirma Pettit:

O que requer é que, para qualquer tipo de humilhação que a tomada de decisões públicas possa fazer nos interesses e nas interpretações de alguém, existam meios, através dos quais possam responder em defesa desses interesses e dessas interpretações (PETTIT, 1999, p. 249).

A participação política, através da possibilidade de contestação, fortalece um governo republicano, no qual os protestos contra as arbitrariedades do Estado e as injustiças prevalecem acima da vontade do povo. Surge assim, um ambiente de teste para as leis estatais, de acordo com o que menciona Elias: “Esse ambiente de teste enfatiza o ideal republicano de leis virtuosas, que foram testadas pelo tempo e a ideia de que o povo tem o direito de resistir e contestar leis com características arbitrárias” (ELIAS, 2008, p. 56).

4.3.3 Cidadão republicano e participação política em Arendt e em Pettit: uma comparação

Em Hannah Arendt, a noção de cidadão republicano segue o mesmo foco utilizado para definir a liberdade política, a saber, a “participação”. Para ela, ser cidadão é ter a possibilidade para agir, para participar do cenário político, no sentido da *polis* grega. Ser cidadão é ser o seu próprio senhor, possuir autonomia para exercer sua ação. Em Philip Pettit, ser cidadão, seguindo a tradição romana, é não sofrer qualquer tipo de impedimentos por parte de outros, que possam obstar o seu arbítrio. Em um sentido inverso, pode-se refletir sobre a possibilidade do cidadão republicano, no contexto de Pettit, ter condições de ser também o seu próprio senhor, na medida em que ele tem em vista a não-interferência arbitrária. Em ambos os autores, o cidadão republicano é o sujeito da liberdade política. Para a primeira, a

existência do cidadão depende da ação na esfera pública; para o segundo, depende da não-dominação.

Novamente encontra-se diante da mesma situação já explicitada quanto à liberdade política, ou seja: para que um indivíduo seja considerado um cidadão, pelo modelo arendtiano, e possa participar dos assuntos políticos, não pode sofrer qualquer dominação, seguindo a teoria de Pettit, que impeça a sua ação. Simplificando: quem sofre interferência arbitrária não pode exercer seu arbítrio, que no caso apresentado é participar politicamente. Pelas palavras de Schio:

Na liberdade política, o ser livre e o agir estão unidos de forma indissolúvel. A liberdade permite que a vontade dirija a ação para sua consumação, na qual o *quero* e o *posso* coincidam. A liberdade, nesse enfoque, manifesta-se no ato praticado. A política, nesse sentido é composta por ações humanas livres, e a sua demonstração mais autêntica está na possibilidade de iniciar os processos. O resultado da ação é a contingência. Ou seja, a ação gera o inusitado, o desconhecido, aquilo que não depende de opções pré-fixadas e de resultados previstos e previsíveis (SCHIO, 2006, p. 156).

Para que alguém realize o seu “querer”, que nesse caso específico é participar, necessita não ter a possibilidade, que é o “eu posso”, impedido por qualquer tipo de dominação alheia.

Entretanto, uma determinada pessoa, livre politicamente, na medida em que não sofre nenhuma dominação, de acordo com Pettit, é um cidadão, porém, essa mesma pessoa só vai agir, participando da esfera pública, se ela quiser. A sua vontade livre é o que determina a sua ação, e não agindo, criando, inovando ou inventando algo, ela, nos moldes arendtianos, não é um cidadão. Conforme Schio: “A vontade, então, é o *agente causativo*, nos termos de Arendt, na vida humana ao ser a *fonte da ação*” (SCHIO, 2006, p. 140).

A participação política, em Arendt, não aparece dissociada da ideia de cidadão republicano. Participar, segundo ela, é tomar parte das questões políticas. É agir na pluralidade de um espaço público, juntamente com os demais cidadãos, é falar, ouvir, discordar, realizar, inventar. Na perspectiva arendtiana, o espaço público resgata a ideia comunitária e os valores cívicos, e através do ponto de vista participativo dos cidadãos, esses valores se apresentam como as bases de um governo republicano consolidado em seus propósitos. Como menciona Prados:

a participação ou liberdade política não pode orientar-se por outra coisa que não seja a realização mesma da plenitude humana: uma plenitude que possui uma medida pública de índole política, e que se encontra incorporada na prática excelente das atividades que compõem a vida política (PRADOS, 2003, p. 101).

A participação política, em Pettit, refere-se à possibilidade que os cidadãos possuem de contestar os atos do governo. A participação é vista como sinônimo de contestação. Nesse modelo, a participação possui apenas um valor instrumental, e somente é reivindicada como um meio necessário para a preservação da liberdade como não-dominação. Assim, toda vez que houver dominação, os indivíduos, na qualidade de cidadãos, serão impelidos a participar politicamente, como forma de dizer “não” ao que contribui para o mal-estar da sociedade republicana. Diferentemente, na teoria política de Arendt, “a participação na *res publica*, possui valor intrínseco, pois constitui um gênero de vida e atividade onde o homem desenvolve o que é mais valioso e genuíno de si mesmo” (PRADOS, 2003, p. 99).

Em Arendt a participação política possui natureza positiva, pois se refere à realização e à criação de algo, já em Pettit, a participação é de natureza negativa, por não se destinar à instituição de algo novo. Ela aparece como uma resposta a tudo aquilo que não está de acordo com o bem estar da coletividade, e como um “não” à dominação. De acordo com Silva:

No republicanismo neo-romano de Pettit, a participação política assume uma qualidade distinta das formas de participação teorizadas nos modelos participativistas e comunitaristas de inspiração neo-atenienses (como nos casos de Arendt (1981), Sandel (1998) e Taylor (1985), por exemplo) (SILVA, 2008, p. 217).

Pettit sugere que o seu modelo de participação somente assumira uma natureza positiva em épocas de eleições, embora reconheça a importância de uma participação como instituição de algo, para o “bem” de um governo republicano (SILVA, 2008).

Arendt não associa o espaço público somente ao Estado, podendo a participação política organizada de grupos, como homossexuais, negros, etc., tornarem-se temas de grande importância política, pelo fato de serem comuns ao mundo da pluralidade. Percebe-se na sociedade a valorização de uma esfera pública, nos moldes arendtianos, com ampla participação, nos movimentos sociais urbanos, como saúde, moradia, discriminação social, condições de trabalho, assim

como, movimentos rurais e ecológicos. Deve-se sempre levar em consideração que o interesse de um determinado grupo somente terá sentido político, para Arendt, quando aparecer no espaço público como uma opinião parcial em meio às demais opiniões. Em Pettit, encontra-se a consolidação da sua participação nos fóruns de debates e discussões e nos canais institucionais, sempre abertos ao recebimento de críticas e contestações.

Pelo exposto, percebe-se que as duas considerações acerca do cidadão republicano e da participação política, em Arendt e em Pettit, são distintas, na medida em que são oriundas de tradições diferentes e focalizam pontos singulares. Cada qual deve ser considerada separadamente e em determinado caso específico, para que se obtenha a resolução dos problemas que afligem uma sociedade republicana.

Abaixo, outro quadro comparativo entre Hannah Arendt e Philip Pettit.

Hannah Arendt	Philip Pettit
Cidadão republicano é o sujeito da liberdade política.	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ ser cidadão republicano é sinônimo de participação na esfera pública; 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ ser cidadão republicano é não sofrer dominação;
<ul style="list-style-type: none"> ▪ ser cidadão é ser seu “próprio senhor” na medida de ter autonomia para exercer a ação; 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ ser cidadão é ser seu “próprio senhor” na medida de não sofrer interferência arbitrária;
<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação política é sinônimo de ação no espaço público; 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação política é sinônimo de contestação nos fóruns e canais institucionais;
<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação como valor intrínseco; 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação como valor instrumental;
<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação possui natureza positiva- criação de algo novo; 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ participação possui natureza negativa – resposta ao que não está de acordo com o bem da coletividade;

Quadro 2 - Comparativo do Cidadão Republicano e da Participação Política nos dois autores

4.4 Os republicanismos de Arendt e de Pettit

4.4.1 Hannah Arendt

O republicanismo arendtiano possui bases na tradição grega e pode ser caracterizado como neo-grego, por se referir a uma retomada dos princípios que valorizam a participação política e a coisa pública. A sua teoria não pode ser denominada de saudosista, pois ela não pretende o retorno da Antiguidade Clássica na atualidade, até porque isso seria totalmente inviável. O que ela demonstra ser possível é fazer uma releitura da condição política atual, tendo por modelo os princípios utilizados na *polis* grega. O republicanismo, nesse contexto, reforça a ideia de participação política dos cidadãos.

A república, para Arendt, é uma comunidade política livre - todos podem participar das decisões tomadas - que valoriza a *res publica* como sendo de todos os cidadãos (CANOVAN, 1992). A participação política faz-se necessária, em uma república nos moldes arendtianos, para que seja preservada a condição de sociabilidade e de igualdade política do cidadão.

Arendt propõe a recuperação da inspiração republicana para o pensamento político. Segundo ela, os regimes totalitários, que acometeram o mundo nas primeiras décadas do século XX, foram responsáveis por degradações da vida humana e pelo desaparecimento da liberdade verdadeiramente política e do espaço público. A existência desse espaço público é necessária para que os indivíduos, na qualidade de cidadãos, junto com os outros iguais a ele, possam se encontrar, aparecer e realizar a verdadeira vida política. De acordo com Schio:

No espaço público, é adquirida e consolidada a humanidade, a qual, após obtida, não mais se perde, segundo a autora, pois passa a fazer parte do ser do indivíduo. A aquisição de humanidade, em seu sentido político, é o ponto mais alto que o ser humano pode atingir (SCHIO, 2006, 185).

A perda do espaço público aniquila a liberdade e obsta a ação. Sem a pluralidade desse espaço os indivíduos ficam impedidos de agir e, assim, ficam propensos à perda de seu *status* de cidadão.

O republicanismo de Arendt faz crítica à representatividade, pois toda vez que houver uma representação não haverá ação. Não existindo ação, o ideal republicano, proposto por ela, fica abalado, e, assim, o indivíduo perde seu direito à liberdade e à sua condição de cidadão. O sistema representativo reprime o desejo de participação na esfera política e frustra a possibilidade de um exercício da liberdade no espaço público. Arendt propõe um sistema republicano que apoia a cidadania através da liberdade de iniciar algo novo, pela participação pública de todos os cidadãos, nunca esquecendo que o fim último jamais poderá ser o interesse pessoal.

4.4.2 Philip Pettit

Pettit é considerado um neorepublicano por fazer parte do grupo de autores que reiniciaram discussões e debates acerca do republicanismo. A tradição republicana utilizada por ele, para a construção de sua teoria política, é aquela que se origina na Roma antiga. Essa tradição romana do republicanismo fez parte de várias comunidades europeias, consagrou-se com Maquiavel e reapareceu com força total nas últimas décadas, no qual o autor tratou de realizar uma interpretação da história dessa tradição política.

A tradição romana do republicanismo pode ser interpretada como uma alternativa ao republicanismo neo-grego, e como afirma Elias: “Ao contrário do que Aristóteles e Hannah Arendt reivindicaram, não é a liberdade positiva, mas sim a ausência de dependência a típica visão republicana de liberdade” (ELIAS, 2008, p. 8). As comunidades romanas da Antiguidade clássica enfatizavam a dominação como sendo um obstáculo para a consecução da verdadeira liberdade política.

Pettit focaliza seu republicanismo no ideal de liberdade como não-dominação, como um meio para que se chegue ao fim que todo sistema de governo almeja, a saber, a obtenção de tranquilidade e de estabilidade entre os cidadãos. Para que isso ocorra é necessário a existência de um espaço público bem organizado, pois ele irá contribuir para mitigar as possibilidades de interferência arbitrária. Conforme Pettit:

A vida pública de uma comunidade é de muita importância para o desfrute da não-dominação. Qualquer coisa que ocorra em relação com a política tende a ser parte da vida pública, e é essencial para a liberdade das

peças que a esfera pública esteja bem ordenada: em particular, é essencial que não haja dominação associada com o *império* do Estado. Um dos propósitos capitais do Estado republicano, pois, tem que ser a promoção do tipo de formas de governo – as formas de controle legal e democrático – que defenderei no próximo capítulo. Porém, nesta etapa da discussão, podemos ver que a vida pública tem que representar um feito importante para um Estado republicano (PETTIT, 1999, p. 217-218).

Esses espaços públicos são imprescindíveis para que os indivíduos, na qualidade de cidadãos, possam expressar suas queixas e críticas em relação às decisões determinadas pelo Poder Estatal.

O neorrepublicanismo de Pettit reitera a participação política como forma de contestação dos cidadãos contra as arbitrariedades do Estado e dos outros cidadãos. Essa possibilidade de contestação é denominada por ele de “democracia deliberativa contestatória”. Nessa forma de democracia tudo o que for decidido pelo Estado deve estar de acordo com bases racionais de diálogos e discussões, sem levar em consideração os interesses privados de grupos e indivíduos. Uma democracia nos moldes deliberativos se preocupa com a voz ativa dos cidadãos, como forma de contribuição para o bem de uma república interessada em preservar os interesses da comunidade como um todo.

4.4.3 Dois republicanismos: uma comparação

Republicanismo ou republicanismos? A pesquisa desenvolvida até aqui apresenta a seguinte afirmativa: quando se propõe a pensar e questionar questões políticas fundamentais da atualidade, tendo como pano de fundo o ideário republicano, não se pode pensar em um único republicanismo, mas em vários. Dependendo da tradição, à qual a teoria se apoia, encontra-se diante de um tipo de republicanismo.

Em relação à Arendt, sua proposta política pode ser classificada como um tipo de republicanismo neo-grego. A releitura que ela faz dos princípios norteadores da *polis* grega, aproveitando-os para explicar e entender, e quem sabe resolver, os problemas políticos de sua época, é determinada pela tradição grega. O republicanismo arendtiano convoca todos os cidadãos a se preocuparem e a se responsabilizarem pela *res publica*, reiterando uma cidadania republicana na qual todos devem agir de acordo com suas singularidades, na pluralidade de um espaço público, tendo por meta os interesses da coletividade.

Quando se muda o foco da pesquisa para Pettit, percebe-se que também se está diante de um republicano, mas seu republicanismo possui uma base diferente. O neorrepublicanismo de Pettit - novo por estar no rol dos debates que nas últimas décadas vêm ocorrendo sobre as questões republicanas – tem origem na Roma clássica, e pode ser classificado de neo-romano. Nele, o autor concede um sentido diferente à liberdade política, que não é o de liberdade positiva e nem o de liberdade negativa. Requerendo a ausência de dominação, Pettit se depara com “uma definição de liberdade que oferece uma melhor compreensão da natureza das relações que unem indivíduos e instituições na cena política contemporânea” (BIGNOTTO in CARDOSO, 2004, p. 23).

Os dois republicanismos, de Arendt e de Pettit, requerem, para a realização de suas concepções de liberdade política, a existência de um espaço público. Enquanto para Arendt, o espaço público é o local apropriado para que o cidadão participe politicamente exercendo sua ação e, por conseguinte, sua liberdade, para Pettit, o espaço público é necessário para que os cidadãos possam contestar as arbitrariedades que obstem suas liberdades, acabando, assim, com as dominações.

Percebe-se, também, que ambas as teorias republicanas visam à proteção dos interesses da coletividade, e deixam de lado os interesses de pessoas particulares. Em Arendt, os cidadãos pertencem a uma comunidade política onde as ações e as opiniões deles fazem parte da condução dos negócios humanos. A participação e a proteção da coisa pública não podem ter como base o conflito de interesses, na medida em que eles determinam atitudes isoladas e não compartilhadas. Na teoria de Pettit, as leis que promovem os objetivos da república, assim como as críticas e os argumentos dos cidadãos nos fóruns de debates, devem perseguir projetos que sejam do interesse comum da coletividade. O que é de interesse de todos não é considerado dominação. Conforme Elias: “Tanto as decisões do legislativo como as do executivo e as do judiciário devem trazer a marca dos anseios e modos de pensar dos cidadãos” (ELIAS, 2008, p. 49). Por último resta fazer algumas considerações acerca do tipo de governo que cada autor busca no seu republicanismo. Arendt propõe um entendimento da coisa pública que não se sustenta com uma participação indireta e com um poder que é delegado e renovado aos cidadãos em cada certo tempo. Se assim fosse, os cidadãos perderiam “sua qualidade de cidadão” quando não estivessem participando. Por esse motivo, ela designa como melhor um governo que seja participativo. Nesse modelo, os

cidadãos, adentrando constantemente na cena política, se renovam e reforçam o ideário político. Diferentemente, Pettit busca um governo que sustente uma “democracia deliberativa contestatória”. Esse tipo de democracia determina que a possibilidade de contestação esteja acima da vontade do povo. O fato de o povo poder, individual ou coletivamente, utilizar o direito de contestação perante o governo faz com que esse governo se torne democrático. Todos os indivíduos, desde que seguramente amparados com base nos interesses coletivos, podem contestar e reclamar as dominações sofridas. Pelo que nos afirma Elias:

Assim, além de constitucional, é necessário que o Estado republicano seja também democrático. Ademais, a democracia vislumbrada por Pettit para evitar que o governo se torne uma fonte de dominação vai além de uma democracia eleitoral, ela é também uma democracia contestatória (ELIAS, 2008, p. 49).

Pelo exposto, se está diante de dois republicanos, dois republicanismos com tradições diferentes, duas concepções de liberdade e de governo, porém uma mesma meta a ser perseguida, qual seja: a construção de princípios e valores políticos por meio dos quais os indivíduos, que vivem em uma mesma sociedade, mantenham suas dignidades e humanidades, e se tornem cidadãos dignos “sob a inspiração do ideário republicano” (CARDOSO, 2004, p. 11).

Abaixo, mais um quadro comparativo entre Hannah Arendt e Philip Pettit.

Hannah Arendt	Philip Pettit
<ul style="list-style-type: none"> ▪ republicanismo neo-grego. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ republicanismo neo-romano.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ existência de um espaço público para o exercício da ação e a consecução da liberdade política. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ existência de um espaço público para a contestação das arbitrariedades que obstam a liberdade política.
Proteção dos interesses da coletividade.	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ governo participativo. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ democracia “deliberativa contestatória”.
Construção de princípios e valores políticos que tornem os cidadãos republicanos dignos de uma “verdadeira República”.	

Quadro 3 - Comparativo dos “Republicanismos” de Arendt e de Pettit

4.5 Considerações

Neste capítulo desenvolveu-se uma análise comparativa entre as duas teorias políticas republicanas de Arendt e de Pettit. Na primeira parte do capítulo, fez-se, primeiramente, um esboço dos ideais republicanos de liberdade em ambos os autores, para se chegar a pontos distintos e semelhantes nas duas concepções.

Na segunda parte do capítulo, o foco foi a figura do cidadão republicano e o da participação política. Após fazer uma breve recapitulação dessas categorias nos dois autores, fez-se uma comparação para, por fim, perceber que elas são distintas pelo fato de abordarem pontos singulares.

Na terceira e última parte do capítulo, analisou-se comparativamente os dois republicanismos, de Arendt e de Pettit, concluindo que, embora cada um possua uma tradição republicana diferente e uma concepção própria de liberdade política e de cidadão, eles convergem a um mesmo fim - preservar a liberdade política dos cidadãos, a dignidade, a igualdade, a humanidade e o bem-estar de uma república para todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ponderou-se, neste trabalho, a importância da tradição do republicanismo. Constatou-se que nas últimas décadas ocorreu uma crescente retomada dos debates e das discussões acerca das questões que envolvem o ideário republicano, o que talvez se possa denominar de uma “recuperação da tradição republicana”. Presencia-se, hoje, um grande número de simpósios, artigos, publicações em geral, ou seja, uma farta bibliografia que envolve estas questões. Todos estes fatos levam a acreditar que se vivencia, na contemporaneidade, o que vários autores especificam como sendo um “neorrepublicanismo”.

Utilizou-se, para a compreensão do sentido de uma verdadeira república, baseada na existência de liberdade entre os cidadãos, dois autores que, preocupados com os problemas políticos que envolvem as sociedades contemporâneas, lançam novos olhares para o que foi no passado, a tradição do pensamento republicano. São eles: Hannah Arendt e Philip Pettit. Cada um pertencendo a uma tradição diferente do republicanismo; Arendt remete à tradição grega, e Pettit retoma a tradição romana.

Constatando-se que cada um dos autores possui uma diferente concepção de liberdade política – liberdade como o ponto central da teoria republicana – o objetivo principal nesta Dissertação foi fazer uma análise comparativa entre esses dois conceitos de liberdade. No decorrer da análise, procurou-se determinar e enfatizar elementos compatíveis e incompatíveis entre as duas concepções de liberdade política e do papel desempenhado pelo cidadão republicano, sujeito das liberdades, tal como aparecem em Arendt e em Pettit.

Para que fosse possível a consecução dos objetivos propostos, a presente Dissertação foi dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “Perspectiva Histórica: o clássico no ideário republicano”, efetuou-se uma análise da tradição republicana do ponto de vista histórico, enfatizando o conceito de liberdade

no âmbito político da Antiguidade – a tradição grega e a tradição romana - e a liberdade na tradição do republicanismo renascentista, enfatizando Maquiavel e Francesco Guicciardini. Apresentou-se, também, as concepções de liberdade em Benjamin Constant e Isaiah Berlin.

Com este primeiro capítulo, chegou-se à constatação da existência de um amplo leque de posições dentro da temática do republicanismo. Não se pode afirmar a existência de um único republicanismo, mas de vários, sempre levando em consideração a tradição a que ele pertence e à concepção de liberdade que ele adota. Duas grandes tradições foram abordadas, a grega e a romana, por serem fontes das ideias dos autores aqui analisados; a primeira, remete a Arendt e a segunda, a Pettit. A distinção existente entre os dois tipos clássicos de liberdade, a saber, a positiva e a negativa, também foi apresentada, o que fez com que se chegasse à conclusão de que elas são de suma importância para o reconhecimento da liberdade política em Arendt, e a determinação da liberdade como não-dominação em Pettit. Este capítulo serviu de base para o desenvolvimento deste trabalho.

No segundo capítulo, intitulado “A Questão da Liberdade e do Cidadão Republicano em Hannah Arendt”, foram apresentadas as ideias políticas de Arendt. Mostrou-se seu apreço pela *res publica*, e foram consideradas e desenvolvidas as origens de sua tradição republicana. Este estudo possibilitou o desenvolvimento acerca da liberdade pública - considerada pela autora como o problema central no campo da política e, por conseguinte, a “verdadeira” liberdade - e da figura do cidadão republicano, sujeito da liberdade.

Este segundo capítulo, levou ao conhecimento de que a liberdade política, defendida por Arendt, é uma liberdade positiva. Tal liberdade possui traços da *polis* grega e é concebida como participação política em um espaço público, onde cada indivíduo, na qualidade de cidadão, pode mostrar-se para os demais quem ele é e do que ele é capaz, através de seus atos. Apreendeu-se, também, que só é considerado um cidadão republicano, nos moldes arendtianos, aquele que participa dos assuntos políticos, exercendo, assim, a sua liberdade pública.

No terceiro capítulo, intitulado “A Liberdade Política e o Cidadão Republicano na Teoria de Philip Pettit”, estabeleceu-se uma aproximação com a teoria política de Pettit. Desenvolveu-se o seu ideal de liberdade política como não-dominação, que é

considerado, por ele, a verdadeira liberdade republicana, e o *status* de cidadão republicano, que é o sujeito da liberdade.

Com o terceiro capítulo, chegou-se ao ideal de liberdade como não-dominação proposto por Pettit. Esse ideal não é uma novidade entre as posições políticas existentes. Ele já existiu no decorrer da tradição das ideias políticas, – esteve presente desde os primórdios romanos, no qual ser livre já significava não ser dominado por ninguém – mas perdeu-se na História. Pettit mostra que essa terceira possibilidade de conceito de liberdade, a liberdade como não-dominação, não pode ser apreendida por nenhuma das duas formas clássicas: a liberdade positiva, concebida como autodeterminação, e a negativa, concebida como não-interferência. Pettit retoma esse conceito pré-moderno de liberdade política e resgata o *status* do cidadão republicano, aquele que é considerado livre quando não sofre nenhum tipo de interferência arbitrária de outrem.

No quarto e último capítulo, intitulado “Análise Comparativa entre as Concepções Políticas de Hannah Arendt e Philip Pettit”, realizou-se um paralelo entre ambas as teorias políticas republicanas de Arendt e Pettit, determinando elementos compatíveis e incompatíveis nas concepções dos dois autores. Várias categorias políticas serviram de base para a comparação, entre elas: os conceitos de liberdade, as tradições grega e romana, a dominação, o espaço público, a participação política, o cidadão republicano, a proteção dos interesses da coletividade e a forma de governo proposta por cada autor. Também foram retomados e analisados, comparativamente, os dois republicanismos aos quais os autores pertencem.

Este último capítulo serviu de instrumento para a concretização da problemática proposta, a saber, encontrar divergências e convergências nos republicanismos dos dois autores, mais especificamente no que diz respeito à liberdade política e ao cidadão republicano, sujeito da liberdade. Com ele, concluiu-se que ambas as teorias são distintas, pertencem a tradições diferentes, mas possuem pontos em comum.

As duas teorias encontram no ideal de liberdade o cerne de seus republicanismos, embora a concebam de modo diverso. Arendt, como sinônimo de participação, e Pettit, como ausência de dominação. A dominação é considerada por ambos um obstáculo à consecução da liberdade. Segundo Arendt, a dominação impede a participação, e para Pettit ela é considerada o próprio oposto da liberdade

política. Dominação e liberdade são categorias que não sobrevivem simultaneamente, segundo esses autores.

Quanto ao cidadão republicano, embora seja o sujeito da liberdade em Arendt e em Pettit, ele é reconhecido de maneira diferente em cada um. Arendt o reconhece como aquele que tem a possibilidade de participar ativamente das decisões na cena pública. Pettit considera cidadão quem não sofre dominação. A participação política também aparece nos dois autores de modo distinto. Para Arendt, ela possui valor intrínseco e é sinônimo de ação no espaço público. Contrariamente, em Pettit, ela possui valor instrumental e é sinônimo de contestação nos fóruns e canais institucionais.

A exposição apresentada aponta para a existência de dois republicanismos, duas teorias políticas distintas com alguns aspectos em comum. Dois republicanos engajados na busca de elementos que garantam a proteção dos interesses comuns da coletividade e que auxiliem na construção de medidas e valores políticos, capazes de tornar os cidadãos dignos de uma verdadeira república, justa, plural e igualitária.

Arendt e Pettit, cada qual com suas crenças, suas aspirações e suas certezas, apontam caminhos para que se possa refletir sobre a política contemporânea, com a possibilidade de aperfeiçoamento das medidas vigentes em cada sociedade. Eles sugerem subsídios resgatados de cada uma das tradições, que permitam a cada indivíduo, não a solução imediata dos impasses vivenciados nas sociedades contemporâneas, mas a oportunidade de se lançar novos “olhares” para os problemas de nossa época.

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Cícero. República e Democracia. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 51, 2000.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.
- _____. *O que é Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- ARISTÓTELES. Política. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- BERLIN, Isaiah. Dois Conceitos de Liberdade. In: HARDY, H. & HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- _____. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: UnB, 1981.
- BERTEN, André. A Epistemologia holista-individualista e o Republicanismo liberal de Philip Pettit. In: *Kriterion*, vol. 48, nº 115, (pp. 1-13), 2007.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. *Republicanism e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- _____. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- _____. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. In: *Síntese*, Belo Horizonte, vol.19, n. 58, 1992.
- _____. A Presença de Hannah Arendt. (prefácio). In: *Hannah Arendt: entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.
- _____. MORAES, Eduardo Jardim de. (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Totalitarismo e Liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BOBBIO, Norberto. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: UnB, 2001.

_____. VIROLI, Maurizio. *Direitos e Deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BOESCHE, Roger. Thinking about Freedom. In: *Political Theory*, vol.26, nº 6, (pp. 855-873), 1998.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. O Surgimento do Estado Republicano. In: *Lua Nova*. nº 62,(pp. 1-13), 2004.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.

CARDOSO, Sérgio. (org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CÍCERO. *Da República*. São Paulo: EDIPRO, 1995.

CONSTANT, Benjamin. *De la Libertè des Anciens comparée à celle des Modernes*. Disponível em: <<http://www.unmondelibre.org/print/111>>. Acesso em: 25 jun. 2008.

_____. *De la Libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos*. Disponível em: <<http://www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/Constant.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2009.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. NASCIMENTO, Mariângela. (orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

CHRISTMAN, John. Review: Republicanism: A Theory of Freedom and Government. In: *Ethics*, vol. 109, nº 1, (pp. 202-206), 1998

DRUCKER, Cláudia. *O Populismo como Tentativa de Construir um Espaço Público*. Disponível em:<<http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/CDRUCKER2.DOC>.> Acesso em: 24 jul. 2008.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura - Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ELIAS, Maria Lígia. *Democracia e Participação Política no Novo Republicanismo: Um Estudo sobre o pensamento de Philip Pettit*. Florianópolis. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. São Paulo: Artmed, 2008.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. A política e a Condição Humana (posfácio). In: *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LARMORE, Charles. A Critique of Philip Pettit's Republicanism. In: *Noûs*, vol. 35, (pp. 229-243), 2001

_____. *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*. Disponível em: <<http://economics.uchicago.edu/download/freedom-essay.pdf>> Acesso em: 04 jan. 2010.

LUA NOVA. *Revista de Cultura e Política*. Edição Especial: República, nº 51, CEDEC, 2000.

MAQUIAVEL, Nicola. *Discorsi. Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Brasília: UnB, 1994.

_____. O Príncipe. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. In: *Coleção os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

PETTIT, Philip. *Republicanism – Una Teoria Sobre La Libertad y El Gobierno*. Barcelona: Paidós Iberica Ediciones, 1999.

_____. Freedom as Antipower. In: *Ethics*, vol. 106, (pp. 576-604), 1996.

_____. Freedom with Honor: A Republican Ideal. In: *Social Research*, vol. 64, (pp. 52-76), 1997.

PINZANI, Alessandro. Republicanismo(s), Democracia, Poder. In: *VERITAS*, Porto Alegre, vol. 52, n.1, 2007.

POCOCK, J. C. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1975.

POLÍBIOS. *História*. Brasília: UnB, 1985.

PRADOS, Alfredo Cruz. Republicanismo y Democracia Liberal: Dos Conceptos de Participación. In: *Anuário Filosófico*, XXXVI/1, (pp 83-109), 2003.

PRESSACCO, Carlos; SALVAT, Pablo. Política, poder y espacio público em el pensamiento de Hannah Arendt. In: PRESSACCO, Carlos F. (editor). *Totalitarismo, banalidad y despolitización* – La actualidad de Hannah Arendt. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2006.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: História e Liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

SILVA, Ricardo. Participação como Contestação: a idéia de democracia no neo-republicanismo de Philip Pettit. In: *Política e Sociedade*, Revista de Sociologia Política, vol.6, n. 11, 2007, (pp. 199-220). Disponível em: http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/politica/issue/view/967/show_toc>. Acesso em: 08 ago. 2008.

_____. Liberdade e Lei no Neo-Republicanismo de Skinner e Pettit. In: *Lua Nova*, nº. 74, (pp. 151-194), 2008.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *Maquiavel: Pensamento Político*. São Paulo: Brasiliense, 1988.