



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
MESTRADO ACADÊMICO EM CIÊNCIA POLÍTICA

ANDRÉ SILVA DE OLIVEIRA

A EQUAÇÃO IGUALDADE-LIBERDADE REVISITADA: JOHN RAWLS, RONALD
DWORKIN E HANNAH ARENDT

Belém – Pará

2010

ANDRÉ SILVA DE OLIVEIRA

A EQUAÇÃO IGUALDADE-LIBERDADE REVISITADA: JOHN RAWLS, RONALD
DWORKIN E HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado Acadêmico em Ciência Política, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientação: Prof. Dr. CELSO ANTONIO
COELHO VAZ

Belém – Pará
2010

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Oliveira, André Silva de

A equação igualdade-liberdade revisitada: John Rawls, Ronald Dworkin e Hannah Arendt / André Silva de Oliveira; orientador, Celso Antonio Coelho Vaz - 2010

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Belém, 2010.

1. Ciência política. 2. Igualdade. 3. Liberdade. 4. Rawls, John, 1921- . 5. Dworkin, R.M., 1931-. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Título.

CDD - 22.ed. 320

ALUNO: ANDRÉ SILVA DE OLIVEIRA

Dissertação defendida e aprovada em 20/04/2010 pela Banca Examinadora:

PROF(A). DR(A). MARIA DA GRAÇA CAMPAGNOLO – PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIENCIA POLÍTICA

PROF. DR. NELSON SOUZA JÚNIOR – FACULDADE DE FILOSOFIA/UFPA

PROF(A). DR(A). NÁDIA SOUKI – FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA – BELO HORIZONTE/MG

*Os homens são livres –
diferentemente de possuírem o dom
da liberdade – enquanto agem, nem
antes, nem depois; pois ser livre e
agir são uma mesma coisa.*

Hannah Arendt.

Agradeço aos meus pais Antonio José de Oliveira e Maria Celeste de Oliveira, *in memoriam*, que sempre me incentivaram a estudar.

À Prof(a). Dra. Maria da Graça Campagnolo, com quem muito aprendi nas aulas de Teoria Política e Poder Judiciário e, em nome da qual, agradeço a todos os professores do Departamento de Ciência Política pelo conhecimento transmitido.

Ao meu tio Francisco Cezar Nunes da Silva, que sempre me estimulou aos estudos, e a sua adorável esposa Elizabeth Massoud Salame da Silva, que, num gesto simpático e generoso, doaram-me toda a sua coleção de Hannah Arendt, além de outros livros de Teoria Política.

Ao meu tio Antonio José da Silva, amigo de todas as horas, que me ajudou na formatação derradeira do presente trabalho.

À Maria Luiza Nobre Lamarão, pelo apoio dado em momentos decisivos do presente curso.

Ao Pedro Lamarão de Souza, pela atenção e carinho com que sempre me escutou, embora pertença à outra área do conhecimento científico.

Ao Paulo Sérgio dos Santos Ribeiro, por sua enorme dedicação à nossa amizade.

Ao Rodolfo Marques, certamente o mais suave e elegante de todos os amigos que fiz ao longo do curso.

Ao Breno Rodrigo de Messias Leite e ao Jefferson Alves Teixeira, com os quais poucas vezes estive de acordo nos debates ocorridos dentro e fora da sala de aula, mas cuja tolerância, inteligência e avidez de conhecimento demonstradas foram essenciais para a construção de uma sólida amizade.

À Loiane Prado Verbicaro, pelo incessante incentivo e demonstrações de amizade e, em nome da qual, estendo o agradecimento a todos os demais colegas da pioneira turma de 2008.

Às servidoras do nosso departamento Delice Macedo e Ana Tavares, por sua atenção e paciência com todos os alunos da pioneira turma de 2008 evidenciadas ao longo do curso.

Dedico o presente trabalho à minha mulher Maria Louze Nobre Lamarão, pelo afeto e incentivo a mim sempre renovados.

Aos meus filhos Ana Paula Lamarão de Oliveira e Paulo André Lamarão de Oliveira, nascidos em meio aos livros pelos quais espero que venham a dedicar suas vidas.

Ao meu orientador e querido mestre Prof. Dr. Celso Antonio Coelho Vaz, cujas lições inextinguíveis de desvelo pelos valores democráticos hão de me acompanhar para todo o sempre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I O NOVO CONTRATUALISMO E A EQUAÇÃO IGUALDADE-LIBERDADE	17
1.1. Os libertarianos e o ataque ao igualitarismo distributivista	17
1.2. A igualdade rawlsiana como núcleo central do neocontratualismo	31
1.3. Ronald Dworkin e a defesa da igualdade como valor transcendente	41
CAPÍTULO II A LIBERDADE COMO VALOR POLÍTICO ESSENCIAL	48
2.1. Críticas à liberdade dos neocontratualistas	48
2.2. A liberdade como ação humana em concerto	51
2.3. Hannah Arendt e o tesouro perdido das revoluções	64
2.4. Hannah Arendt e o espaço público como “ilhas” de democracia	81
CAPÍTULO III POLÍTICA, PRIORITARISMO E AS DIMENSÕES DA IGUALDADE EM HANNAH ARENDT	91
3.1. Contestando Ronald Dworkin e a igualdade como valor transcendente	91
3.2. De Bentham a Popper: a contribuição do utilitarismo para a igualdade	95
3.3. Harry Frankfurt e a teoria da suficiência	103
3.4. As dimensões da igualdade em Hannah Arendt	110
3.5. O futuro do contrato social à luz da equação igualdade-liberdade	119
CONCLUSÃO	122
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	127

RESUMO

O presente estudo objetiva revisar a equação igualdade-liberdade, especialmente as concepções de John Rawls, Ronald Dworkin e Hannah Arendt, para indicar qual dos dois valores possui valor normativo mais transcendente. Tendo em mente este desiderato, a referida equação foi analisada a partir das correntes doutrinárias do liberalismo do tempo presente confrontando-as com o pensamento político de Hannah Arendt, o que elevou o grau de complexidade da pesquisa considerando que ambos provêm de tradições filosóficas e políticas distintas. Ao longo do trabalho, procurou-se demonstrar, sobretudo amparado no pensamento político de Hannah Arendt, que a liberdade positiva, fundada no princípio do autogoverno e em combinação com a igualdade complexa, pode ser apontada como o valor mais transcendente dentro da famosa equação.

PALAVRAS-CHAVE: Igualdade; liberdade; John Rawls, Ronald Dworkin; Hannah Arendt.

A B S T R A C T

The present study aims to revisit the equality-freedom equation, especially in their concepts of John Rawls, Ronald Dworkin and Hannah Arendt, to indicate which of the two values owns normative value more transcendent. Having in mind this desideratum, this equation was analyzed from the current doctrinal of the liberalism of the present time confronting it with the political thought of Hannah Arendt, which increased the complexity of the research considering that both come from different philosophical and political traditions. Throughout this work, looked for demonstrate, mainly supported in political thought of Hannah Arendt, that the positive liberty, founded on the principle of self-government and in combination with the complex equality, can be pointed as the most transcendent value in the famous equation.

KEY-WORDS: Equality; freedom; John Rawls; Ronald Dworkin; Hannah Arendt.

INTRODUÇÃO¹

1. O PROJETO

O tema da presente dissertação – discutir a equação igualdade-liberdade à luz das orientações normativas do tempo presente - envolve enfrentar um elenco considerável de dificuldades conceituais e desafios teóricos, a começar pela crença, antes muito difundida, de que os dois ideais clássicos da Teoria Política estavam em constante tensão e, não raro, em conflito aberto, sendo, portanto, inconciliáveis. Por conta disso, a defesa do ideal igualitário identificou-se com as correntes políticas de esquerda, ao passo que a liberdade era vista como a tradicional bandeira ideológica da direita. Evidentemente, tal visão maniqueísta dos referidos valores deve ser descartada como incompatível com a procura honesta da verdade científica, admitindo-se que seja possível uma aproximação com a mesma no campo das Ciências Sociais. Além disso, os recentes (e impressionantes) eventos históricos – como a queda do Muro de Berlin, o colapso do socialismo realmente existente no Leste europeu e a unificação da Europa sob uma comunidade de nações – não sinalizam, como foi apregoado por alguns estudiosos da Ciência Política (neste aspecto, o caso mais emblemático foi, a toda evidência, o de Francis Fukuyama), o fim da História com o conseqüente fencimento da política, mas a necessidade inarredável de redimensionar todos ideais filosóficos e políticos. Assim, não tem mais pertinência considerar a liberdade, em sentido amplo, como um ideal normativo que serve meramente aos interesses da burguesia de cada país nem tampouco admitir como razoavelmente válida qualquer teoria política que ignore ou repudie, por qualquer argumento, um tratamento de consideração igual para todos os homens.

Ainda que sejamos, em boa medida, herdeiros dos conflitos ideológicos da Guerra Fria, cumpre-nos projetar para o futuro um novo panorama normativo que permita a emergência da igualdade e da liberdade como ideais compatíveis e harmonizados entre si e com outros ideais, notadamente o da justiça.

¹ A estrutura da presente Introdução, dividida em dois subitens (Projeto e Breve Nota sobre o Método Empregado), inspirou-se claramente na introdução desenvolvida por Will Kymlicka no livro *Filosofia Política Contemporânea* (2006:1-10).

Mas libertar-se – ou, quando menos, fazer uma tentativa coerente neste sentido – dos preconceitos doutrinários decorrentes da Guerra Fria simboliza apenas um passo incipiente na busca de reavaliar a equação igualdade-liberdade.

O maior desafio inicialmente enfrentado foi, sem dúvida, delimitar a área de abrangência teórica do presente trabalho. Pensou-se, de início, na abordagem dos perigos que a igualdade pode acarretar para a realização da liberdade política, tema clássico que, de Alexis de Tocqueville a Hannah Arendt, integra o valioso acervo científico do Ocidente. Este projeto foi logo abandonado não porque não tivesse uma relevância doutrinária intrínseca, mas porque deixaria de focar, muito provavelmente, os debates atuais acerca da equalização da fórmula igualdade-liberdade.

Todavia, mesmo desejando ingressar no cerne dos debates do tempo presente, ainda assim, deixamos de abordar o conteúdo doutrinário de algumas correntes do pensamento político atual para que o tema recebesse um tratamento adequado em virtude da clara delimitação de suas fronteiras teóricas. Por esta razão, o comunitarismo, o feminismo, o marxismo e até mesmo certos tipos de abordagem do contrato social – como o contratualismo de vantagem mútua defendido, por exemplo, por David Gauthier – deixaram de ser enfocados no presente trabalho. Assim, optou-se pela análise da fórmula igualdade-liberdade tomando como referência inicial o confronto existente entre libertarianos e liberais igualitários. Há, porém, motivos ponderados para justificar a opção feita, dentre as quais está o relevante fato de que todas as teorias morais e políticas como que gravitam hoje em torno da justiça como equidade, concebida por John Rawls. Note-se que os comunitários e os marxistas analíticos criaram suas formulações teóricas tomando como contraponto exatamente a justiça como equidade rawlsiana. E, além disso, Robert Nozick escreveu *Anarquia, Estado e Utopia* (*Anarchy, State, and Utopia*), sua obra seminal de filosofia política, com o confessado desiderato de combater a justiça distributiva concebida por John Rawls, como se verá no Capítulo I. Curiosamente, os demais liberais igualitários elaboraram também suas construções teóricas a partir de adaptações da concepção de justiça distributiva rawlsiana; Amartya Sen admite, por exemplo, que foi profundamente influenciado pela abordagem teórica de John Rawls, como se demonstrará ao final do Capítulo III. Numa linguagem figurada, a que se recorre apenas a título de ilustração, a teoria distributiva de John Rawls seria como que o átomo em torno do qual gravitam as demais teorias morais e políticas da atualidade. Daí porque, em síntese, escolheu-se iniciar a discussão sobre a fórmula igualdade-liberdade tomando como ponto de largada os embates ocorridos entre

libertarianos e liberais igualitários. Além disso, embora reconhecendo a relevância das concepções distributivistas, sobretudo a rawlsiana, o projeto jamais teve como meta tentar indicar qual delas se apresentava mais adequada para a equalização da fórmula igualdade-liberdade. Ao reverso, as discussões ocorridas entre as várias correntes doutrinárias raramente ultrapassam as questões procedimentais, que consiste em determinar qual deva ser alvo de distribuição (liberdades, bem-estar, capacidades, recursos, etc.), para deter-se em questões substantivas do ponto de vista normativo.

A toda evidência, Ronald Dworkin avançou um pouco em relação à tradição pragmática a qual está vinculado para afirmar, categoricamente, que, em caso de conflito aberto entre a igualdade e a liberdade, esta última deve ser sacrificada em favor da primeira. Trata-se de uma assertiva de conteúdo substantivo e não apenas procedimental. Só que Ronald Dworkin justifica sua posição com argumentos típicos da própria filosofia política anglo-saxã, retirando, assim, muito da força atrativa que concorre em favor da liberdade positiva, como será aduzido nos Capítulos II e III. Aqui, em nosso esforço de delimitar, ainda mais, o tema, optou-se por tentar refutar as teses que levaram Dworkin a esposar tal posição, uma vez que a ideia central sustentada é a de que a liberdade positiva, bem como o princípio de autogoverno que dele decorre, é que possui valor normativo intrínseco. Isto não implica, como se verá no Capítulo III, na sujeição absoluta da igualdade à liberdade como ideal normativo, porquanto os dois ideais devem harmonizar-se e, além disso, tenta-se justificar os motivos pelos quais a igualdade deve ser encarada como ideal complexo. Daí porque, tendo em mente a importância de considerar a igualdade como ideal complexo, o presente trabalho aborda a visão dos utilitários negativos e dos prioritaristas, notadamente as contribuições teóricas de Karl Popper e Harry Frankfurt.

Por fim, a defesa da liberdade positiva assentou-se no rico pensamento político de Hannah Arendt e, como está em causa a equalização da fórmula igualdade-liberdade, analisou-se ainda as dimensões da igualdade contidas nas proposições arendtianas e como se articulam, no aspecto estritamente social, com as posições defendidas pelos prioritaristas da atualidade.

2. BREVE NOTA SOBRE O MÉTODO EMPREGADO

Afora as dificuldades naturais de analisar a equação igualdade-liberdade, um problema adicional foi acrescentado ao presente estudo – trata-se do estudo do tema ora focado com base em duas tradições diferentes, já que os liberais – sejam libertarianos ou igualitários – vinculam-se fortemente à tradição pragmática anglo-saxão, ao passo que Hannah Arendt pertence à tradição europeia ou continental, de conteúdo mais especulativo. Enquanto a primeira tradição preocupa-se fundamentalmente em apontar soluções práticas para problemas muitas vezes contingenciais, o que deve ser visto, de qualquer modo, como útil à Ciência, a segunda detém-se muito menos nas questões de cunho procedimental e tenta responder a indagações de ordem substantiva. Evidentemente, há o risco concreto de que uma tentativa de aproximação de duas tradições filosóficas distintas resulte em completo fracasso; este é, talvez, o maior risco que o presente trabalho enfrenta.

Deve ser referido, no entanto, que, ao longo do percurso empreendido, foi possível estabelecer pontos comuns de afinidade entre as duas tradições, o que pensamos ter ficado mais evidente no Capítulo III quando uma das dimensões da igualdade em Hannah Arendt é confrontada com as posições do utilitarismo negativo e do prioritarismo, bem como foi igualmente possível identificar no pensamento arendtiano elementos de articulação com o contratualismo, embora ela não fosse, obviamente, propriamente uma contratualista, conforme se demonstra no último tópico do Capítulo II (“2.3. Hannah Arendt e o Tesouro Perdido das Revoluções”). Demais disso, a tentativa de aproximação entre distintas tradições pode ser vista como um caminho para que se completem lacunas existentes no horizonte doutrinário de cada uma delas recorrendo-se a elementos constitutivos de outra tradição. A eventual recusa de percorrer caminho ora apontado pode implicar talvez na tentativa de negação absoluta de elementos constitutivos da tradição concorrente, o que certamente afetaria um diálogo e uma interação indispensáveis ao avanço das Ciências Sociais, notadamente da Ciência Política, campo do conhecimento em que se insere o presente trabalho. De qualquer modo, as teorias morais e políticas devem estar sempre sujeitas aos testes de refutabilidade e, neste caso, a confrontação entre o que proclamam e como se saíam na sua aplicabilidade fática têm, por óbvio, um peso significativo que não pode ser absolutamente desprezado. Como bem ensinou Karl Popper (1998:396, v. II),

“uma declaração é verdadeira se corresponder aos fatos. Está mais perto da verdade do que outra declaração se corresponder aos fatos mais de perto do que a outra declaração.”

De resto, a equação igualdade-liberdade não subsiste por si mesma, isto é, ela necessita, de qualquer modo, estar relacionada com outros valores, sobretudo a justiça. Parece-nos mesmo que, ao tentar compatibilizar os ideais contidos na fórmula analisada, chega-se inevitavelmente a certo conceito de justiça, quer se tenha, ou não, consciência disso. Assim, ao final do presente trabalho, quando é indicado qual seria presumivelmente a harmonização ideal entre os dois ideais, de tal combinação decorre, por óbvio, certo conceito de justiça. Quando, por exemplo, se afirma que, além de ser necessário dispensar a todos um tratamento de consideração igual, devem ser priorizados na distribuição dos recursos existentes – como o fazem os prioritaristas e os utilitaristas negativos – os que se encontram numa situação significativamente má ou dolorosa, então de tal condição adicional emerge a necessidade de se lutar contra a dor evitável, como a fome, as doenças evitáveis e a miséria social mais abjeta. Nesta condição adicional reside um conceito implícito de justiça que coloca em seu ápice não a equidade, tal como pretendeu John Rawls, nem tampouco o máximo prazer para o maior número possível, como sugeriram os primeiros utilitaristas, mas a desesperada luta contra o sofrimento humano evitável. Quando, por exemplo, Hannah Arendt, ao se debruçar sobre o drama dos apátridas, refugiados e minorias sem Estado, propôs que a ninguém fosse negado o princípio igualitário de ter direito a ter direitos, então podemos inferir, sem grande dificuldade, que, aliado à sua defesa da revitalização do espaço público, daí decorre um conceito implícito de justiça que coloca como valor fundamental a efetiva (e não fictícia) proteção da dignidade da pessoa humana; isto significa, desde Kant, que todo o homem deve ser tratado como um fim em si mesmo e não pode ser considerado como coisa ou objeto para ulterior descarte como algo supérfluo, tal como sucedeu na vigência dos totalitarismos, cujas naturezas foram tão bem estudadas e analisadas criticamente por Hannah Arendt.

Portanto, as tentativas de compatibilizar os ideais normativos da igualdade e da liberdade dentro da tradicional equação que ora se revisita produzem conceitos de justiça que podem, no entanto, não ser evidentes a um observador desatento.

Outra observação que merece ser ponderada é a que se refere ao contrato social. Desde a eclosão das Revoluções Francesa e Americana, a conjunção dos fatores históricos, políticos e filosóficos ocorrida no Ocidente permite-nos hoje inferir que a

ideia do contrato social acabou por prevalecer por ter resistido aos testes de confronto com a cambiante realidade dos diversos séculos. Como veremos no Capítulo II e seguindo os passos de Hannah Arendt, o êxito da Revolução Americana deveu-se, dentre outros motivos, ao fato de que os revolucionários orientaram-se pela doutrina de Montesquieu (“o oráculo sempre consultado”, na feliz expressão de James Madison), enquanto os revolucionários franceses seguiram a totalizante Vontade Geral de Rousseau, sendo este um dos possíveis motivos que concorreram para o fracasso daquela relevante experiência revolucionária. O desejo de fundir todas as vontades num único ente totalizante distancia-se exponencialmente da ideia de fracionar os poderes constituídos entre as diversas forças políticas atuantes em dado território. E a experiência histórica demonstrou que a ideia do contrato social prevaleceu porque certos pressupostos políticos e filosóficos foram observados, tais com a pluralidade, a divisão de poderes constituídos, o respeito aos direitos civis, etc., ainda que a ideia mesma de contrato social seja objeto de críticas e de tentativas de reforma.

Então, do ponto de vista metodológico, escolheu-se analisar a equação igualdade-liberdade à luz da ideia de contrato social pelas razões acima sintetizadas. E este foi um dos elementos teóricos utilizados para tentar a articulação teórica entre o pensamento arendtiano e os contratualistas do tempo presente. Neste momento, não temos como dizer se tais tentativas aqui empreendidas foram bem-sucedidas; a única coisa que pode ser assegurada é que o trabalho representa um enorme esforço no sentido de revisitar a equação igualdade-liberdade e, a partir disso, lançar pequenas centelhas de luz sobre a discussão acerca da viabilidade do contrato social nos tempos atuais.

Por outro lado, pode-se argüir que não há nenhuma possibilidade de aproximação teórica entre as teses liberais e o pensamento de Hannah Arendt no que pertine à constituição, manutenção e ampliação da esfera pública, porquanto tal conceito não integra o acervo doutrinário do liberalismo político. Neste relevante aspecto, o presente trabalho faz uma opção clara em favor do entendimento arendtiano de espaço público institucionalmente assegurado, como se verá da leitura do Capítulo II, mas valorizando sempre o riquíssimo legado político e filosófico do liberalismo político, que não deve ser confundido com certo tipo de liberalismo ortodoxo que privilegia a máxima liberdade para a atuação dos diversos mercados em detrimento dos demais valores como igualdade, justiça e liberdade positiva. Deve ser ainda ponderado que, se o liberalismo político pode resistir e sobreviver a tantas crises políticas ao longo dos últimos duzentos anos, isto não significa que deva ser tratado como a doutrina

hegemônica e, portanto, triunfante sobre todas as outras, mas é forçoso admitir que as causas de sua durabilidade e força devem ser criteriosamente analisadas. Ainda que de modo sintético e residual, o presente trabalho indica algumas razões para a sua aparente imanência.

Assim, no Capítulo I, revisitamos os embates doutrinários entre libertarianos e liberais igualitários, que permeiam, como foi dito, a maior parte dos debates atuais sobre a equação igualdade-liberdade. Trata-se do ponto de partida para o exame pretendido da fórmula em questão pelas razões já explicitadas.

No Capítulo II, enfocamos a liberdade positiva como valor transcendental em face da igualdade; neste caso, ocorre uma clara tentativa de refutar a posição contrária de Ronald Dworkin, sendo que, para lograr nosso objetivo, apoiamo-nos no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt, sobretudo nas ideias esposadas no livro *Da Revolução (On Revolution)*. Aqui, pontos de convergência e de conflito entre as duas tradições são analisados – no primeiro caso, tenta-se demonstrar que há elementos constitutivos contratualistas no pensamento arendtiano e, no segundo caso, pelos contrastes entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos.

No Capítulo III, dedicado ao ideal normativo da igualdade, depois de discorrer sobre o utilitarismo negativo e a visão dos prioritaristas, tenta-se demonstrar que uma das dimensões da igualdade em Hannah Arendt guarda nítidos pontos de aproximação com tais correntes do pensamento político no que pertine ao que ela chamara de “questão social”, assim como é realçado o princípio igualitário contido na sua premissa de que todos devem “direito a ter direitos.”

Ao final do trabalho, é apresentada uma síntese do percurso empreendido e no qual se faz uma indicação de como a fórmula igualdade-liberdade pode ser adequadamente harmonizada sem sacrificar seja a igualdade, seja a liberdade, embora conferindo ao princípio do autogoverno uma preeminência normativa sobre o princípio da autoconservação ou - para usar aqui o termo empregado por Hannah Arendt no livro *Da Revolução* - estado de necessidade. Obviamente, o resultado final poderá ser objeto de tentativas de refutação, o que seria mais do que natural se considerarmos os notórios limites teóricos do presente trabalho, assim como as complexidades que envolvem o tema. De qualquer sorte, as críticas e eventuais tentativas de refutação são necessárias e bem-vindas, sobretudo porque devemos ter sempre em mente a acertada divisa intelectual de Karl Popper (1998:232, v. II) assim por ele sintetizada: “Eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esforço, poderemos aproximar-nos da verdade.”

CAPÍTULO I

O NOVO CONTRATUALISMO E A EQUAÇÃO IGUALDADE-LIBERDADE

1.1. OS LIBERTARIANOS E O ATAQUE AO IGUALITARISMO REDISTRIBUTIVISTA

No presente capítulo, e tal como fora prenunciado na Introdução, serão analisadas as duas principais e, de certo modo, antagônicas correntes doutrinárias do liberalismo político do tempo presente; será nosso ponto de partida para a discussão inicial da equação igualdade-liberdade, sobretudo porque a teoria da justiça de John Rawls parece ocupar o epicentro dos debates atuais seja no que pertine à realização da fórmula sob análise, seja acerca dos conceitos de justiça hoje considerados. .

Todavia, antes de discorrer sobre o conteúdo essencial das concepções teóricas do contratualismo do tempo presente, cumpre fazer uma distinção com relação aos seus opositores mais acerbos dentro do mesmo âmbito político-filosófico. Não se trata de fazer um mero contraponto entre os dois campos, mas de realçar as diferenciações entre campos opostos no tratamento que dão aos valores da liberdade e da igualdade, bem como de outros que lhes são correlatos ou deles derivam, como, por exemplo, o princípio da eficiência. Daí a relevância de analisar o que preconizam os chamados libertarianos (em inglês: *libertarians*), sobretudo o sentido que conferem ao ideal da liberdade em confrontação aberta com a igualdade equitativa e redistributivista dos chamados igualitários.

Diferentemente dos igualitaristas, os libertarianos defendem o máximo de liberdade em todos os campos da atividade humana. Priorizam a autonomia individual, pedra de toque do liberalismo político, e combatem a expansão das ações dos governos no âmbito das economias de mercado, que devem ficar adstritas à atuação da livre iniciativa, apontada por eles como a genuína criadora de riquezas. Entre os libertarianos, não há previsão de dispositivos contratualistas – algo como, por exemplo, a posição original rawlsiana ou o leilão hipotético concebido por Ronald Dworkin - nem

tampouco se vislumbra em seus escritos qualquer construção teórica destinada a estipular certa redistribuição de renda e riqueza, como fazem os igualitários.

Ousamos dizer que o mais relevante deles foi o austríaco Friedrich August von Hayek. Nascido austríaco e, depois, naturalizado inglês em 1938, Hayek publicou em 1944 *O Caminho da Servidão* (*The Road to Serfdom*), livro a que, no Prefácio da edição inglesa de 1944, ele mesmo o classifica de “político” (1994). Antes de analisar as teses centrais do livro, importa esclarecer em que contexto veio a lume. No chamado período entre guerras, sabe-se que o liberalismo político encontrava-se em franca defensiva em face da ascensão dos regimes totalitários em vários continentes do globo, notadamente na Itália fascista e na Alemanha nacional-socialista.

Adolf Hitler havia ascendido ao poder não somente acenando com a necessidade de proteger a Alemanha dos perigos representados pelo comunismo soviético, mas também atacando a impossibilidade de a República de Weimar, assentada em instituições da democracia representativa, embora com forte conteúdo social, debelar os gravíssimos problemas sociais que afetavam o país, como o desemprego em massa e a hiperinflação. Demais disso, o ódio oficial fomentado contra os judeus reforçava, no imaginário popular, a identificação da economia de mercado com a exploração do conjunto da população por uma minoria vista como praticante de usura. De outro lado, o aparente sucesso da planificação estatal na União Soviética alimentava igualmente a ideia de que o liberalismo caminhava para a obsolência ou derrocada definitiva, bem como a certeza de que o socialismo logo obteria uma vitória em escala planetária. Na Inglaterra, os trabalhistas defendiam um programa de forte estatização da economia de mercado.

Essa percepção generalizada de que o mundo tendia para o socialismo fora igualmente manifestada por Joseph Alois Schumpeter, ao analisar as presumíveis conseqüências da Segunda Grande Guerra, em sua obra clássica *Capitalismo, Socialismo e Democracia*:

Qualquer que seja o destino dos *grupos* socialistas isolados, não pode haver dúvida de que a atual conflagração significará – inevitavelmente, em todas as partes, e independente do resultado da guerra – um outro grande passo para a *ordem* socialista. (Grifos do autor) (29:442).

Somente alguns poucos se atreviam a vir a público contestar o que parecia ser uma tendência dominante e irresistível. No capítulo 16 (*A Planta Socialista*) de sua obra seminal, Schumpeter indaga se seria possível organizar a economia “de um governo-socialista do tipo imaginado” (29:212) e responde positivamente ao seu próprio

questionamento; ele tenta demonstrar no referido capítulo como poderia funcionar racionalmente uma economia planificada socialista.

No entanto, quando se refere aos que se opunham à factibilidade de uma produção econômica socialista, Schumpeter (29:213) ressalva que “a única autoridade digna de menção que responde pela negativa é o Professor Ludwig von Mises” Para o economista austríaco (Mises *apud* Schumpeter, 29:213), uma economia totalmente planificada, como a socialista, não teria como realizar “cálculos racionais de custos e, portanto, de preços dos fatores de custos e dos mercados que fixam os preços” Ou seja, para Ludwig von Mises (Mises *apud* Schumpeter, 29:213), apenas os atores que atuam numa economia de livre mercado podem calcular os custos dos produtos, de modo que o Estado, operando como único agente econômico numa economia totalmente planificada, “teria de funcionar de maneira errática, se é que conseguiria funcionar” O ulterior colapso do socialismo realmente existente no Leste europeu, precipitado, em larga medida, pela ineficiência econômica e falta de avanço tecnológico em comparação com o Ocidente rico, levaria os liberais mais ortodoxos a ironizar os chamados “armazéns comunistas” como centros emblemáticos da ineficiente produção econômica estatal dos países que integraram o Pacto de Varsóvia. É evidente que a derrocada da economia planificada no Leste europeu favoreceu fortemente o incremento das ideias econômicas libertarianas fundadas na crença de que somente o livre mercado pode trazer a prosperidade material aliada a amplas liberdades de todo tipo.

Ora, Friedrich von Hayek havia sido aluno e discípulo de Ludwig von Mises em Viena, antes que migrasse para a Inglaterra. Juntos, formaram o que se convencionou chamar historicamente de Escola Austríaca de Economia, uma versão a Leste da *Cambridge Circus* liderada por Lord Keynes na Inglaterra. E, além disso, Hayek, ao entrar em contato com Ludwig von Mises, ainda advogava os ideais socialistas, sendo, mais tarde, convertido ao liberalismo por seu mestre.

Tendo em mente o esboço do ambiente político acima descrito, é que podemos entender porque Hayek elegera como adversários a combater a planificação estatal (ou coletivismo) levada a cabo, de um lado, pelos regimes totalitários (no caso vertente, o nacional-socialismo e o comunismo soviético, sobretudo o último), e, por outro, pelo trabalhismo inglês, movimento político que lhe era mais próximo do então emergente *Welfare State*.

Estes eram, portanto, os adversários políticos que Hayek queria conjurar, ao mesmo tempo em que reclamava a recuperação da herança política liberal do século

XIX representada, dentre outros, por Lord Acton e Alexis de Tocqueville. Para Hayek (1994:40), “embora alguns dos maiores pensadores políticos do século XIX, como De Tocqueville e Lord Acton, nos advertissem de que o socialismo significa escravidão, fomos continuamente avançando em direção ao socialismo.”

Em vários trechos, o livro *O Caminho da Servidão* exibe um indisfarçável tom panfletário e chega a ser repetitivo, mas nele Hayek entrega-se, com certo arroubo, à tarefa de provar o acerto de suas teses centrais, ao mesmo passo em que tenta demolir as proposições políticas adversárias, que via como ameaças concretas às liberdades políticas e econômicas essenciais à sobrevivência do liberalismo. A disposição de Hayek (1994) para o confronto pode ser inferida facilmente da singela, mas provocativa, dedicatória do livro: “Aos socialistas de todos os partidos.”

A tese central de Hayek pode ser resumida na assertiva de que, se o Estado passasse – como já havia ocorrido então na Rússia soviética, por exemplo – a controlar todos os meios de produção, passaria também a ditar ou a eleger todos os fins políticos a que os indivíduos deveriam servir, destruindo a autonomia individual e, por conseguinte, a liberdade como ideal político.

Assim, para Hayek, quem detivesse o monopólio do controle econômico subjugaria a tal poder todas as atividades da vida social. Para ele,

A autoridade que dirigisse toda a atividade econômica controlaria não só o aspecto de nossa existência que envolve as questões inferiores; controlaria também a alocação dos meios escassos e os fins a que seriam destinados. Quem controla toda a atividade econômica também controla os meios que deverão servir a todos os fins; decide, assim, quais deles serão satisfeitos e quais não o serão. É este o ponto crucial da questão. O controle econômico não é apenas o controle de um setor da vida humana, distinto dos demais. É o controle dos meios que contribuirão para a realização de todos os nossos fins. Pois quem detém o controle exclusivo dos meios também determinará a que fins nos dedicaremos, a que valores atribuiremos maior ou menor importância – em suma, determinará aquilo em que os homens deverão crer e por cuja obtenção deverão esforçar-se. (1994:101).

Evidentemente, Hayek contrapunha à planificação estatal plena o funcionamento da economia de mercado. Indo na contramão das tendências estatizantes então em voga, ele vai defender a economia de livre mercado, ressaltando-lhe o que lhe parecia ser seus atributos democráticos intrínsecos porquanto tratava a todos de modo igual; vale dizer, o livre mercado tratava a seus competidores de maneira cega e, portanto, impessoal, ainda que os mais ricos e poderosos levassem na competição direta com os mais pobres evidentes vantagens.

Assim, de acordo com Hayek,

É significativo que uma das objeções mais freqüentes à concorrência é que ela é ‘cega’. Convém lembrar, entretanto, que, para os antigos, a cegueira era atributo da deusa da justiça. Se bem que a concorrência e a justiça pouco mais tenham em comum, ambas são dignas de elogio justamente por não admitirem discriminação entre as pessoas. A impossibilidade de prever quem será bem sucedido e quem fracassará, o fato de recompensas e perdas não serem distribuídas segundo um determinado conceito de mérito ou demérito, dependendo antes da capacidade e da sorte de cada um – isso é tão importante quanto não sermos capazes de prever, na feitura das leis, quem em particular sairá ganhando ou perdendo com a sua aplicação. E a circunstância de, no regime de concorrência, o destino das diferentes pessoas ser determinado não só pela habilidade e a capacidade de prever, mas também pelo acaso e a sorte não torna isso menos verdadeiro. (1994:109).

Hayek admite que, de fato, as oportunidades de sucesso dos competidores na economia de livre mercado aumentavam ou diminuía conforme a classe social a que pertenciam. Mas, ainda assim, ele defendia que a adoção dos mecanismos de mercado era preferível aos postulados do coletivismo, que, por seu turno, conduziriam à tirania e à ineficiência econômica.

Portanto, pelo menos no que pertine ao chamado ponto de partida, Hayek considerava que a economia de livre mercado dispensa a todos um tratamento igualitário, ainda que marcado pela indiferença pela sorte futura de seus participantes ou agentes econômicos. Daí porque Célia Lessa viu nesse posicionamento de Hayek o que veio a classificar, com muita propriedade, de “princípio da indiferença”, pois, segundo ela,

A interpretação sugerida por Hayek é tomar chances iguais como conotando aleatoriedade ou impessoalidade, o domínio, por assim dizer, do princípio da indiferença. Nesse sentido, toda e qualquer desigualdade gerada pelo mercado (e amparada pela legalidade necessária ao seu funcionamento normal) é legítima, na medida em que o mercado é um mecanismo distributivo cego, indiferente à identidade dos agentes econômicos, e que liga os resultados dos indivíduos exclusivamente à utilidade de seus talentos, habilidades e recursos para a sociedade (e não, por exemplo, a critérios hierárquicos ou discriminatórios). Diante da incerteza quanto aos resultados futuros (os valores específicos que a sociedade atribuirá aos bens que os indivíduos levam ao mercado), o mercado é o mecanismo que maximiza a igualdade de chances de sucesso dos indivíduos, na medida em que os produtores, dotados das informações fornecidas pelo sistema de preços (que os informa como a sociedade presentemente valoriza os resultados dos diferentes trabalhos e investimentos), são deixados livres para tomar suas decisões de produção. As desigualdades que, porventura, resultam são, do ponto de vista dos agentes econômicos, razoavelmente imprevisíveis, aleatórias e, nesse sentido, ‘justas’. (29:13).

John Rawls e Ronald Dworkin vão combater este elemento aleatório, decorrente da chamada “loteria genética” ou “social”, e que Hayek tinha como justo. Para eles, além da fixação de um dispositivo contratualista no plano teórico – como o são a posição original de Rawls e o leilão hipotético de Dworkin –, são necessários

mecanismos estatais destinados a redistribuir renda e riqueza, de modo a corrigir as desigualdades injustas ou que advém da loteria social.

É imperioso ter diante dos olhos que, ao escrever *O Caminho da Servidão*, Hayek não estava preocupado propriamente em demonstrar a excelência da economia de livre mercado como o *locus* ideal da geração de riqueza e oportunidades, ainda que a isto tenha se reportado. No mundo de incertezas em que vivia, com as ideias econômicas estatizantes em franca expansão, Hayek queria, antes, provar que o monopólio dos meios de produção levaria à supressão da liberdade como ideal político e como modo de vida capaz de preservar a autonomia do indivíduo. Associava, portanto, o ideal da igualdade socialista com o coletivismo totalitarista e considerava que tal concepção, no Ocidente, infiltrava-se solertemente no trabalhismo inglês.

Aliás, as críticas que Hayek fez ao trabalhismo inglês, como um dos representantes europeus do Estado do Bem-Estar Social, mostraram-se parcialmente procedentes, o que conferiu à sua obra certa aura de profecia, ainda que os liberais abominem, com evidente acerto, este perigoso e, de qualquer modo, inútil rótulo no âmbito da Teoria Política (perigoso porque é capaz de inebriar quem se sente investido da condição sobrenatural de antecipar o futuro e inútil porque a História se compraz em contrariar os fatos que são dados como inevitáveis).

Assim, de acordo Hayek, o estatismo econômico promovido pelo trabalhismo inglês criaria grupos privilegiados de trabalhadores:

O movimento decisivo da história moderna ocorreu quando o movimento trabalhista, que só pode atingir suas finalidades primordiais mediante a luta contra qualquer privilégio, passou a ser influenciado pelas doutrinas hostis à concorrência e ele próprio se envolveu na luta pelo privilégio. O recente crescimento do monopólio resulta em grande parte de uma colaboração intencional entre o capital organizado e o trabalho organizado, em que os grupos privilegiados de trabalhadores compartilham dos lucros do monopólio em detrimento da comunidade e, em especial, das camadas mais pobres: os empregados nas indústrias menos organizadas e os desempregados. (1994:181).

No Prefácio da edição norte-americana de 1975 de *The Road to Serfdom*, Hayek voltou a criticar o excesso de regulamentação e controles externos promovidos pelo Estado previdenciário, visto por ele como substituto do socialismo existente no Leste europeu:

Essa mistura de ideais contraditórios e com freqüência inconsistentes que, sob o rótulo de Estado previdenciário, em grande parte substituiu o socialismo como objetivo dos reformadores, precisa ser analisada com discernimento, se não quisermos que seus resultados sejam semelhantes ao do socialismo extremado. Não negamos que alguns de seus alvos, além de praticáveis, sejam louváveis. Mas há muitos meios de buscar o mesmo alvo, e

nas presentes condições da opinião pública há certo perigo de que nossa impaciência por obter resultados rápidos nos conduza a escolher instrumentos que, embora talvez mais eficientes para produzir determinados fins, são, entretanto, incompatíveis com a manutenção de uma sociedade livre. A tendência crescente para confiar em coerções e discriminações de procedência administrativa, em casos em que a modificação de normas legais de ordem legal poderia, talvez mais lentamente, atingir a mesma meta, bem como para recorrer a controles estatais diretos ou para criar entidades monopolísticas onde o uso judicioso de incentivos financeiros poderia atrair esforços espontâneos constituem ainda um legado poderoso da era socialista, o que talvez influencie a política por muito tempo. (1994:V-VI).

Um ano antes do comentário acima feito no referido Prefácio, Hayek recebera o Prêmio Nobel de Economia e, além disso, Margareth Thatcher e Keith Joseph, ambos vinculados ao Partido Conservador britânico (*tories*), fundam uma *think tank* chamada *Center for Policy Studies* (numa tradução livre: Centro de Estudos Políticos). Grande parte das ideias ali debatidas seria adotada, mais tarde, no governo conservador de Margareth Thatcher, que duraria onze anos (1979-1990). O pensamento político de Hayek influenciou fortemente o governo de Margareth Thatcher, sobretudo as ideias relativas ao fortalecimento das forças que atuavam no mercado econômico, bem como o desmantelamento do Estado previdenciário, que caracterizava o *Welfare State*, por meio de programas de privatização de empresas estatais, que, como vimos, Hayek identificara como um perigoso substituto do socialismo erigido no Leste europeu.

As organizações *think tanks* (numa tradução livre: tanques de ideias, mas, na verdade, organizações destinadas à divulgação de ideias e programas de cunho político e econômico) contribuíram, certamente, para o trabalho subterrâneo de divulgação por todo o mundo das ideias hayekianas. Em 1947, o próprio Hayek convidou trinta e seis *scholars*, a maioria dos quais era economista, para um encontro político na pequena localidade de Mont Pèlerin, na Suíça. Vivia-se, então, o ambiente sombrio e, por assim dizer, encoberto pela névoa da incerteza provocada pela Guerra Fria, que opunha o Ocidente capitalista ao Oriente socialista. Do encontro, do qual participaram Milton Friedman, Karl Popper e Ludwig von Mises, dentre outros economistas, historiadores e filósofos, nasceu a *think tank Sociedade Mont Pèlerin*, cujo objetivo, segundo o sitio oficial da respectiva organização ainda hoje em funcionamento,

Its sole objective was to facilitate an exchange of ideas between like-minded scholars in the hope of strengthening the principles and practice of a free society and to study the workings, the virtues, and defects of market-oriented economic systems.

A proliferação de tais organizações não é, por óbvio, uma exclusividade dos liberais, porém foram e são utilizadas como instrumentos políticos pelos quais suas ideias são divulgadas por meio de uma rede mundial de organizações similares ou congêneres e com forte atuação nos bastidores dos mundos político e econômico.

Não há como mensurar, neste trabalho, até que ponto as *think tanks* foram decisivas para que as ideias de Hayek se tornassem, no início dos anos 1980, hegemônicas. O próprio Hayek presidiu a *Sociedade Mont Pèlerin* (Hayek queria chamá-la *Sociedade Acton-Tocqueville*, dois pensadores pelos quais tinha especial apreço, mas acabou prevalecendo o nome da pequena cidade que recepcionara o primeiro encontro dos fundadores) no período de 1947, ano de sua fundação, até 1960, ao passo que Margareth Thatcher saiu de sua *think tank*, fundada em 1974, para ocupar o imóvel situado em *10 Downing Street*¹, Londres, pelo período de onze anos ininterruptos.

Obviamente, as organizações de Hayek e Thatcher podem ser consideradas como libertarianas, porquanto outras organizações liberais defendem um ideário menos ortodoxo e até mesmo em confronto aberto com as *think tanks* conservadoras.

O certo é que o Estado previdenciário inglês e os Estados totalitários (o comunismo soviético, o nacional-socialismo e o fascismo) – os adversários que Hayek escolhera para combater em *O Caminho da Servidão* – colapsaram por razões que não cabem analisar aqui em detalhes. Mas parece indubitável considerar que o agigantamento da burocracia do Estado do Bem-Estar Social conduziu a uma paralisante ineficiência econômica, ao passo que a supressão dos livres mercados (na verdade, não existe um único mercado, mas vários e diferentes tipos de mercado, como, por exemplo, o bancário, o securitário, o imobiliário, o financeiro, etc.) pelos Estados socialistas do Leste europeu conduziu suas economias, além da notória ineficiência, ao controle totalitário de todas as atividades da vida social.

Com o colapso do chamado socialismo do Leste europeu, surgiu abundante literatura tentando explicar as razões do fracasso do modelo que ameaçara o capitalismo ocidental. A grande maioria das análises associa o colapso do chamado socialismo realmente existente à inexistência de livres mercados nas economias de seus países, como se vê, por exemplo, do seguinte comentário de Ubiratan Macedo:

¹ Trata-se do endereço da residência oficial e local de trabalho do primeiro-ministro inglês. Até o presente momento, 52 homens e uma mulher dirigiram o país a partir do referido local, segundo o sitio oficial www.number10.gov.uk. Margareth Thatcher governou o Reino Unido de 1979 a 1990.

O antigo *Sorex* (socialismo realmente existente) era ótimo produtor de canhões, mas na disjuntiva, não era produtor de manteiga, importava trigo e contrabandeava tecnologia de seu principal competidor, os Estados Unidos, para poder manter uma competição com o capitalismo. Cidadãos economicamente livres – lembra Michael Novak – logo pedem liberdades políticas. (1995:62).

Se considerarmos que tais fatos históricos abonaram as ideias de Hayek sobre a necessidade de admitir o livre mercado como agente econômico indispensável à busca da eficiência econômica e à preservação das liberdades individuais fundamentais, restam, todavia, outros aspectos, tão ou mais relevantes quanto estes, que devem ser ponderados para que se logre alcançar uma visão mais panorâmica da filosofia política de Friedrich von Hayek.

Se admitirmos, por exemplo, que o livre mercado é indispensável como agente integrante da esfera pública – e não apenas como instituição ou agente necessário ao funcionamento de qualquer economia eficiente -, ainda assim, subsiste a tormentosa tarefa de responder que tipo de tratamento deverá ser dispensado aos que são derrotados ou ficam de fora das competições realizadas no interior do livre mercado.

Vimos que, para Hayek, o livre mercado é justo porque dispensa a todos um tratamento “cego” e, portanto, imparcial; trata-se do “princípio da indiferença”, apontado por Célia Lessa, indiferença que, para Hayek, equivalia à realização da justiça pelas razões já indicadas.

Porém, é fato fora de dúvida que muitos acabam por ficar de fora do livre mercado ou sem usufruir das eventuais oportunidades que ele ofereça, sobretudo por motivos decorrentes de loteria natural que os leva a entrar na disputa em franca desvantagem se tomarmos em conta o elemento classe social. Como o próprio Hayek (1994:110) admite, “no regime de concorrência, as probabilidades de um homem pobre conquistar grande fortuna são muito menores que as daquele que herdou sua riqueza.” (Como veremos a seguir, diferentemente dos libertarianos, os igualitaristas concebem dispositivos contratualistas para igualar os desiguais no ponto de partida ou no momento fundante do pacto; igualitaristas, como John Rawls e Ronald Dworkin, concebem mecanismos para equalizar as desigualdades surgidas entre as pessoas após o ponto de partida).

Como Hayek descartava, *prima facie*, a adoção de mecanismos redistributivos de renda e riqueza (como o fazem os igualitaristas Rawls e Dworkin), não deixa de ser curiosa e surpreendente a solução por ele apontada para os que não conseguissem integrar-se às exigentes condições competitivas do livre mercado. É que

Hayek, certamente pressionado pelo avanço do socialismo na primeira metade do século XX e sem poder deixar de responder a um problema tão candente que causa exponencial tensão ao equilíbrio da equação igualdade-liberdade, propôs a adoção de programas de renda mínima, o que diz muito sobre as dificuldades do que fazer com os que não conseguem libertar-se das privações materiais absolutas.

Na verdade, Hayek criticara a busca de uma segurança econômica absoluta porque a via como grave ameaça à liberdade em sentido amplo. Para ele (1994:123), “quando a segurança é entendida num sentido absoluto, o empenho geral em conquistá-la, ao invés de possibilitar maior liberdade, torna-se a mais grave ameaça a esta.” Aqui, tratava-se de combater a procura da segurança econômica absoluta que ele vislumbrara como meta do *Welfare State* e que estaria, assim, na contramão da obtenção de maiores liberdades para as pessoas numa democracia política. Na perspectiva hayekiana, portanto, toda segurança econômica concedida ou ampliada pelo Estado favoreceria não o conjunto da população, mas apenas os setores mais organizados e combativos da sociedade civil, e resultaria na conseqüente redução do catálogo de liberdades devido às pessoas. Daí porque o programa de renda mínima por ele (1994:126) proposto não poderia albergar todas as pessoas, pois, “para que a escolha de ocupações seja livre, a garantia de uma determinada renda não pode ser concedida a todos.”

Mas, abstraída esta meta, Hayek (1994:123) o projeto de uma renda mínima serviria como “salvaguarda contra graves privações físicas.” Ele cita o próprio Reino Unido que conhecera na década de 1940 como modelo a ser seguido neste aspecto:

Mas não há dúvida de que, no tocante à alimentação, roupas e habitação, é possível garantir a todos um mínimo suficiente para conservar a saúde e capacidade de trabalho. Na realidade, uma parte considerável da população inglesa há muito conquistou essa espécie de segurança. Tampouco se justifica que o Estado deixe de auxiliar os indivíduos provendo a eventualidades comuns contra as quais, dada a sua natureza imprevisível, poucos se podem precaver de forma adequada. (1994:124).

De acordo com Ubiratan Macedo (1994:40), “sua ideia central (hayekiana) é a da sociedade e da economia como ordens espontâneas, em evolução, assim como nosso conhecimento a respeito delas.” Naturalmente, esta posição de Hayek pode ser alvo de vários tipos de objeções difíceis de contestar. Por exemplo: pode-se inferir hoje que, em face das recorrentes crises a que o capitalismo está submetido, a pretensão de criar uma ordem espontânea e evolutiva sem intervenção estatal ou reduzida ao mínimo possível apresenta-se como claramente quimérica e, portanto, falaciosa. Não parece mais cabível discutir se os governos podem intervir na economia, mas, tão-somente, em

que grau tal intervenção se dará e, o que é mais importante, para distribuir que tipo de bem, como se verá ao longo do presente estudo.

Apesar disso, não se deve subestimar a contribuição da filosofia política de Hayek, sobretudo porque, concebida em um momento em que o liberalismo se encontrava em uma posição francamente defensiva, tornou-se, décadas depois, hegemônica. Ainda serve como substrato aos que defendem que o livre mercado – ou o princípio da eficiência que nele subjaz – pode ser o agente que não somente irá promover o progresso material das sociedades do tempo presente, mas assegurar a autonomia dos indivíduos talentosos e empreendedores. No cerne do discurso libertariano, os benefícios decorrentes da ampla liberdade concedida ao livre mercado ultrapassariam com folga as eventuais desvantagens por ele provocadas; a ideia implícita é que todos ganham, embora alguns bem mais do que outros, sem sacrificar qualquer tipo de liberdade. (Os igualitaristas vão-se opor à primazia que os libertarianos dão ao princípio da eficiência econômica e vão declará-lo submetido às liberdades fundamentais, como logo veremos).

Podemos, então, sintetizar o princípio da indiferença de Hayek na seguinte fórmula:

$$PI = ML (EC) > LF > I$$

Onde PI significa princípio da indiferença; ML são mercado livre e seu consectário, EC, significa eficiência econômica; LF são as liberdades fundamentais; e, por fim, I significa igualdade, colocada por Hayek no fim da ordem serial. (Para conceber tal fórmula, inspiramo-nos em trabalho de Célia Lessa (29), que sintetizou uma fórmula para a proposição da Teoria da Justiça de Rawls que, a seguir, será citada, bem como em sua designação – “princípio da diferença” – abstraído do cerne do pensamento filosófico-político rawlsiano).

Outro libertariano que merece menção é Robert Nozick, embora, em nosso modesto juízo, não tenha a mesma relevância para a Teoria Política que teve Friedrich von Hayek. Essa afirmativa é em si mesma questionável, podendo ser alvo de eventuais objeções. Contudo, é formulada no pressuposto de que Hayek antecedeu a Nozick na defesa de um Estado Mínimo (*Minimal State*) – e, portanto, não intervencionista – que assegurasse o máximo de liberdade às forças que atuam no livre mercado, bem como pensamos ter demonstrado que o pensamento de Hayek inspirou os conservadores ingleses a dismantelar o Estado do Bem-Estar Social naquele país, iniciando um movimento que se espalharia por boa parte do planeta. (Não se vai aqui nominar esse

movimento de neoliberalismo, como comumente é chamado, para evitar discussões semânticas inúteis nem tampouco analisar em detalhes seus efeitos práticos – se foram deletérios ou benéficos para as sociedades que adotaram seus programas políticos e, sobretudo, econômicos; já foi dito que o presente trabalho não é um estudo empírico, mas se pretende normativo).

Robert Nozick pode mesmo ser apontado como um herdeiro das ideias de Hayek, ainda que não possuísse o mesmo brilho do pensador austríaco.

Nozick escreveu *Anarquia, Estado e Utopia* em 1974 com a intenção declarada de se contrapor ao livro *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, publicado em 1971 e cuja repercussão perdura até nossos dias.

Enquanto John Rawls concebera sua teoria da justiça equitativa recorrendo aos contratualistas modernos como Locke, Rousseau e Kant, como ele próprio admitiu em sua obra seminal, Robert Nozick irá, por sua vez, apoiar sua teoria da titularidade na concepção lockeana de propriedade privada.

No Capítulo V do livro *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, John Locke defende a propriedade privada como o resultado legítimo do trabalho do seu detentor de boa-fé. Daí dizer John Locke (1973:51) que “o trabalho do seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”

Partindo desta premissa lockeana de que o domínio da propriedade privada é moralmente legítimo se sua aquisição foi igualmente honesta, Nozick sustenta a chamada teoria da titularidade. Para ele, toda a aquisição de propriedade privada é legítima se não decorreu de roubo, de fraude ou de extorsão, assim como sua transferência para outros.

A teoria, assim posta, considera legítima até mesmo a aquisição da propriedade privada ilimitada e não há qualquer preocupação com eventuais desigualdades injustas que uma acumulação excessiva de propriedades privadas poderia provocar, notadamente em sociedades marcadas por gritantes diferenças sociais.

Ao reverso de Rawls para quem alguns direitos relacionados à propriedade não podem ser classificados como liberdades fundamentais, como se verá a seguir, Nozick acredita que a justiça distributiva não poderia alcançar os direitos individuais preexistentes, sobretudo os direitos de propriedade desde que sua aquisição e transferência não tivessem sido objeto de esbulho ou de fraude. Para ele, somente o estado mínimo poderia ser o fiador ideal dos princípios de justiça na aquisição e na transferência da propriedade privada.

Naturalmente, uma posição teórica de cunho tão acentuadamente privatista, que se detém na defesa intransigente da propriedade privada e ignora a sorte dos desafortunados, só poderia merecer críticas acerbas ao próprio núcleo de tais teses. Assim, o consagrado cientista político italiano Norberto Bobbio (26:91) entenderá que "a teoria de Nozick põe mais problemas do que é capaz de resolver: está toda fundada na aceitação da doutrina jurídica dos títulos de aquisição originária e derivada da propriedade, sobre a qual o autor não dá a mínima explicação."

Como se verá a seguir, os igualitários defendem que há desigualdades sociais justas e injustas, sendo que as últimas podem ser combatidas com a transferência de renda e de riqueza, como preconiza John Rawls, ou recursos, como defende Ronald Dworkin, sem retirar, todavia, os incentivos aos mais talentosos, ambiciosos ou empreendedores. De qualquer sorte, os igualitários adotam como ponto pacífico que todas as desigualdades necessitam ser justificadas adequadamente para que sejam aceitas, estando descartada, *prima facie*, qualquer justificação para brutais desigualdades decorrentes da chamada loteria social.

Para combater tais proposições, que serão detalhadas no item seguinte, Robert Nozick recorrerá ao famoso exemplo do jogador de basquete norte-americano Wilt Chamberlain. De acordo com ele (Nozick *apud* Vita, 1993:62-63), se o talentoso e afamado jogador de basquete recebesse doações voluntárias de fãs que tornassem sua renda e riqueza ainda mais elevadas, tal fato seria um legítimo reconhecimento ao seu notório talento e ninguém poderia reclamar disso invocando razões referentes à justiça equitativa.

Ocorre, porém, que Rawls e Dworkin concebem que, como será mostrado a seguir, que diferenças arbitrárias de talentos naturais justificam a adoção de políticas redistributivas de renda e riqueza, de vez que isto caracterizaria desigualdades injustas a reclamar correções por meio das instituições estatais.

Portanto, as diferenças entre os libertarianos e os neocontratualistas são bastante significativas para que recebam conceitualmente o mesmo tratamento teórico. Álvaro de Vita (27:34), que é provavelmente o maior defensor do liberalismo igualitário no Brasil, nega, por exemplo, que a concepção de justiça de Nozick seja fundada em direitos individuais. Para o cientista político brasileiro (27:59), "a tese central da filosofia política libertariana não diz respeito, diretamente, à liberdade, e sim à *propriedade*." (Grifo do autor).

Note-se, a propósito, que, para John Rawls, nem todo tipo de propriedade deveria constar do catálogo das liberdades fundamentais, ideia que colide frontalmente com a concepção de Nozick para quem o direito de propriedade, desde que esta fosse adquirida originariamente sem vícios, era inalcançável por qualquer tipo de política pública redistributivista de renda e riqueza. Assim, John Rawls proclama que alguns tipos de propriedade e liberdade contratuais não poderiam ser classificados como liberdades fundamentais:

Naturalmente, as liberdades ausentes da lista – por exemplo, o direito a certos tipos de propriedade (digamos, dos meios de produção) e a liberdade contratual entendida pela doutrina do laissez-faire – não são fundamentais e, portanto, não estão protegidas pela prioridade do primeiro princípio. (28:75)

Em suma, para os libertarianos, a equação igualdade-liberdade se resolve pela concessão do máximo de liberdades iguais às pessoas e com o mínimo de interferência estatal sobre suas atividades privadas, devendo as atividades do Estado ficar adstritas a poucas áreas tidas como essenciais, tais como segurança, distribuição da justiça e defesa nacional. Na perspectiva dos libertarianos, e conforme a fórmula relativa ao princípio da indiferença a que aludimos, a igualdade como valor vem em último lugar na ordem serial sugerida como valor normativo a ser atingido. A grande objeção doutrinária que se faz às proposições libertarianas diz respeito ao fato de que, ao conceder o máximo de liberdades iguais sem nenhuma proteção legal aos mais fracos e aos menos talentosos, os mais fortes e aptos tendem a ver suas chances de sucesso exponencialmente aumentadas, ao mesmo passo em que os fracos e os pouco talentosos têm fenecidas suas possibilidades de lograr êxito. É este dilema que os chamados liberais igualitários tentam resolver, ou seja, pretendem distribuir recursos sem sacrificar as liberdades fundamentais; no cerne das construções teóricas dos liberais igualitários reside a ideia de eliminar as diferenças decorrentes de gritantes diferenças sociais, somente sendo admissíveis as diferenças que defluem da natural diversidade humana. Assim, no tópico seguinte, ao enfocarmos o que defendem os chamados igualitários, as diferenças entre as duas correntes de pensamento serão ainda mais contrastadas.

1.2. A IGUALDADE RAWLSIANA COMO NÚCLEO CENTRAL DO NEOCONTRATUALISMO

Há, evidentemente, diferenças abissais entre as proposições teóricas dos libertarianos e dos igualitaristas e raríssimos pontos em comum, se é que os há.

Porém, no plano pessoal, excetuando o notório amor que devotavam ao conhecimento científico, a única semelhança evidente entre a trajetória de Hayek e de Rawls é que ambos foram soldados – Hayek defendeu o exército austríaco na Primeira Guerra Mundial (consta que mentiu a própria idade ao se alistar para poder seguir para a *front*, já que nascera em 1889), enquanto Rawls “ingressou no exército dos Estados Unidos, servindo na Guerra do Pacífico, e visitou Hiroshima após sua destruição pela bomba atômica”, segundo relata Stephen Law (28:340). Ainda no plano pessoal, a semelhança mais evidente entre a trajetória de Rawls e de Nozick é que ambos foram professores da Universidade de Harvard.

Mas, retornando ao *locus* das ideias, é forçoso reconhecer que os igualitaristas criaram um novo contratualismo, cujas teses estão no epicentro das discussões presentes sobre a equação igualdade-liberdade.

John Rawls contribuirá de modo significativo com a sua teoria da justiça equitativa porquanto não propôs um tipo de arranjo institucional determinado a ser adotado como o melhor ou o mais adequado, mas sugeriu um conjunto de princípios normativos que, submetido a nossos juízos ponderados, seria escolhido, por razões lógicas, como o mais justo para o funcionamento da democracia constitucional.

Ao contrário de Hayek, que elegera como adversários a combater o Estado do Bem-Estar Social e os totalitarismos da primeira metade do século XX, Rawls elege como adversários todos os tipos de utilitarismo, sobretudo o clássico, do tipo benthamiano (John Rawls não parece ter levado em conta, todavia, o chamado utilitarismo negativo, criado por Karl Popper e que difere, visceralmente, do utilitarismo clássico porque inverte sua ordem de prioridades ao substituir a felicidade do maior número possível pelo princípio que determina lutar contra o sofrimento evitável, como se verá no Capítulo III).

A razão pela qual não escolheu o socialismo como adversário doutrinário provavelmente se deve ao fato, hoje ainda mais evidente do que antes, de que alguns eventos históricos – como, por exemplo, a Revolução Húngara de 1956 e a Primavera

de Praga de 1968, ambas abortadas pelos tanques do Pacto de Varsóvia – sinalizavam que aquele sistema político caminhava para o seu colapso completo. Provavelmente por esta razão, John Rawls não se preocupou em refutar as premissas do socialismo realmente existente, ao contrário de Hayek (e até mesmo de John Stuart Mill que escrevera, no século XIX, *Capítulos sobre o Socialismo*), daí porque não pode ser classificado, neste sentido, como um pensador socialista.

Inicialmente, Rawls (2008:26-27) afirma que “há muitas formas de utilitarismo, e a evolução da teoria teve continuidade em anos recentes” e acrescenta que “meu objetivo é elaborar uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e, portanto, a todas suas versões.”

Assim, Rawls (2008:27) tenta refutar a ideia, muito cara a certo tipo de utilitarismo, de que o objetivo das instituições deve ser buscar “o maior saldo líquido de satisfação, calculado com base na satisfação de todos os indivíduos que a ela pertencem.” O desejo de um indivíduo de procurar maximizar suas satisfações, normalmente aceito como justo e legítimo pelo senso comum e por parte da doutrina, caso fosse adotado pelo conjunto da sociedade e das instituições, levaria a um paradoxo. Isto aconteceria porque, em dado momento, a maioria poderia decidir que, para ampliar suas satisfações ou o seu maior saldo líquido, seria necessário suprimir as liberdades ou direitos fundamentais de uma dada minoria, por exemplo.

Com evidente acerto, John Rawls (2008:34) se insurge contra este tipo de raciocínio utilitarista, pois, para ele, “a justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique com um bem maior partilhado por outros.” Assim, tratar a busca da satisfação do maior número como se fosse equivalente ao de um único indivíduo deve ser, portanto, excluída. Infelizmente, os exemplos históricos recentes (aqui, nos referimos ao sangrento século XX, notadamente ao Holocausto) são demasiado claros para que se alimente, em qualquer medida, a expectativa de que tal probabilidade não venha a acontecer novamente. Quanto a isto, não se pode ter ilusões nem se fazer concessões, apoiando-nos, sobretudo, no pressuposto de que dirigentes políticos ditatoriais, mas benevolentes, saberão atender às expectativas do maior número possível de cidadãos, o que justificaria o sacrifício de algumas, senão de todas, liberdades fundamentais.

Para Rawls, no entanto, as liberdades fundamentais não podem ser objeto de negociação política:

Fica excluído o raciocínio que equilibra os ganhos e as perdas de várias pessoas como se fossem uma só pessoa. Por conseguinte, em uma sociedade justa, as liberdades fundamentais são inquestionáveis e os direitos garantidos pela justiça não estão sujeitos a negociações políticas nem ao cálculo dos interesses sociais. (2008:34)

A preservação das liberdades fundamentais contra as tentativas de suprimi-las em nome de outros ideais ou, o que é mais freqüente ocorrer, sob o argumento de que desigualdades sociais acentuadas justificariam tal solução política já havia sido defendida no passado por outros pensadores liberais – como Stuart Mill e Karl Popper – e não liberais – como Hannah Arendt. Isto será demonstrado mais adequadamente no Capítulo II (“A liberdade como valor político essencial”).

A elevação das liberdades fundamentais ao *status* de ideal político superior, porquanto essas liberdades devam ser insuscetíveis de supressão sob qualquer pretexto ou argumento, constitui-se numa das premissas essenciais do primeiro princípio normativo rawlsiano, como logo se verá.

Vale salientar que, enquanto para Friedrich von Hayek, o mercado ou livre iniciativa era a instituição capaz de assegurar, de um lado, a eficiência econômica, e, de outro, as liberdades que possibilitam ao indivíduo se pôr a salvo das ações deletérias de um intervencionismo econômico estatal acentuado (como o fez o *Welfare State* no Reino Unido antes de Margareth Thatcher) ou pleno (como ocorreu nos países do Leste europeu na época do *sorex*), John Rawls enfatizará que razões relativas ao incremento da eficiência econômica não podem ser invocadas para suprimir as liberdades fundamentais. Daí porque o princípio da eficiência econômica, tão cara ao pensamento hayekiano, embora não tenha sido negado por Rawls, é por ele matizado e colocado abaixo da necessidade de proteger as liberdades fundamentais.

No mesmo sentido, as eventuais tentativas de se eliminar ou reduzir drasticamente as desigualdades sócio-econômicas não autorizam a supressão das liberdades fundamentais. Assim, para Rawls, ficava descartada a hipótese de abrir mão de algumas liberdades fundamentais como meio de compensar ganhos sociais e econômicos:

Pelo menos teoricamente, é possível que, ao abrir mão de algumas de suas liberdades fundamentais, os indivíduos obtivessem uma compensação suficiente por meio dos ganhos sociais e econômicos resultantes. A concepção geral de justiça não impõe restrições quanto aos tipos de desigualdades permissíveis, ela só exige que a situação de todos melhore. Não precisamos presumir nada tão drástico quanto consentir a uma condição de escravidão. (2008:76)

Rawls recorre aos contratualistas modernos – Locke, Rousseau e Kant – para conceber o seu dispositivo contratualista que chamará de “a posição original” (2008:34), a qual dedicou o capítulo III do seu livro e cujo entendimento é crucial para se visualizar amplamente o modelo de contrato social rawlsiano. Na verdade, John Rawls (2008:13) atribui-se a tarefa não de meramente rever os contratualistas modernos, mas de superá-los, pois declara que sua concepção de justiça objetiva elevar “a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant.”

Claro está que a posição original corresponde à situação original em que se encontram homens que decidissem deliberar sobre a constituição de um contrato social. Trata-se, portanto, segundo o próprio Rawls, de uma construção teórica específica destinada a explicar como funcionariam os princípios normativos instituídos por sua concepção de justiça como equidade. Desse modo, de acordo com Rawls (2008:14), “é entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça.”

Numa tal situação original, os homens estariam em condições de igualdade porque submetidos ao que o pensador norte-americano designou de “véu da ignorância”. Isto significa que

Ninguém conhece o seu lugar na sociedade, sua classe ou seu status social; e ninguém conhece sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força ou coisas do gênero. Presumirei até mesmo que as partes não conhecem suas concepções do bem nem suas propensões psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. (2008:15)

Ora, sem saber o que lhes aconteceria no futuro, mergulhados, assim, em uma evidente situação de incerteza, cada homem, usando de seu raciocínio ponderado e de seu senso de justiça, certamente preferiria escolher o máximo de liberdade para si e para todos os demais que se encontram na mesma condição simétrica de igualdade. A ideia subjacente na defesa do máximo de liberdades fundamentais asseguradas a cada um é que isto evitaria que, em uma eventual situação em que adversários políticos chegassem ao poder político, se estabelecesse uma tirania com o sacrifício de tais liberdades. Trata-se da aplicação do preceito conhecido como *maximin* (a contração das palavras *maximun minimorum*), defendido pela teoria da escolha racional, segundo a qual, em cada caso concreto, deve-se escolher, dentre as alternativas possíveis, aquela que cause o menor dano possível. Álvaro de Vita (2008:14) entende que esse preceito encontra-se presente na ideia rawlsiana de posição original, pois “em situações de

escolha na incerteza, opta-se pela alternativa cujo pior resultado possível é superior aos piores resultados possíveis das demais alternativas.”

A ideia de uma posição original em que todos estivessem numa situação fática rigorosamente igual, com acréscimo de que cada pessoa estaria coberta pelo chamado véu da ignorância, afigura-se, em dúvida alguma, como um dispositivo hipotético poderoso porque nos permite vislumbrar o momento fundacional de uma dada sociedade – ideia, de resto, já concebida pelos contratualistas modernos e na qual Rawls se inspirou confessadamente – com a expectativa de garantir para cada pessoa um pacote ou quinhão de oportunidades iguais. Todavia, a despeito do evidente brilhantismo da construção teórica rawlsiana relativa ao dispositivo contratualista que propôs, há críticas consistentes e ponderadas contra a posição original sugerida que merecem ser consideradas, como a que fez, por exemplo, Harry Frankfurt (1987) em ensaio que será analisado no Capítulo III.

Na concepção contratualista rawlsiana, sem a observância de tais condições de igualdade de deliberação e de oportunidades iguais na posição original, o momento fundacional não cumpriria sua finalidade e, portanto, não seria justo. (Claramente inspirado em John Rawls, o também norte-americano Ronald Dworkin vai chamar a situação inaugural de “leilão hipotético”, momento em que seriam distribuídos recursos iguais para cada pessoa, como logo veremos adiante).

Note-se que, para os pensadores libertarianos, como foi dito, inexistem dispositivos contratualistas e não há, portanto, preocupações teóricas relevantes atinentes a garantir um tratamento equitativo no ponto de partida ou momento fundacional.

Além disso, a posição original rawlsiana permite comparar as trajetórias ulteriores de cada pessoa e, conforme critérios específicos, determinar quais serão beneficiadas com políticas públicas destinadas a redistribuir renda e riqueza e quais serão excluídas de tais esquemas redistributivos, como, por exemplo, os oportunistas (*free-riders*).

Portanto, a posição original rawlsiana cumpre relevante objetivo, de modo a orientar o tratamento igualitário inaugural, a distribuição equitativa de bens sociais no ponto de partida e, ainda, avaliar a trajetória ulterior de cada pessoa para definir se será, ou não, alvo de políticas públicas de redistribuição de renda e riqueza.

Há teóricos, no entanto, que consideram que a teoria da justiça de Rawls não se inicia com a perspectiva da posição original, como, por exemplo, Álvaro de Vita.

Para ele (2008:14), “a teoria de Rawls não começa sua construção teórica pela posição original e sim por crenças morais compartilhadas por uma determinada tradição e cultura políticas.”

Claro está que a teoria de justiça equitativa que John Rawls tem em mente funcionará adequadamente nos marcos de uma democracia constitucional, cujos arranjos institucionais poderão ser, em dado momento histórico, justos ou não. Todavia, urge não olvidar que Rawls tinha diante dos olhos a experiência do constitucionalismo norte-americano, cuja especificidade histórico-institucional a torna praticamente impossível de ser rigorosamente reproduzida.

De qualquer forma, como se demonstrará logo a seguir, a teoria de justiça equitativa rawlsiana comporta certos elementos permanentes que podem tipificá-la não como um modelo essencialmente liberal, mas como do tipo do Bem-Estar Social. Não é à-toa, portanto, que John Rawls é rechaçado por boa parte dos pensadores e movimentos liberais mais ortodoxos e não deve ser olvidado, como foi dito, que Robert Nozick escreveu sua obra seminal com a clara intenção de refutar as teses de *A Theory of Justice*. Já no prefácio de *Anarchy, State and Utopia*, Robert Nozick contrapõe sua própria teoria da justiça (*the entitlement theory*) à teoria distributiva de John Rawls, pois, segundo ele,

Against the claim that such a state is justified in order to achieve or produce distributive justice among its citizens, I develop a theory of justice (the entitlement theory) which does not require any more extensive state, and use the apparatus of this theory to dissect and criticize others theories of distributive justice which do envisage a more extensive state, *focusing especially on the recente powerful theory of John Rawls*. (2008:XI) (Nosso grifo).

John Rawls enunciou, em síntese, os dois princípios (princípio de direitos iguais de liberdades fundamentais, de conteúdo político, e princípio de iguais oportunidades a cargos e posições, de conteúdo social e econômico) nos seguintes termos:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para outras pessoas.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos. (2008:73)

É interessante observar que John Rawls (2008:74) estabelece entre os dois princípios “uma ordem serial, sendo o primeiro prioritário do segundo.” Essa proeminência do princípio político sobre o princípio de conteúdo sócio-econômico

remete, necessariamente, ao modelo ateniense que jamais aceitou sacrificar as liberdades públicas em nome da tentativa de estabelecer uma igualdade social fática entre os cidadãos.

Aqui, caberia indagar se a ideia mesma de que as liberdades fundamentais, quando elevadas à categoria de cláusulas pétreas, não se tornariam, elas mesmas, óbices para o fim das desigualdades sociais e econômicas. Não é tão raro que se critique tal posicionamento acusando-o de servir a certas elites econômicas, cujos interesses conflitariam substancialmente com o fim das desigualdades sociais e econômicas.

Há, decerto, mais de um tipo de liberdade admitido como tal no campo da Teoria Política e da Filosofia Política. A classificação mais famosa seja talvez a elaborada por Isaiah Berlin (1981) segundo a qual liberdades negativas seriam aquelas que protegeriam os indivíduos, ou sua autonomia individual, contra interferências externas indevidas ou ilegais, sobretudo as estatais, e identificam-se com os direitos civis, ao passo que as liberdades positivas confundem-se com a atividade política ou com a ideia de autogoverno coletivo.

Sabe-se que Isaiah Berlin via as duas dimensões da liberdade como tensionadas entre si e ele expressou claramente o temor de que as liberdades negativas viessem a ser suprimidas pelas liberdades positivas relacionadas à dimensão política. Para ele, as liberdades negativas deveriam ser preservadas a todo custo contra a expansão da participação política (ou do autogoverno coletivo). Aqui, subjaz claramente o temor – não de todo injustificável – de boa parte do pensamento liberal clássico de acordo com o qual a autonomia individual deve ser preservada contra a vontade destrutiva ou tirânica de eventuais maiorias.

Mais tarde, Berlin iria matizar sua posição político-filosófica ao reconhecer que a defesa das liberdades negativas, se fosse levada a extremos, poderia servir não à necessária proteção da autonomia individual contra interferências externas arbitrárias, porém ao agigantamento dos mais fortes contra os mais fracos economicamente.

Assim, Berlin matizará sua posição filosófica nos seguintes termos:

A defesa da não-interferência (como o ‘darwinismo social’) foi naturalmente usada para apoiar posições políticas socialmente destrutivas que armavam os fortes, os violentos e os inescrupulosos contra os benevolentes e os fracos; os capazes e impiedosos contra os menos dotados e os menos afortunados. *Liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros.* A sangrenta história do individualismo econômico e da irrefreada competição capitalista, teria eu pensado, não precisa ser acentuada hoje em dia. (Nosso grifo) (1981:25).

No caso de John Rawls, não nos parece que sua teoria da justiça queira proteger exclusivamente as liberdades fundamentais negativas, tornando-as valores políticos absolutos. Preservar tais liberdades não significa torná-las absolutas porque colidem eventualmente com outras liberdades fundamentais, como as liberdades fundamentais positivas, como o direito à participação política, por exemplo.

Se fossemos, por mero exercício especulativo, conferir às liberdades fundamentais negativas o *status* de imutabilidade diante de outras liberdades fundamentais positivas, seria, então, desprezada a árida advertência de Isaiah Berlin de acordo com a qual “liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros.”

Claramente, a teoria da justiça equitativa de Rawls afasta-se desse tipo de liberalismo ortodoxo, do tipo *laissez-faire*, e tem como objetivo a realização da igualdade equitativa, que não é a igualdade social plena, compatibilizando-a com o exercício das liberdades fundamentais negativas e positivas.

Assim, Rawls não deve ser visto como um liberal do tipo clássico ou ortodoxo, preocupado obsessivamente com a defesa e a preservação das liberdades fundamentais negativas contra qualquer tipo de interferência alheia, sobretudo as de natureza estatal. Ao reverso, sua concepção de justiça equitativa pressupõe uma forte intervenção estatal para que ocorra a distribuição de bens sociais primários na posição original e, quando depois surgirem desigualdades sociais decorrentes de elementos aleatórios como, por exemplo, diferenças de talento, também voltaria a incidir a distribuição de renda e riqueza. É por esta razão Rawls vai declarar que,

com relação ao segundo princípio, a distribuição de renda e de riqueza, e de cargos de autoridade e responsabilidade, deve ser compatível tanto com as liberdades fundamentais quanto com a igualdade de oportunidades. (2008:75).

Então, o que se quer demonstrar objetivamente é que, longe de querer tornar as liberdades fundamentais negativas cláusulas perpétuas, o que parece ter movido Rawls a colocar *algumas* liberdades fundamentais no pináculo de sua ordem de valores político-filosóficos não se constituiu numa tentativa de erigir obstáculos institucionais ao avanço dos direitos sociais e, por via de conseqüência, ao fim ou, quando menos, à redução das desigualdades sociais e econômicas, mas se tratou de evitar que ditaduras benevolentes levassem os indivíduos a abrir mão de algumas dessas liberdades em troca de ganhos sociais e econômicos, ainda que tal troca ou acordo tivesse anuência da maioria.

Deve ser frisado ainda que não somente algumas liberdades fundamentais estariam a salvo de qualquer negociação política senão também a exigência de acesso aberto a cargos e carreiras. De acordo com Rawls,

Ou seja, ao alterarmos a estrutura básica, não temos permissão para violar o princípio de liberdade igual nem a exigência de cargos e carreiras abertos. O que se pode alterar é a distribuição de renda e riqueza e o modo como os que ocupam posições de autoridade e responsabilidade podem regular as atividades cooperativas. (2008:84).

Do segundo princípio de Rawls acima transcrito, extrai-se ainda um terceiro princípio, que é conhecido como “o princípio de diferença”. Não se vai aqui descrever detidamente o que representa tal princípio, mas apenas assinalar que seu objetivo é que qualquer redistribuição de renda e riqueza deve ser feita em benefício de todos conforme está estipulado na aliena “a” do segundo princípio e, sobretudo, em favor dos menos favorecidos ou em pior situação. O princípio da diferença, que determina que aqueles que estão em situação pior sejam alvo de políticas públicas redistributivas, se converterá igualmente em objeto de tentativas de refutações não apenas por parte dos libertarianos, mas também por outras correntes igualitárias, como se verá mais detidamente no Capítulo III.

A teoria de justiça equitativa rawlsiana pressupõe sua efetivação no contexto de livre mercado e, ainda, tendo como meta a satisfação do chamado princípio de eficiência. John Rawls dirá que o princípio de diferença deve compatibilizar-se com o princípio de eficiência:

Deve-se observar, porém, que o princípio de diferença é compatível com o princípio de eficiência. Quando se satisfaz totalmente o primeiro, na verdade é impossível melhorar a situação de qualquer indivíduo representativo sem piorar a de outro, ou seja, a do indivíduo representativo menos favorecido, cujas expectativas devemos elevar ao máximo. Assim, a justiça é definida de modo a ser compatível com a eficiência, pelo menos quando os dois princípios são perfeitamente satisfeitos. (2008: 96)

Todavia, diferentemente dos libertarianos, Rawls (2008:96) declara que, se os arranjos institucionais forem injustos, “a justiça tem prioridade sobre a eficiência e requer certas mudanças que não são eficientes nesse sentido.” Isso significa que as exigências do livre mercado, pautadas pela busca incessante do princípio de eficiência, ficam jungidas à proteção de algumas liberdades fundamentais e à necessidade inarredável de realizar o princípio de diferença, ou seja, garantir que ocorra a redistribuição de renda e riqueza em benefício de todos, notadamente dos desafortunados.

Em resumo, de acordo com Rawls, o princípio de eficiência pode e deve mitigar-se em favor dos três princípios que enunciou, de modo a realizar a justiça equitativa que concebera.

Nem é preciso realçar como sua construção teórica se distancia exponencialmente do princípio da indiferença, de Friedrich Hayek, bem como da teoria da titularidade, de Robert Nozick.

No entanto, a questão central reside no fato de que, com sua teoria da justiça equitativa, John Rawls trouxe novos enfoques para os debates relativos à realização da equação igualdade-liberdade. Sua importância não pode ser absolutamente subestimada e não foram poucos os teóricos que, partindo de suas teses, tentaram ampliá-las ou mesmo criticá-las. No campo do novo contratualismo, o mais conhecido é, certamente, Ronald Dworkin, cujo pensamento filosófico-político será analisado no tópico seguinte.

Antes, porém, de passarmos adiante, cumpre dizer que toda a rica concepção de justiça equitativa rawlsiana pode ser sintetizada numa única fórmula que foi elaborada por Célia Lessa; assim, de acordo com a cientista política brasileira (2009:14), as chances de sucesso (C) podem ser simplificadas pela função direta (f) consistente da seguinte fórmula:

$$“C = f(L, O, R),$$

onde **L** são as liberdades, **O**, as oportunidades, **R**, renda e riqueza.”

Contudo, Célia Lessa (2009:15) lembra que, como bem sabemos, Rawls estabelece uma ordem serial ou lexicográfica a fim de impedir a troca de algumas liberdades fundamentais por ganhos econômicos e sociais, daí resultando a fixação dos valores na seguinte sequência: **L** > **O** > **R**, mantendo as letras a mesma significação acima referida.

Reitera-se o entendimento já esposado de acordo com o qual a concepção de justiça rawlsiana possui um conteúdo que a afasta substancialmente das concepções clássicas do liberalismo do tipo ortodoxo e a aproxima do modelo do *Welfare State*. Assim, abona-se o seguinte comentário de Célia Lessa:

Em termos práticos, a justiça rawlsiana implicaria a consolidação do estado de Direito, várias legislações restringindo os efeitos deletérios do poder econômico sobre direitos políticos, instituições clássicas do Estado do Bem-Estar Social, com especial ênfase na expansão das oportunidades educacionais financiadas pelo Estado, regulações várias para poder conter o

poder de mercado de grandes empresas, restrições ao direito de herança e doações, garantia de um mínimo social, etc. (2009:15)

Importa, sobretudo, assinalar que, tomando como referência a equação igualdade-liberdade, John Rawls argumenta, à semelhança dos contratualistas modernos, um momento fundante do pacto social – a posição original – em que todos seriam iguais ou teriam tratamento igualitário, receberiam, por assim dizer, pacotes de oportunidades iguais (consistentes na distribuição de bens sociais primários) e, ao longo do percurso, as desigualdades injustas decorrentes de elementos aleatórios ou arbitrários – como as diferenças naturais de talento – seriam corrigidas através de políticas públicas de redistribuição de renda e riqueza, obedecido o princípio de diferença pelo qual todos devem sair ganhando, notadamente os desafortunados, porém sem sacrificar o mérito dos talentosos.

Assim, ainda tendo em mente a equação igualdade-liberdade e, aproximando, ainda mais, nossa lupa imaginária sobre a teoria da justiça de Rawls, pode-se afirmar que ele recusou o sacrifício de qualquer dos dois ideais e colocou a igualdade equitativa, protegida por algumas liberdades fundamentais, no topo de sua concepção teórica.

Seus princípios são realizáveis por meio de instituições estáveis e duradouras para os quais ofereceu os instrumentos teóricos que entendeu capazes de mantê-las em bom funcionamento. Daí porque, neste aspecto, assemelha-se à perspectiva (de perenidade) que Hannah Arendt emprestava às instituições políticas democráticas e, ainda, porque sua teoria da justiça, mais do que normativa, é instrumental.

1.3. RONALD DWORKIN E A DEFESA DA IGUALDADE COMO VALOR TRANSCENDENTE

Inserido no mesmo campo teórico que John Rawls, Ronald Dworkin vai tomar emprestada a concepção rawlsiana de posição original para conceber seu próprio momento fundante do pacto social.

No lugar da posição original, Dworkin conceberá então o que chamou de leilão hipotético. Basicamente, as pessoas, colocadas em tal condição, encontram-se

igualmente submetidas ao véu da ignorância rawlsiano; a diferença reside no tipo de bem que será distribuído em tal condição, pois John Rawls imagina a distribuição de parcelas de oportunidades iguais consistentes em bens sociais primários, ao passo que Ronald Dworkin defende a distribuição de recursos.

No livro *A Virtude Soberana – teoria e prática da igualdade* (2005), Ronald Dworkin estabelece várias distinções entre as concepções teóricas de igualdade de bem-estar (*equality of welfare*) e de igualdade de recursos (*equality of resources*) (na verdade, Dworkin republica no livro seu clássico ensaio intitulado *What is equality?*, que fora subdividido em part. 1. *Equality of Welfare* e part. 2. *Equality of resources*. No novo livro, tais partes integrantes do mesmo ensaio são convertidos nos capítulos primeiro e segundo).

No novo livro, Ronald Dworkin (2005:3) começa com uma frase de impacto o capítulo primeiro: “A igualdade é um ideal político popular, mas misterioso”. De forma analítica e procurando pontuar as afirmações abstratas com exemplos fictícios, mas de aplicabilidade fática, Dworkin (2005:7) tenta justificar, no primeiro capítulo, porque “a igualdade de bem-estar não é uma meta política desejável.”

Do mesmo modo que John Rawls, Dworkin recorre à questão que lhe parece central no tocante à realização do ideal igualitário e que se refere à necessidade de determinar de que tipo de métrica ou, para empregar o termo cunhado por Amartya Sen, de “variável focal” será utilizada na tentativa de promover uma igualdade distributiva.

No caso da igualdade de bem-estar, cuja teoria geral pretende refutar em favor de sua igualdade de recursos, Dworkin (2005:5) concebe o exemplo fictício do pai “razoavelmente abastado” que possui alguns filhos e, além disso, tem diante de si a tarefa de distribuir entre sua prole quinhões ou parcelas iguais de bem-estar (cumpre esclarecer que, nos Estados Unidos, a liberdade de testar é ampla, ao contrário do que ocorre no direito brasileiro em que os chamados herdeiros necessários, excetuando casos excepcionais previstos em lei, devem receber, obrigatoriamente, seus quinhões divididos em partes iguais). Ocorre, todavia, que um dos filhos, no exemplo imaginado por Dworkin (2005:5), “é cego, outro é *playboy* com preferências dispendiosas, um terceiro tem pretensões políticas com aspirações dispendiosas, outro é poeta com necessidades humildes, outro é escultor que trabalha com material caro, etc.”

Diante das distinções de preferências pessoais (com os conseqüentes custos que os gostos caros implicam) entre os filhos, Ronald Dworkin (2005:5) estima que o

pai, “se tiver como meta a igualdade de bem-estar, levará em conta as diferenças entre os filhos e não lhes deixará frações iguais.”

Mais adiante, Dworkin (2005:8) vai considerar que “os portadores de deficiências físicas ou mentais têm, com toda justiça, direito a uma parcela maior de recursos.” Aqui, como se verá com mais detalhe no Capítulo III, o aporte maior de recursos em favor dos portadores de enfermidade física ou mental deve ocorrer porque se encontram numa situação substancialmente má ou dolorosa e não porque, como sugerem Dworkin e boa parte dos liberais igualitários, estejam numa situação pior em relação às demais pessoas que gozam de uma vida saudável.

Porém, ainda sob a perspectiva da igualdade de bem-estar, Dworkin (2005:8) indagará se alguém que tenha preferências caras – como beber champanhe no exemplo dado por ele – deve receber o mesmo quinhão ou parcela de bem-estar do que os que preferem beber, por exemplo, cerveja.

Uma das contribuições relevantes de Dworkin para o debate sobre a igualdade social (ou sobre que tipo de teoria igualitária distributiva é a melhor em face das demais) reside no fato de que demonstrou que não somente o talento deve ser recompensado – como John Rawls já apontara em *A Theory of Justice* – mas despertou nossa percepção para a circunstância de que, no cálculo da distribuição dos bens (sejam eles recursos ou bem-estar), hábitos, preferências e gostos de ordem estritamente pessoal devem ser levados em conta. Neste aspecto, emerge, claramente, o preceito liberal clássico segundo o qual as pessoas devem ser responsáveis por suas escolhas pessoais.

No segundo capítulo do livro *A Virtude Soberana – teoria e prática da igualdade*, ao abordar a igualdade de recursos, Dworkin (2005:81) critica a ideia corrente de que, tanto entre filósofos políticos quanto cidadãos comuns, a igualdade funcionaria “como adversária ou vítima dos valores da eficiência e da liberdade supostamente oferecidos pelo mercado”.

Divergindo dessa posição, que é tão cara aos libertarianos, Dworkin (2005:81) afirma que “a ideia de mercado econômico como mecanismo de atribuição de preços a uma grande variedade de bens e serviços deve estar no núcleo de qualquer elaboração teórica atraente da igualdade de recursos.”

Para ilustrar como a igualdade de recursos pode compatibilizar-se com o funcionamento do mercado econômico, Dworkin (2005:81) concebe o já clássico exemplo dos naufragos que chegam a uma ilha deserta.

Em tal situação, os sobreviventes anuiriam com uma divisão igualitária de recursos capaz de ultrapassar o que Dworkin (2008: 81) chama de “teste de cobiça”. Assim, para Dworkin, “nenhuma divisão de recursos será uma divisão igualitária se, depois de feita a divisão, qualquer integrante preferir o quinhão de outrem a seu próprio quinhão.”

Supondo que as terras da ilha deserta fossem divididas igualmente entre os sobreviventes, ainda assim, dificilmente se chegaria a uma divisão que resistisse ao teste de cobiça porque, como os solos podem eventualmente diferir (alguns podem ser mais adequados ao plantio do que outros, por exemplo, ou mais acidentados), essa divisão não iria satisfazer a todos.

Dworkin (2005:82) segue analisando detidamente as várias possibilidades de divisão igualitária de recursos, até mesmo a mirabolante conversão de “todos os recursos disponíveis em um grande estoque de ovos de tarambola e clarete pré-filoxera (por magia ou troca com uma ilha vizinha que só entra na história por esse motivo)”, para mostrar as dificuldades que são enfrentadas na realização de uma distribuição que consiga satisfazer ao teste de cobiça e ir além da mera divisão mecânica de recursos.

A solução encontrada por Dworkin para o dilema proposto consiste na conversão dos objetos da ilha em lotes numerados, que, por sua vez, poderiam ser adquiridos por conchas em um mercado hipotético no qual todos poderiam dar lances depois que cada naufrago recebesse a mesma quantidade inicial de conchas. Assim, para Dworkin,

Agora a distribuição passou no teste de cobiça. Ninguém cobiçará a compra de ninguém porque, hipoteticamente, poderia ter comprado tal porção com suas conchas, em vez da porção que comprou. E a seleção de conjuntos de porções também não é arbitrária. Muita gente poderá imaginar um conjunto de porções diferentes que passe no teste de não-cobiça que se poderia estabelecer, mas o verdadeiro conjunto de porções tem o mérito de fazer com que cada pessoa, por intermédio de suas compras com um estoque inicial igualitário de fichas, um papel igualitário que determina o conjunto de porções realmente escolhido. (2005: 84).

Pode-se, assim, ressaltar que Ronald Dworkin preocupa-se com diferenças interpessoais decorrentes de preferências, hábitos e gostos, ao passo que John Rawls ocupou-se com a distribuição de bens sociais e a redistribuição de renda e riqueza entre grupos da sociedade (Rawls enfatiza a redistribuição de renda e de riqueza dos talentosos para os desafortunados, embora, como consta do princípio de diferença, todos devam sair ganhando, especialmente os que compõem o último grupo).

Há, por certo, vários pontos em comum em ambas as teorias, dentre os quais podem ser apontadas a ideia de que devem ser eliminadas as diferenças decorrentes de circunstâncias aleatórias e da loteria social, bem como a de que devem ser excluídos dos programas redistributivos os que se recusam a trabalhar ou optam por surfar “o dia inteiro em Malibu”, como sugeriu John Rawls (Rawls *apud* Vita, 1993:68).

Interessa-nos, todavia, mais do que submeter ao nosso escrutínio como funcionam mecanismos distributivistas dos liberais igualitários, considerar que valor eles atribuem aos ideais políticos que compõem a equação igualdade-liberdade e os argumentos a que recorrem para fundamentar suas posições teóricas.

Vimos que, para Rawls, sua concepção de justiça equitativa não objetiva alcançar uma igualdade plena tal como pretenderam os socialistas do passado, mas conferir oportunidades iguais a todos na posição original e, ao longo do percurso, corrigir as distorções por meio da redistribuição de renda e riqueza. Mas Rawls atribui a algumas liberdades fundamentais uma significação maior do que à própria realização do ideal da igualdade equitativa, como já foi aduzido no tópico antecedente. Na verdade, embora John Rawls defenda prioritariamente as liberdades fundamentais – e, em seu acertado juízo, nem todas as liberdades são fundamentais, como, por exemplo, a de contratar com outros sem quaisquer restrições legais, um tipo de liberdade que, a toda evidência, tenciona alcançar o lucro ou uma vantagem material, mas não necessariamente a proteção da dignidade da pessoa humana –, seu objetivo real parece ter sido a equalização da igualdade social e econômica por meio de sua teoria da justiça equitativa. Ele intenta, portanto, resolver problemas para os quais o liberalismo clássico não encontrara mais respostas adequadas, daí porque Rawls é considerado pela esmagadora maioria da doutrina como um autor igualitarista e não um defensor da liberdade enquanto valor normativo substancial ou transcendente em face da igualdade. De fato, Rawls (2008:13) retoma a teoria do contrato social dos modernos para tentar superá-la por meio de uma nova concepção de justiça fundada numa estrutura básica da sociedade que decorreu do próprio acordo original, conforme anunciara já na abertura de sua obra seminal *Uma Teoria da Justiça*. É por esta razão que, além de ser reputado como igualitarista, John Rawls é também apontado como um teórico instrumentalista. Os autores libertarianos – Friedrich von Hayek e Robert Nozick, por exemplo – ignoram, grosso modo, as concepções teóricas que visam alcançar uma equalização das diferenças sociais e econômicas ou distribuição de recursos, pois o objetivo perseguido por eles consiste na obtenção do máximo das liberdades iguais para todos (por conta

disso, já vimos algumas objeções que recaem sobre as concepções teóricas dos libertarianos, sendo, portanto, desnecessário repeti-las).

No caso de Dworkin, porém, essa questão valorativa dos ideais será invertida em favor da igualdade. Ele parte de um argumento muito recorrente segundo o qual as liberdades não podem servir como obstáculos à realização da igualdade, sobretudo quando a defesa das liberdades resulta, ao final, na proteção de privilégios de alguns e, ao mesmo passo, no bloqueio a que outros tenham acesso a uma vida decente. Assim, problematizando a equação e tentando, evidentemente, abonar as teses que defende, Dworkin faz as seguintes indagações:

Será mesmo mais importante que a liberdade de algumas pessoas seja protegida para melhorar a vida que essas pessoas levam, do que outras pessoas, que já estão na pior situação, disponham dos diversos recursos e de outras oportunidades de que *elas* precisam para levar uma vida decente? Como poderíamos defender essa tese? (Grifo do autor) (2005:159)

É forçoso reconhecer que o argumento de Dworkin não é absolutamente novo e já fora usado, no passado, inúmeras vezes para sacrificar as liberdades fundamentais em prol de uma igualdade social que não foi realizada em sua plenitude, embora ele, em momento algum, defenda o sacrifício integral das liberdades fundamentais. Porém, do ponto de vista normativo, Dworkin faz uma opção inequívoca pela igualdade como ideal normativo e considera que, em caso de conflito aberto entre os dois ideais, a liberdade deve sair perdendo. Portanto, para ele,

Nenhuma teoria que respeite os pressupostos fundamentais que definem essa cultura poderia subordinar a igualdade à liberdade, concebidas como ideais normativos, em hipótese alguma. Qualquer disputa genuína entre a liberdade e a igualdade é uma disputa em que a liberdade deve perder. Faço essa afirmação ousada porque acredito estarmos hoje unidos na aceitação do princípio igualitário abstrato; o governo deve agir para tornar melhor a vida daqueles a quem governa, e deve demonstrar igual consideração pela vida de todos. (2005:168)

Naturalmente, Dworkin propõe a sua igualdade de recursos como o modelo distributivo a ser adotado, daí não lhe caber mais fazer a pergunta que Amartya Sen afirma que deva ser dirigida a todo igualitário (“Igualdade de quê?”), e cuja estrutura básica já foi acima sintetizada. Mais adiante, Dworkin (2005:177) fará a ressalva de que “a prioridade da liberdade está assegurada, não à custa da igualdade, mas em seu nome.”

O problema reside no fato de que os conceitos de liberdade que Dworkin tem diante dos olhos não ultrapassam o que está inscrito nos marcos da cultura política anglo-saxã. Inexiste, por exemplo, no pensamento político de Dworkin uma dimensão

política da liberdade como indispensável à preservação e à expansão da esfera pública, tal como foi preconizada por Hannah Arendt, o que fragiliza exponencialmente a posição de Ronald Dworkin.

Claro está que não se trata de sacrificar completamente um ideal político em benefício de outro, mas de tentar compatibilizá-los, estabelecendo um equilíbrio por meio de uma ordem de prioridades ou lexicográficas, como o fez John Rawls.

Mas defende-se, aqui, que a posição esposada por Ronald Dworkin – segundo a qual a prioridade da liberdade está assegurada *apenas* em nome da realização da igualdade distributiva – não parece ser a mais adequada do ponto de vista normativo. Nossa proposição argumenta que, como ideal normativo, a liberdade política, também chamada de liberdade positiva, possui um valor intrínseco para o funcionamento das instituições democráticas, bem como para a preservação da esfera pública e sua desejada ampliação, a despeito das dificuldades do tempo presente, para realizar este último desiderato. A liberdade política não se opõe, além disso, seja à manutenção das liberdades negativas, notadamente as de conteúdo fundamental (porquanto, como preleciona John Rawls, nem todas as liberdades são fundamentais, tal como sucede com o direito de celebrar contratos, por exemplo), seja à realização do ideal igualitário.

No capítulo seguinte, amparando-nos, sobretudo, no pensamento político de Hannah Arendt, tal argumentação será expandida na tentativa de demonstrar a preeminência da liberdade política como ideal normativo.

CAPÍTULO II

A LIBERDADE COMO VALOR POLÍTICO ESSENCIAL

2.1. CRÍTICAS À LIBERDADE DOS NEOCONTRATUALISTAS

Vimos no capítulo anterior como a equação igualdade-liberdade é considerada nos embates travados entre libertarianos, de um lado, e igualitários ou distributivistas, de outro. Naturalmente, a discussão cingiu-se, como se pode inferir facilmente, ao campo doutrinário liberal. Algumas razões foram então suscitadas para justificar por que a discussão sobre a equação liberdade-igualdade tomou como marco de referência o liberalismo político contemporâneo, dentre os quais a falência do chamado socialismo realmente existente, bem como o aparente declínio do utilitarismo como doutrina política.

Não custa, todavia, reiterar que nosso objetivo não é, como têm feito numerosos trabalhos atuais, indicar qual é o melhor desenho institucional para que a equação ora enfocada possa vir a ser realizada. Nosso escopo é, antes, tentar demonstrar qual dos dois valores tem uma natureza mais transcendental sem, contudo, pretender o sacrifício ou a sujeição absoluta de um ideal em nome da realização de outro. A equação há de levar obrigatoriamente em conta a necessidade inarredável de compatibilizar os dois ideais entre si e até mesmo em relação a outros ideais, como o da justiça, por exemplo, que John Rawls colocou como que no pináculo de suas formulações doutrinárias.

Neste capítulo, será enfatizada a liberdade como ideal normativo e transcendente em face da igualdade; para tanto, faremos críticas sobre o tratamento teórico dispensado pelos contratualistas do tempo presente, notadamente Ronald Dworkin, à liberdade, ao mesmo tempo em que procuramos fixar um conceito para o referido ideal com base no pensamento político de Hannah Arendt.

Evidentemente, as discussões promovidas pelos igualitaristas e libertarianos se inserem no contexto da tradição pragmática anglo-saxã. Daí a ênfase que dão a exemplos práticos com os quais pretendem John Rawls e Ronald Dworkin, por

exemplo, demonstrar a aplicabilidade e o acerto de suas construções doutrinárias. A toda evidência, não são esforços que se desprezem, pois a ideia do contrato social orienta, com grande segurança, nosso entendimento sobre o grau de realização de justiça social de cada sociedade que examinamos.

Não se deve ter como utópica, portanto, a ideia de contrato social, porquanto dispositivos contratualistas nos ajudam a interpretar a realidade sob vários aspectos e, sobretudo, orienta-nos no sentido de determinar como serão dispostos os valores ou ideais políticos entre si, hierarquizando-os, de modo a permitir que todos saibam como devem se conduzir em relação aos demais. Os contratualistas do passado estabeleceram suas ordens de prioridades políticas: Thomas Hobbes vislumbrou na obediência dos homens ao poder estatal supremo a única maneira de se libertarem da guerra de todos contra todos, sendo esta para Hobbes a característica essencial do estado de Natureza, garantindo-lhes, assim, a necessária segurança e evitando a indesejável guerra perpétua; Jean-Jacques Rousseau – aparentemente o único contratualista que não era originário da filosofia política inglesa – concebeu a Vontade Geral como ente coletivo capaz de assegurar a verdadeira liberdade; e, por fim, John Locke elegeu a propriedade como bem primordial a ser defendido pelo contrato social, tendo sido, no século XX, o inspirador da Teoria da Titularidade do libertariano Robert Nozick, como já foi demonstrado no capítulo antecedente.

Ao possível argumento de que o estado de Natureza é, na verdade, uma ficção e que jamais, em tempo algum, os homens foram capazes de se reunir para, após uma deliberação coletiva, firmarem um contrato social, pode ser invocado, em contrapartida, o exemplo da Revolução Americana e o fato nada desprezível de que o pacto social que produziu há mais de duzentos anos continua em vigor (assinale-se, desde já, que o pensador que iluminou os debates dos chamados Pais Fundadores não foi, no entanto, nenhum dos três contratualistas acima nominados, mas, sim, Montesquieu, como foi admitido claramente por James Madison). Sobre os êxitos e os fracassos do legado da Revolução Americana, recorreremos neste capítulo ao pensamento político-filosófico de Hannah Arendt.

Quando, todavia, Ronald Dworkin declara, peremptoriamente, que, em caso de conflito aberto entre a igualdade e a liberdade, a última deve ser sacrificada, para que seja aferida a validade de tal asserção, devem ser, então, ultrapassados os umbrais da tradição pragmática anglo-saxã para estabelecermos uma ponte com outra tradição – a continental ou europeia. O movimento de uma tradição em direção a outra que lhe é

distinta deve ser feito em razão do fato de que Ronald Dworkin não consegue descortinar a liberdade fora ou além dos padrões habitualmente concebidos pela tradição ao qual está vinculado. Sob o aspecto normativo, os argumentos que Dworkin utiliza para sustentar que a igualdade tem preeminência sobre a liberdade deixam entrever claramente as lacunas existentes no horizonte doutrinário de sua tradição. Como foi assinalado no capítulo antecedente, as dimensões que Dworkin invoca para a liberdade como ideal político-filosófico ignoram a noção de autogoverno – noção, aliás, presente nas elaborações teóricas do País Fundadores dos Estados Unidos -, o que enfraquece substancialmente a liberdade como valor.

A ideia de boa vida – tão arraigada no cerne das concepções doutrinárias do liberalismo contemporâneo – perpassa todas as discussões teóricas sobre a equação igualdade-liberdade e não é absolutamente conveniente desprezá-la, sobretudo quando muitas vezes se elevam para reconhecer que uma cidadania digna não pode ser concebida sem o acesso a bens de consumo. Nosso senso comum dá como assentado que todos devem ter direito à boa vida; subjacente a esse entendimento está o conceito implícito de que ser cidadão significa, antes de tudo, ser um consumidor de bens e serviços essenciais à manutenção da vida, embora a cidadania se exerça fundamentalmente na esfera pública. No entanto, libertarianos e igualitaristas são unânimes em reconhecer que os recursos disponíveis, a despeito de todo profuso avanço tecnológico, são escassos – vivemos num mundo de escassez, dizem eles, circunstância exponencialmente agravada pela ameaça do colapso definitivo dos recursos naturais de nosso planeta. Daí a importância das discussões sobre que bens devem ser distribuídos (bem-estar, recursos, capacidades, etc).

Contudo, não se pode considerar como indiscutível que a boa vida, ou o que os Federalistas chamavam de felicidade pública, radica unicamente na possibilidade de buscar o bem-estar pessoal. Ou, para ser ainda mais enfático, de que se limita a ter o direito e a certeza de poder consumir incessantemente os bens a que se deseja. Que a boa vida deva ser perseguida, é algo que, por certo, integra o ideal da liberdade como uma de suas dimensões essenciais ou, para usar o termo típico do século XVIII, inalienáveis.

Mas um contrato social que se resumisse a assegurar a proteção e a efetivação dos direitos civis e não circunscrevesse em seus marcos fundadores e regulatórios o conceito de autogoverno teria como provável consequência o

estabelecimento de uma democracia marcadamente liberal, mas com baixa densidade participativa.

Aonde não se estabeleceu uma tradição política liberal consistente, os direitos alusivos à autonomia dos indivíduos necessitariam, de qualquer modo, ser defendidos pela ação em concerto dos homens. Assim, nessa perspectiva, o conceito de liberdade positiva – centrada na ideia de autogoverno – não estaria absolutamente em conflito com as liberdades negativas, mas as complementaria e, além disso, expandiria a liberdade como valor político essencial. Já foi dito que até mesmo Isaiah Berlin, antes um intransigente defensor das liberdades negativas, matizou depois sua posição original. De acordo com Berlin (1981:25), “liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros. A sangrenta história do individualismo econômico e da irrefreada competição capitalista, teria eu pensado, não precisa ser acentuada hoje em dia”

Ao criticar num ensaio os dilemas teóricos vividos por Isaiah Berlin, notadamente seu temor do autogoverno, Júlio Casarin chamou a atenção para o fato de que a inviolabilidade e a privacidade dos indivíduos precisam ser garantidas pela esfera pública. Para Casarin,

Além do mais, Berlin deixa de lado o fato de que a liberdade negativa tem componentes positivos: ela mesma é uma conquista coletiva e, embora seja desfrutada individualmente, é um bem comum, coletivamente conquistado, e necessita ser coletivamente garantido. Se a todos diz respeito uma vida privada e inviolável, a inviolabilidade e a privacidade necessitam ser garantidas pela esfera pública. A conquista, a construção e a preservação da liberdade negativa passam pela liberdade positiva. (2009:25)

Assim, tendo em mente as complexidades teóricas acima suscitadas, é que nos lançamos à tormentosa tarefa de encontrar um conceito de liberdade que possa ser compatibilizar com outros valores, notadamente a igualdade. Para isto, recorreremos ao pensamento político-filosófico de Hannah Arendt.

2.2. A LIBERDADE COMO AÇÃO HUMANA EM CONCERTO

Quando escreveu *Justiça como Equidade – Uma Reformulação*, John Rawls pretendeu fazer uma revisão de suas elaborações teóricas contidas no clássico *Uma Teoria da Justiça*, em parte para responder às críticas de que sua obra inaugural fora

alvo. Interessa-nos, todavia, enfatizar o que Rawls concebeu como a estrutura democrática ideal para a realização de sua teoria da justiça.

Rawls fez, então, uma inequívoca opção em favor das teses defendidas por Benjamin Constant e por Isaiah Berlin no que tange à promoção da liberdade, vale dizer, entre a liberdade dos antigos, que pressupunha a participação de todos na vida pública, e a liberdade dos modernos, que se limita ao desfrute das delícias da vida privada, o formidável pensador norte-americano ficou com a última. Assim, Rawls sintetizou nos seguintes termos a liberdade dos modernos:

A justiça como equidade filia-se à tradição liberal (representada por Constant e Berlin) que considera que as liberdades políticas iguais (as liberdades dos antigos) têm, em geral, menos valor intrínseco que, digamos, a liberdade de pensamento e de consciência (a liberdade dos modernos). Isso significa, entre outras coisas, que numa sociedade democrática moderna, participar de maneira ativa e contínua da vida pública em geral ocupa um lugar menor, e de fato é razoável que assim o seja, nas concepções do bem (completo) da maioria dos cidadãos. Numa sociedade democrática moderna, a política não é o centro da vida como o era para os cidadãos nativos do sexo masculino na cidade-estado ateniense. (2003:202).

Como é sabido, Benjamin Constant, em célebre conferência, fizera uma distinção que se tornara clássica entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. De acordo com Constant (1989:268), “*nuestra libertad debe consistir en el disfrute apacible de la independencia privada.*”

Essa concepção teórica como que aprisiona a liberdade, retirando-lhe um elemento que deve ser considerado como constitutivo do ideal político, que é a ação em concerto dos homens. A mera liberdade de fazer o que se quer, ou de não fazer, orientada basicamente para o desfrute dos prazeres da vida privada e sem qualquer interferência alheia, sobretudo a de ordem estatal, é, fora de dúvida, uma conquista secular que deve ser preservada. Porém, tal liberdade, assim posta, retira aos homens, a toda evidência, a capacidade de agir em concerto na esfera pública. Para Hannah Arendt, como bem lembrou Munsya Molomb’Ebebe, a liberdade política consiste em participar do governo ou nada significa:

Pour Arendt, la liberté politique est ‘*le droit d’être participant au gouvernement*’ ou ne signifie rien (*For political freedom generally speaking, means the right ‘to be a participator in government’, or it means nothing.* Penser la liberté signifie pour elle penser la liberté à partir des événements du monde commum. (Grifos do autor) (1997:194).

Esse retirar-se do mundo para usufruir de uma vida interior, sozinho ou ao lado de determinado grupo mais íntimo, constitui-se, decerto, o objetivo de milhões de pessoas para as quais a liberdade não possui outra dimensão. Mas, para Hannah Arendt

(1973:192), “esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política.” No seguro e confortável mundo do recolhimento individual, espaço no qual o homem defronta-se eventualmente com sua própria consciência e formula seus juízos acerca da realidade, não há, todavia, intervenção alguma no campo da política – em suma, a liberdade interior não alcança o domínio do mundo político e é, portanto, apolítico. Ainda segundo Hannah Arendt (1973:194), “tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos.”

Estar livre de qualquer poder político tirânico consiste em ter preservada e ampliada a esfera privada e, num círculo ainda mais estreito, a vida íntima dos homens de interferências outras, e se trata de uma conquista de vasto alcance, sobretudo quando temos em mente que, no século XX, regimes totalitários se incumbiram de liquidar tais garantias, que já integram o vetusto acervo da história do constitucionalismo no Ocidente. Na Constituição brasileira de 1988 os direitos individuais não podem ser, por exemplo, objeto de reforma constitucional, a teor do que prescreve o seu art. 60, IV.

Certamente, os liberais de ontem e de hoje consideram, em sua larga maioria, as liberdades negativas como essenciais e, não raro, como suficientes para a promoção da democracia. Até mesmo John Rawls, como vimos, considerou que as liberdades dos antigos “têm, em geral, menos valor intrínseco” que as liberdades dos modernos.

O corolário evidente de tal posicionamento resulta na entrega do poder político para partidos ou grupos sem que os governados pudessem minimamente controlá-los no período entre eleições ou deliberar sobre os relevantes temas de interesse público – seria, por exemplo, a consagração da tese schumpeteriana de que a democracia se resume ao aborrecido rodízio das elites no poder político. Nessa perspectiva, ao povo caberia o papel nada simpático de se ver convertido em manada, pois, segundo Joseph Alois Schumpeter (2007:337), “partido e máquina eleitoral constituem simplesmente a reação ao fato de que a massa eleitoral é incapaz de outra ação que não o *estouro da boiada*.” (Grifos do autor). Nada estaria mais distante do paradigma democrático de origem ateniense do que a vitória e a perpetuação do modelo procedimental schumpeteriano.

Como que antevendo o esvaziamento futuro da esfera pública, o próprio Benjamin Constant reconheceu que o completo apego ao gozo da vida privada colocava

em perigo a hoje chamada liberdade positiva ou, como ele preferia designar, a liberdade dos antigos. Portanto, para o pensador francês,

el peligro de la libertad moderna consiste en que, absorvidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestros derechos de participación en el poder político. (1989:282).

No entanto, para Hannah Arendt, o conceito de liberdade move-se do campo dos modernos – assim definido inicialmente por Benjamin Constant – para ir-se agasalhar no seu extremo – no campo da liberdade dos antigos. O paradigma democrático ateniense é resgatado, atualizado e recolocado por ela no prosaetrio dos debates teóricos. O exemplo da *polis* ateniense – que, a rigor, nunca se desvaneceu completamente do imaginário coletivo – é, então, contraposto à concepção defendida historicamente pelos liberais, de Constant a Rawls e Dworkin.

De acordo com Hannah Arendt, a política é o *locus* natural em que a liberdade será exercida, sendo ambas coincidentes. Assim, para Hannah Arendt,

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação, pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular, sem implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. (1973:191-192).

Para que possa ser exercida plenamente no campo político, o que significa estar a salvo de constrangimentos ou óbices, a liberdade deve ser precedida da realização de duas condições essenciais – não estar submetida ao jugo da tirania e do totalitarismo, bem como estar livre do jugo do que Hannah Arendt chama de estado de necessidade.

Quando Hannah Arendt debruça-se sobre o modelo político ateniense, notadamente sobre os dias felizes da *ágora*, ela tem em mente que estas duas condições encontram-se preenchidas na medida em que as circunstâncias históricas assim permitiram, uma vez que, para participar dos debates na assembleia, os cidadãos viam-se livres dos afazeres domésticos, então entregues às mulheres e aos escravos, assim como se achavam livres do jugo da tirania. Neste último aspecto, mesmo durante a chamada Idade de Ouro da democracia ateniense, Péricles e os demais líderes democráticos tiveram de enfrentar durante vinte e sete longos anos a Guerra do Peloponeso (Péricles morreu antes do final da guerra), o que significa dizer que, mesmo

em sua gênese, a democracia no Ocidente nunca esteve completamente a salvo de perigos.

No plano da filosofia política, Platão desponta como um de seus primeiros adversários, a denunciar a *ágora* como o *lócus* no qual se sobressaiam os demagogos e os retóricos. A vinculação de Platão e de sua família com os inimigos da democracia ateniense era tão forte que, quando Atenas foi derrotada ao final da Guerra do Peloponeso, seu tio Crítias tornou-se ditador da cidade com o apoio de uma força militar espartana, tendo liderado a mal-sucedida ditadura dos Trinta. Assim como boa parte dos filósofos políticos, Hannah Arendt identificou Platão como um dos adversários da *polis*. De acordo com Arendt (2007:62), “Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se a *polis* e aquilo que ela definia por liberdade.”

Naturalmente, a vida e os ensinamentos de Sócrates podem ser reputados como o modelo político visceralmente oposto ao pensamento político-filosófico platônico porque, embora fosse um crítico da democracia ateniense (e não seu inimigo), teve a oportunidade de evadir-se do julgamento e da sentença que lhe levariam à morte, mas não o fez; preferiu, antes, submeter-se às leis da sua Cidade-Estado. Muitos intentaram, mais tarde, perscrutar as razões pelas quais Sócrates decidira submeter-se a uma acusação injusta e, é claro, a um julgamento igualmente injusto. Friedrich Nietzsche (1984:23) realizará, por exemplo, um dos ataques mais acerbos da história da filosofia contra o pensador ateniense e dirá que “Sócrates queria morrer; não foi Atenas, mas ele mesmo que se deu a cicuta.” Qualquer que tenha sido a motivação de Sócrates para submeter-se a um julgamento que sabia injusto, o que importa ressaltar é que seu exemplo e, sobretudo, seu pensamento contrastaram frontalmente com a filosofia política platônica que, por sua vez, se inspirou claramente no modelo espartano.

Sobre qual pensador da antiguidade grega teria influenciado mais decisivamente o pensamento político de Hannah Arendt, há, decerto, acentuadas controvérsias, alguns, senão a maioria, apontando para Aristóteles e outros ainda, para Sócrates. Quanto ao primeiro, parece não haver dúvida quanto à influência exercida no que pertine ao conceito de pluralidade arendtiana; no que toca ao segundo pensador, Nádía Souki (2008:96) afirma, por exemplo, que “Sócrates era, para ela, o modelo do puro pensador.”

Para Hannah Arendt, as leis, a frota, os muros que circundavam e protegiam a cidade-estado de Atenas eram, tão-somente, produtos da fabricação humana, criações características, portanto, do *homo faber*, uma das atividades fundamentais da condição

humana. Na avaliação de Hannah Arendt, não foram, por certo, tais construtos, ainda que excepcionais para a época em que surgiram, o que tornavam Atenas singularmente poderosa e adepta do igualitarismo democrático. La *raison d'être* arendtiana da *polis* grega situava-se na ação em concerto dos atenienses, correspondente, neste caso, à condição humana da pluralidade:

Para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro do qual pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria. Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *polis* não era Atenas, e sim os atenienses), nem inspiravam a mesma lealdade que vemos no patriotismo romano. (2008:207).

Hannah Arendt rechaça completamente a ideia corrente de que o homem é um animal político (*zoon politikon*), pois, se permanece isolado como criação de um Deus solitário, é, antes, um ser a-político. Somente quando age em concerto com outros homens, num espaço inteiramente exterior ao seu ambiente pessoal e familiar, é que emerge a política. Segundo Arendt (2007:23), “a política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.” (Grifos da autora). O estar entre os homens implica reconhecer a pluralidade que decorre das próprias relações estabelecidas. Hannah Arendt (2007:21) considera que “a política trata da convivência entre diferentes.” Naturalmente, o agir em concerto com outros homens implica o exercício da espontaneidade e, por conseguinte, da própria liberdade. Essa concepção da política afasta, por óbvio, as tentativas de homogeneização do comportamento humano, tão características das experiências totalitárias do século XX. Não foram somente o nazismo e o fascismo que buscaram impor sua visão totalizante de mundo. Friedrich Hayek considera, por exemplo, que foram os partidos socialistas os que primeiro tentaram orientar politicamente, “do berço ao túmulo”, todas as atividades do indivíduo na vida social:

Com efeito, tanto na Alemanha como na Itália, nazistas e fascista pouco tiveram a inventar. Os costumes desses novos movimentos políticos que impregnaram todos os aspectos da vida já tinham sido introduzidos em ambos os países pelos socialistas. Foram estes os primeiros a pôr em prática a ideia de um partido político que abrange todas as atividades do indivíduo, do berço ao túmulo, que pretende orientar todas as suas concepções e se deleita em converter todos os problemas em questões de *Weltanschauung*¹ partidária. (1994:117-118).

¹ *Weltanschauung*, substantivo feminino em alemão, significa em português: **1** visão do mundo, cosmovisão, mundividência. **2** ideologia, segundo o Dicionário Michaelis, versão *on line*.

O século XX foi, sem dúvida, marcado pelo advento do totalitarismo – objeto de estudo acurado por Hannah Arendt –, por duas grandes guerras mundiais provocadas exatamente pelos regimes totalitários², os genocídios de povos que não possuíam Estados e a chamada era das revoluções, experiências políticas que, afinal, não resultaram na instauração da liberdade política e, portanto, fracassaram claramente, como aludiremos a seguir

Muitas imagens das tentativas de uniformização ou homogeneização das condutas humanas sobreviveram à derrocada dos totalitarismos, como, por exemplo, as do Congresso do Partido Nacional Socialista em Nuremberg no ano de 1934, legadas para a posteridade pelo filme *O Triunfo da Vontade* (em alemão, *Der Triumph des Willens*) da cineasta alemã Leni Reifenstahl.

Ao vê-las, pode-se conjecturar que todo aquele culto grandioso a um único líder elevado à condição de demiurgo apenas confirmaria os ciclos políticos de ascensão, declínio e queda; no entanto, talvez uma das reflexões mais adequadas e, ao mesmo tempo, inquietantes seja estimar que a Humanidade não esteja completamente a salvo do fenômeno do totalitarismo, a despeito de seus conhecidos efeitos deletérios.

Para Hannah Arendt (2007:44), os homens são dotados da capacidade de poder começar e, “enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo.”

De acordo com Arendt, essa espontaneidade, com toda a carga de imprevisibilidade que daí decorre para os eventos futuros, somente pode ser impedida de se manifestar pelo controle – obviamente, totalitário – dessa virtude; trata-se, ainda, de um atributo plenamente verificável nos recém-chegados, o que garantiria, salvo o exercício de um controle social totalitário, perenidade à ocorrência da espontaneidade. Assim, segundo Arendt,

Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-chegados são privados de sua espontaneidade, de seu direito de começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e preciso, de maneira determinística. (2007:58).

² Note-se que Hannah Arendt observou, com muita argúcia, que a concepção de guerra absoluta de Carl Von Clausewitz foi adaptada para o conceito de guerra total que, no século XX, foi inicialmente empregada pelos governos totalitários. Assim, de acordo com Hannah Arendt, “foram países de governo

totalitário que proclamaram a guerra total, mas com ela impingiram necessariamente a lei de seu agir ao mundo não-totalitário.” (2007:92).

Acrescente-se que Hannah Arendt considera a liberdade de espontaneidade como “pré-política, se bem que sem ela toda a liberdade política perderia seu melhor e mais profundo sentido; ela só depende de formas de organização da vida em comum na medida em que também pode ser organizada do mundo para fora.” (2007:59) A espontaneidade humana garantiria, assim, a constante modificação dos processos históricos porque, como bem lembra Nádia Souki (2006:42) ao comentar este aspecto do pensamento arendtiano, “o homem é um início e um iniciador.”

O retorno arendtiano à matriz grega ou, para ser mais exato, ateniense (nem todas as cidades-estado eram favoráveis ao igualitarismo político típico da *polis*) implicou na tarefa de responder a objeção, sempre recorrente, segundo a qual a esfera pública só pode constituir-se à custa do sacrifício da esfera privada, pois o exercício da cidadania não era estendido às mulheres, escravos e estrangeiros. Evidentemente, a força dessa objeção reduz-se consideravelmente quando recordamos que as mulheres só obtiveram o direito ao voto pela primeira vez em 1897 na Nova Zelândia (e, no Brasil, esse direito só foi estendido às mulheres na Constituição de 1934), bem como a abolição da escravatura em escala mundial se concretizou apenas no século XIX (no Brasil, como sabemos, só ocorreu em definitivo com a chamada Lei Áurea, de 1888). Quanto aos estrangeiros, permanece, em pleno século XXI e a despeito do claro desenvolvimento e proteção dos direitos humanos, o drama de muitos povos sem Estado (os apátridas) e refugiados – assunto ao qual Hannah Arendt também se dedicou -, como se comprova pelo caso, por exemplo, dos curdos no Oriente.

Hannah Arendt (2007:38) admite que “historicamente, é muito possível que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido às custas da esfera privada da família e do lar”; todavia, ela recorda (2007:39), com evidente acerto, que o respeito da *polis* pela esfera privada – que Platão pretendia, de resto, que fosse invadida pelo poder político em seu estado ideal, o que, depois, viria a suceder nos regimes totalitários do século XX – não decorreu da necessidade de proteger a propriedade privada, “mas o fato de que, sem ser dono de sua casa, o homem não podia participar dos negócios do mundo porque não tinha nele lugar algum que lhe pertencesse.”

Em diversos escritos, mas, sobretudo, em *A Condição Humana*, Hannah Arendt concebe que, para participar da esfera pública, o homem deve estar primeiramente livre do jugo do estado de necessidade, vale dizer, precisa ter seu corpo

alimentado e cuidado. Isso corresponde – tomando em conta sua construção doutrinária – ao *labor*, à necessidade inarredável de satisfazer às exigências vitais ou biológicas do corpo humano. Daí porque se trata da primeira e mais básica condição humana que deve ser superada pelo seu atendimento satisfatório. Como bem sintetiza Hannah Arendt (2007:15), “a condição humana do labor é a própria vida.”

Na *polis* ateniense, somente foi possível aos cidadãos reunirem-se na *ágora* para tratar dos assuntos políticos porque se encontravam libertos do imperativo de alimentarem-se a si próprios e aos seus, garantindo, assim, a sobrevivência da espécie. Portanto, apenas depois que se ultrapassam as contingências cotidianas pela luta em favor da vida, é que o homem – no caso, o *animal laborans* – pode chegar a construir artefatos (*animal faber*) e, sobretudo, atuar em concerto com outros homens na esfera pública, na realização do que Hannah Arendt classifica como *vita activa*. A ação e a palavra integram, portanto, a terceira atividade da *vita activa*, indispensável à revitalização da esfera pública, e se encontra em oposição à *vita contemplativa*.

Aqui, é preciso realçar que a asserção arendtiana, segundo a qual os homens devem ver-se livres do jugo do estado de necessidade ou, para ser mais específico, da luta pelas contingências cotidianas relativas à sobrevivência humana, tem forte implicação no seu conceito implícito de igualdade social e, conseqüentemente, para um adequado e justo equilíbrio da equação igualdade-liberdade, como veremos mais detidamente adiante.

Mas a superação do estado de privação típica do labor é não somente um dos estágios da condição humana, como foi ressaltado, mas é também uma condição pré-política ou imediatamente precedente à participação política.

A experiência ateniense somente foi bem-sucedida porque essa primeira condição pré-política foi satisfeita, de modo a permitir aos cidadãos a participação plena nos assuntos políticos na *ágora*. Por oportuno, é curial lembrar que havia pobres em Atenas, e isto pode ser constatado pela referência aos mesmos na célebre *Oração Fúnebre de Péricles*, mas essa condição social não os impedia de participar dos debates nem tampouco parece indicar que estivessem pressionados pela fome ou pela miséria mais abjeta.

Portanto, não estando premidos pela fome e, além disso, usufruindo de uma igualdade política efetiva, os atenienses puderam, então, ser livres para debater e decidir sobre os assuntos relativos ao destino comum de sua cidade-estado. Daí porque Hannah Arendt (2007:40) argumenta que “a esfera da *polis*, ao contrário, era a esfera da

liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*.”

Outra condição essencial para a participação na *ágora* foi, sem dúvida, o uso da fala com a conseqüente persuasão dos demais participantes. Essa *ratio* imanente da *ágora* rechaçava, em face de sua incompatibilidade lógica, qualquer apelo ou recurso à violência entre os seus participantes. Daí porque, para os atenienses, o recurso à violência, no âmbito da *polis*, estava completamente excluído dos negócios políticos e somente era admitido o seu emprego contra os povos que não conheciam o exercício da deliberação democrática, como os persas, por exemplo, que constituíam o maior império daquele período e contra os quais os gregos lutaram vitoriosamente por mais de uma vez (os êxitos militares nas batalhas de Maratona e, depois, Salamina contam-se como dentre os mais notáveis da Antiguidade porque os gregos eram bem menos numerosos do que seus adversários persas; certamente, mais do que o medo de serem escravizados, o que os compeliu foi à férrea vontade de defender o seu modo de vida no qual se incluía o forte sentido de pertencimento a *polis* plural, diversa e, portanto, democrática). Eis a razão pela qual, já na Introdução de *Da Revolução*, Hannah Arendt (1988:16) assinala que, se, porventura, se chegasse “a uma glorificação ou justificação da violência como tal, isso não seria mais política, mas antipolítica.”

Em ensaio sobre o conceito de tradição em Hannah Arendt, Celso Lafer ressalta, neste aspecto, a diferença substancial entre Karl Marx – para quem a violência era a parteira da História – e as concepções arendtianas, que contestavam essa visão tão cara ao marxismo originário. Amparado no pensamento de Hannah Arendt, Celso Lafer recorda que a violência somente era empregada pelos gregos contra os bárbaros como “última razão”:

A violência, no contexto clássico, seria uma ‘última ratio’, aplicável apenas na relação com os bárbaros, onde imperava a coerção – e por isso é que eram bárbaros – e com os escravos forçados a trabalharem – e por isso que sua atividade não era digna, pois não implicava no uso dialógico da palavra; e, finalmente, a atualização na política, que implica no fim de um ciclo do pensamento, iniciado quando um filósofo – Platão – se afastou da política para retornar a ela impondo os seus padrões, e encerrado quando um filósofo – Marx – se afastou da filosofia para realizá-la na política. (1979:62).

O apelo ou recurso à matriz ateniense pode vir a ser, obviamente, alvo de críticas e de tentativas de refutações, a maioria das quais se concentra na premissa de que aquela inédita e bem-sucedida, ainda que datada e, portanto, transitória, experiência política não pode ser mais reproduzida – os atenienses, que participavam da *ágora*, eram alguns poucos milhares, ao passo que hoje se vive em sociedades complexas com

milhões de habitantes (algumas poucas com mais de um bilhão de pessoas ou perto disso, como a China continental e a Índia) e submetidas ao enfrentamento de intrincados problemas sociais, políticos, econômicos e até mesmo ecológicos de toda ordem. Identifica-se, não raro, a defesa da matriz ateniense com as tentativas de se estabelecer uma democracia direta ou integral com o conseqüente aniquilamento das liberdades básicas. O consagrado Wanderley Guilherme dos Santos critica, por exemplo, essa defesa da democracia direta, de feição rousseauniana, com base em um remoto passado grego. De acordo com ele (2007:48), “os profetas da participação integral, hoje, são os potenciais seqüestradores da liberdade amanhã. Às vezes em nome de um ontem, tal o ontem grego, que, em verdade, é obscuro e polêmico.”

Por certo, a Vontade Geral rousseauniana não representa, ao contrário do que pretendeu o pensador genebrino, a realização e a expansão da liberdade, mas, sim, o seu aprisionamento e supressão no ente social que condensaria todos em um e sem permitir qualquer espaço à sobrevivência mínima da esfera privada. Como veremos com mais detalhe adiante, não foi por outra razão que a teoria da Vontade Geral de Rousseau serviu aos ímpetus totalizantes de Robespierre, Saint-Just e seus seguidores no curso trágico da Revolução Francesa; assim, segundo Hannah Arendt,

a forte atração da teoria de Rousseau para os homens da Revolução Francesa era que ele tinha aparentemente encontrado uma maneira engenhosa de colocar uma multidão no lugar de uma única pessoa; pois a vontade geral não era outra coisa senão o elo que aglutinava todos num só corpo. (1988:61).

Embora já tenham decorrido vinte e cinco séculos, continua a rutilar a luz emitida pelo exemplo ateniense e que indica um sentido filosófico-político inteiramente oposto ao que foi experimentado pelos jacobinos durante o período do Terror revolucionário.

Aristóteles recusou o sacrifício individual em nome do todo social e considerou que a pluralidade humana estava no cerne das atividades políticas da cidade. Assim, Aristóteles (2006:99) afirmará que “não entra no plano da *Política* determinar o que pode convir a cada indivíduo, mas sim o que convém à pluralidade.”

Ao revitalizar a teoria política aristotélica, Hannah Arendt (2007:21) dirá então que “a política baseia-se na pluralidade dos homens”; as implicações de tal asserção repercutem fortemente não somente sobre o ideal da liberdade, mas, na mesma medida, sobre o ideal da igualdade, como se demonstrará no capítulo seguinte.

Se a política funda-se efetivamente na pluralidade humana, então está descartada, de antemão, todas as tentativas de fundir todas as vontades individuais numa

única, tal como pretenderam os jacobinos ao invocarem a Vontade Geral rousseauiana como justificativa para a construção de sua nova (e pavorosa) utopia, mesmo em face de um inimigo comum. Aliás, tornou-se emblemático como os governos autoritários e totalitários necessitam anatematizar um inimigo comum – seja interno ou externo - para que se justifique a pretendida fusão do povo com o Estado, mas cujo resultado não foi outro senão o sacrifício das liberdades básicas e políticas; ressalte-se que a ideia do combate ao inimigo comum como elemento unificador estendeu-se da Revolução Francesa à Revolução Russa, como bem observou Hannah Arendt:

Não foi apenas a Revolução Francesa, mas todas as revoluções que nela se inspiraram, que o interesse comum apareceu sob o disfarce de inimigo comum, e a teoria do terror de Robespierre a Lênin e Stálin, pressupõe que o interesse de todos deve automaticamente, e decerto permanentemente, ser hostil ao interesse particular do cidadão. (1988:63).

É forçoso notar que os atenienses nem chegaram a cogitar, em qualquer fase da longa e cruenta Guerra do Peloponeso, em sacrificar a liberdade, pois as deliberações coletivas seguiram acontecendo. Descartou-se – ou nem se chegou a cogitar – o que, mais tarde, se chamou de cesarismo democrático, significando a instituição de uma ditadura com o fim de salvar a república, como tantas vezes fizeram os romanos. É certo que Péricles governou durante longos anos, e isso poderia servir eventualmente a algum tipo de objeção à democracia ateniense. Mas, por outro lado, é inegável que a vontade de cada cidadão ateniense não deixou de ser manifestada e considerada na *ágora*. Claude Mossé conclui, por exemplo, que, a despeito de sua prolongada liderança, Péricles contribuiu decisivamente para o florescimento da democracia ateniense. Para ela, nem mesmo a durabilidade quase monárquica do governo de Péricles serviu de óbice à construção da democracia ateniense:

Ainda que, graças à habilidade retórica de Péricles, o regime político ateniense tenha sido, durante o tempo em que ele dirigiu a política da cidade, uma quase ‘monarquia’, nem por isso deixa de ser verdade que se tratou da primeira experiência na História de uma soberania colocada nas mãos da comunidade dos cidadãos. Nesse sentido, Péricles é, de fato, o ‘inventor’ da democracia ateniense. (2008:244).

A avaliação de Aristóteles sobre o período de Péricles parece corroborar o juízo acima feito, pois, segundo ele (1941:49), “enquanto Péricles esteve à frente do partido democrático, a vida política foi satisfatoriamente honesta, mas, após a sua morte, piorou muito.”

Parece indubitável, portanto, que os atenienses puderam criar e experimentar instituições políticas fundadas no autogoverno e sem pretender, demais disso, realizar

qualquer utopia totalizante, a exemplo do que foi tentado, por exemplo, pelos jacobinos de Robespierre e Saint-Just com base na Vontade Geral de Rousseau. Esse paradigma democrático oriundo da experiência ateniense – e tão bem resgatado e revitalizado pela contribuição teórica de Hannah Arendt – permanece atual e, mais do que isso, necessário.

Em ensaio sobre os rumos da Teoria Democrática do tempo presente, Renato Lessa arrolou a democracia clássica como um dos paradigmas ou vertentes que deve ser levado em conta na configuração da democracia de hoje. De acordo com Renato Lessa:

O primeiro deles é o velho paradigma da democracia clássica. A ideia de que o governo é o *demos*, sem qualquer intermediação. Esse sopro longínquo, apesar de calcado em um passado remoto, como que justifica, hoje, as nossas exigências deliberativas diante dos limites da democracia representativa. É essa referência normativa que sustenta nossa sensibilidade quando detectamos limites no formato representativo. Ao sustentarmos essa insatisfação, não estamos inventando nada, não estamos promovendo qualquer revolução. Estamos na verdade interpelando uma das vertentes utópicas que configuram a democracia moderna. (Grifo do autor) (2002:49).

Mas não podemos perder de vista que, para Hannah Arendt, um retorno completo ao modelo ateniense não estava em causa, mas, sim, a possibilidade de realizar novas ações coletivas e espontâneas, tendo a natalidade um significado especial em tal contexto e sob a proteção da lei. Nesse passo, avulta a correta análise de Jerome Kohn:

What for Arendt is perhaps most exemplary about the Greeks, and at the same time has the greatest relevance for the present, is that it was not just the memory of past actions but the possibility of new deeds, the novelty latent in newcomers, that made the laws that bound and secured the polis, conditioning political life in general and constraining action in particular, meaningful and bearable. (Grifos do autor) (2000:126).

Portanto, a liberdade, entendida como ação humana em concerto, constitui-se num princípio normativo que se relaciona visceralmente com o conceito de autogoverno, daí porque Hannah Arendt (1988:174) argumenta que “pois, falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou nada significa.”

Se, todavia, considerando o gigantismo e as complexidades das sociedades do tempo presente, não é mais possível reproduzir fielmente a experiência democrática da época de Péricles, restaria indicar, ao menos, como compatibilizar o referido princípio normativo de autogoverno com o funcionamento da democracia

representativa. Hannah Arendt deixou-nos, por assim dizer, algumas pistas que merecem ser agora revisitadas.

2.3. HANNAH ARENDT E O TESOURO PERDIDO DAS REVOLUÇÕES

Estar livre da opressão da tirania e do totalitarismo - novo e absolutamente cruel fenômeno político surgido no século XX -, bem como não estar submetido aos imperativos contingenciais da sobrevivência cotidiana, são, em síntese, as duas pré-condições políticas para que a liberdade, identificada com o exercício pleno da política, possa vir a ser exercida ou experimentada na perspectiva arendtiana.

Como foi dito, o século XX foi pródigo em guerras e revoluções, eventos em que a violência - a antítese da política e, portanto, da liberdade - predominou abundantemente. Na época em que viveu Hannah Arendt, essa perspectiva tornou-se ainda mais sombria e, portanto, desanimadora se tivermos em mente que a Guerra Fria dividia o planeta em dois grandes blocos políticos e econômicos antagônicos, sendo que ambos possuíam arsenais nucleares suficientes para pôr fim à vida humana na Terra.

Parece-nos que o livro *Da Revolução*, provavelmente mais do que qualquer outro da prolífica produção acadêmica da pensadora alemã, possui especial importância para a discussão acerca da equação igualdade-liberdade porque ela indicou, claramente, sua preferência pelo ideal político da liberdade, em parte pelas razões já aduzidas no tópico antecedente e que encontram sua justificação originária no modelo ateniense.

No livro *Da Revolução*, Hannah Arendt volta a identificar o exercício da liberdade com o da atividade política na esfera pública. No entanto, o que torna a obra especialmente singular é a atilada análise que Hannah Arendt efetua das distintas trajetórias da Revolução Americana e da Revolução Francesa e dos respectivos desdobramentos de ambas, sobretudo da última, para a ulterior eclosão das revoluções ao longo do século XX.

Hannah Arendt arrola várias razões para explicar por que a Revolução Americana fora apontada como bem-sucedida, ao passo que a Revolução Francesa, embora tenha servido de modelo para as demais revoluções que eclodiram, notadamente no século XX, tenha fracassado.

No plano da filosofia política, Hannah Arendt recorda que os revolucionários norte-americanos foram buscar nas ideias de Charles Louis de Secondat Montesquieu os fundamentos para a edificação da então novíssima república. Desse modo, o princípio federativo iluminou, desde o início, os debates e as diretrizes dos *Founding Fathers*; claro está que a concepção de que o poder político devia ser pulverizado por meio da separação dos Poderes – pedra de toque do pensamento político de Montesquieu, que, por sua vez, tinha em mente a Constituição da Inglaterra quando escreveu o clássico *O Espírito das Leis* – revelou-se eficaz na medida em que evitou que a Revolução Americana degenerasse na instauração da tirania ou mesmo em violência desenfreada das massas.

Portanto, a construção teórica de Montesquieu foi, ao final do último quarto do século XVIII, resgatada pelos Federalistas dentro do seu esforço para erigir uma nova doutrina republicana para a nação estadunidense, ao mesmo tempo em que se tentava preservar a União, então ameaçada de fracionamento pela potencial criação de outras Confederações no interior do vasto território.

O Federalista James Madison, homem bem-sucedido que viria a ser o quarto presidente do novo país (1809-1817), debruçou-se sobre o problema da divisão dos três poderes clássicos. Quando o fez, não deixou de reconhecer a contribuição de Montesquieu, a quem chamou de “oráculo”:

Examinemos primeiro em que sentido é essencial à liberdade a separação dos três poderes principais.

O oráculo sempre consultado e sempre citado nesta matéria é Montesquieu.

Se ele não é o autor do inestimável preceito de que falamos, pelo menos foi ele quem melhor o desenvolveu e quem o recomendou de uma maneira mais efetiva à atenção do gênero humano.

Começemos por determinar o sentido que se lhe liga.

A Constituição inglesa era para Montesquieu o que é Homero para todos os escritores didáticos sobre poesia épica. [...]

(Montesquieu) não quis proscrever toda *ação parcial*, ou toda *influência*, dos diferentes poderes uns sobre os outros: o que quis dizer, segundo se colige das suas expressões, e ainda melhor dos exemplos que lhe serviram de regra, foi que, quando dois poderes, em toda a sua *plenitude*, se acham concentrados em uma só mão, todos os princípios de um governo livre ficam subvertidos.

Tal seria realmente o caso na Constituição que ele examina, se o rei, que é o único magistrado executivo, possuísse todo o poder legislativo, ou a suprema administração da Justiça; ou se o corpo legislativo exercitasse ao mesmo tempo a suprema autoridade judiciária e o supremo poder executivo.

Esse vício, porém, não existe na Constituição inglesa. (Grifos do autor) (1973:130-131).

Para Hannah Arendt (1988:151), “entre os teóricos pré-revolucionários, apenas Montesquieu nunca julgou ser necessário introduzir um poder absoluto, divino

ou despótico, no domínio político.” Além disso, de acordo com Hannah Arendt, cumpre recordar que, para os revolucionários norte-americanos, apenas o poder político que decorresse da reciprocidade e da mutualidade era legítimo:

Os homens da Revolução Americana, ao contrário, entendiam o poder como o próprio oposto de uma violência pré-política natural. Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo, ao passo que o assim chamado poder dos reis, monarcas e aristocratas, porque não provinha da mutualidade, mas, quando muito, se apoiava apenas no consentimento, era espúrio e usurpador. (1988:146)

No caso da Revolução Francesa, porém, a inspiração dos revolucionários, especialmente dos fanáticos jacobinos, repousou na Vontade Geral de Jean-Jacques Rousseau. No entanto, deve ser realçado que, embora hodiernamente se tenha uma visão clara dos perigos que a concepção totalizante da Vontade Geral representa, o pensador genebrino acreditava verdadeiramente que, caso viesse a ser instituída, estaria instaurado o reino da liberdade; não deve ter ocorrido jamais a Rousseau que a Vontade Geral, como ente social uno e indivisível, pudesse se converter no fundamento político-filosófico do Terror Jacobino.

Obviamente, a vinculação dos revolucionários oitocentistas a Montesquieu ou a Rousseau resultou em diferentes configurações das instituições políticas com conseqüências igualmente diversas, dependendo do lado em que se estivesse do Oceano Atlântico. Mas o ponto nevrálgico para o qual Hannah Arendt chama a atenção – e que interessa sobremaneira ao estudo da equação liberdade-igualdade – é que as aspirações de instaurar a constituição da liberdade (*constitutio libertatis*) somente puderam ser concretizadas no curso da Revolução Americana porque, diferentemente da Revolução Francesa, o problema que os revolucionários norte-americanos buscavam resolver era político e não social; eles não tiveram que se debruçar sobre o problema da autoconservação dos governados porque, segundo Hannah Arendt, a miséria social inexistia nos Estados Unidos. Assim, para Hannah Arendt (1988:54), “a razão do sucesso da primeira e do fracasso da última foi que o estado de pobreza estava ausente do cenário americano, mas presente em todos os lugares do mundo.”

Freqüentemente, Hannah Arendt emprega o vocábulo pobreza como sinônimo de miséria, mas, a despeito disso, resta evidente que o que quis ressaltar é que, no caso da Revolução Americana, não é que não existissem pobres entre os colonos, apenas eles não estavam submetidos a um estado de miséria social, assim entendido um estado situado abaixo da linha da pobreza. É válido notar que, também no caso

ateniense, havia pobres na mais famosa cidade-estado da Grécia antiga, mas aparentemente não haviam miseráveis, conforme se infere de algumas fontes que remanesceram, dentre elas a célebre *Oração Fúnebre de Péricles* (2009:1), para quem “inversamente, o fato de um homem ser pobre não o impede de prestar serviços ao Estado.” Cumpre esclarecer que até mesmo a escravidão em Atenas não assumiu absolutamente a feição cruel e desumana de que foram testemunhas os séculos da Era Moderna. Karl Popper assinala, por exemplo, que a escravidão em Atenas não era perceptível e esteve mesmo a ponto de ser abolida:

Um dos maiores triunfos da democracia ateniense será para sempre o de haver tratado os escravos com humanidade, e o de, apesar da desumana propaganda de filósofos como Platão e Aristóteles, haver chegado, como ele testemunha, muito perto de abolir a escravidão. (1988:57, v. I).

Tratam-se, decerto, de modelos políticos muito distintos, sobretudo porque o modelo ateniense inaugurou - e simbolizou para a Humanidade ao longo dos séculos - a democracia direta ou o autogoverno, ao passo que a Revolução Americana instituiu um governo representativo com ênfase na proteção dos direitos civis, daí porque se converteria em alvo de críticas por Hannah Arendt por abandonar o princípio do autogoverno. No entanto, parece indubitável ter havido esse traço comum entre os dois referidos modelos – a ausência de uma população socialmente miserável concorreu efetivamente para que as instituições democráticas fossem erigidas com ênfase no exercício da liberdade política e sem o receio imediato de que o temido espectro da fome coletiva se convertesse numa fúria popular incontida capaz de invadir e destruir o âmbito da política. Ao refletir sobre essa ameaça latente à liberdade política, Hannah Arendt (1988:87) assinala que “o furor é, na verdade, a única forma em que o infortúnio pode tornar-se ativo.”

Por outro lado, Hannah Arendt considera que foi o fato de haver, principalmente, milhões de miseráveis em França que impossibilitou que a Revolução de 1789 se ocupasse do exercício da liberdade e subordinasse completamente a política à árdua tarefa de cuidar do que viria a chamar de questão social.

Claro está que, para Hannah Arendt, a invasão do domínio político pela avalanche de miseráveis franceses representou o fim da liberdade, pois as deliberações políticas tiveram que ceder o lugar para o inadiável atendimento das necessidades vitais dos homens famintos. O princípio do autogoverno foi então tragado pela urgência de se promover a autoconservação da população acossada pela mais aviltante miséria social.

Como entre os colonos não grassava a fome ou a indigência, os revolucionários norte-americanos, diferentemente dos franceses, não foram, assim, movidos pela “paixão da compaixão”. Assim, de acordo com Hannah Arendt,

A superior sabedoria dos fundadores americanos, na teoria e na prática, é deveras marcante e admirável, e, contudo, nunca possuiu uma dose suficiente de persuasão e plausibilidade que a fizesse sobressair na tradição revolucionária. É como se a Revolução Americana tivesse se encerrado numa torre de marfim, na qual o tenebroso espetáculo da miséria humana e as vozes fantasmagóricas da pobreza abjeta jamais penetraram. Já que não existia, em torno deles, nenhum sofrimento que pudesse ter despertado suas paixões, nem carências avassaladoramente prementes que os levassem a submeter-se à necessidade, nem piedade para desviá-los da razão, os homens da Revolução Americana permaneceram homens de ação do princípio ao fim, da Declaração de Independência à organização da Constituição. Seu sólido realismo nunca foi submetido à experiência da compaixão, seu senso comum nunca foi exposto à absurda esperança de que o homem, que o cristianismo tinha como pecador e corrupto por natureza, podia ainda revelar-se um anjo. (1988:75)

Não entrou, portanto, nas cogitações dos colonos a promoção de uma igualdade social plena entre todos, pois essa ideia tocou aos revolucionários franceses, embora Hannah Arendt (1988:56) tenha matizado essa presumida superação da questão social no cenário americano porque ponderou que “a miséria abjeta e degradante estava presente em toda parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros.”

Na verdade, o que os revolucionários norte-americanos tinham em mira era a realização da liberdade política com respeito à diversidade humana, de modo a permitir que cada um fizesse suas próprias escolhas pessoais, inclusive no que pertine à decisão de participar ou não das deliberações políticas. Se, contudo, a miséria social sequer se insinuava no horizonte da realidade norte-americana à época da eclosão da Revolução, seria talvez permissível crer que os homens, uma vez livres da luta mais dura pela sobrevivência cotidiana, viessem a participar dos negócios políticos, notadamente para que exercessem o que John Adams classificaria como “paixão pela distinção”.

Não foi, porém, o que ocorreu após a vitória da Revolução Americana porque, segundo Arendt (1988:55), “uma vez assegurado o estado de autopreservação dos pobres, suas vidas ficam sem consequência, e eles continuam excluídos do domínio político, onde a excelência pode brilhar.” Neste caso, Hannah Arendt apoiou-se aparentemente no juízo formulado por John Adams (*apud* Hannah Arendt, 1988:55), segundo o qual o pobre “*simplesmente não é notado* [...] Ser totalmente ignorado e ter consciência disso, é algo intolerável.” (Grifos da autora) Esse alheamento voluntário da política – *locus* “onde a excelência pode brilhar” – é, para Hannah Arendt, o maior dos

males que a pobreza poderia produzir; de acordo com ela (1988:55), essa constatação expressa “a convicção de que a obscuridade, mais do que a penúria, é a maldição da pobreza.” Todavia, mesmo quando os homens ultrapassaram os limites degradantes que os agrilhoavam à pobreza dentro e fora dos Estados Unidos e lograram viver de modo abastado, nem assim, se voltaram para os negócios da esfera pública, preferindo antes, segundo Hannah Arendt (1988:55), sucumbir “à monotonia do ócio”. Daí resultou o esquecimento da paixão pela distinção e, para tais homens, as ações do governo resumiram-se à autopreservação. Assim, tendo em mente a proteção e a expansão da esfera pública, Hannah Arendt deplora, com evidente acerto, a escolha dos que haviam deixado para trás o aviltante estado de pobreza, pois

Ao invés de entrar na praça pública, onde pode brilhar a excelência, eles preferiram como que escancarar suas casas particulares, em ‘gastos extravagantes’, para ostentar suas riquezas e mostrar aquilo que, por sua própria natureza, não coaduna em ser visto por todos. (1988:56).

Já na primeira metade do século XIX, Alexis de Tocqueville (2005:63, v. I) argumentara que a “paixão vigorosa e legítima pela igualdade” reduzira “os homens a preferir a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade.” Como era um orgulhoso e culto membro da aristocracia francesa, Tocqueville (2005:11, v. I) ficara vivamente impressionado com o triunfo do igualitarismo que observara em sua famosa viagem aos Estados Unidos, daí antevendo a marcha irresistível da democracia rumo (ao que lhe parecia) à vitória definitiva da temida igualdade. Num exercício mental meramente hipotético, porém presumivelmente válido, é razoável inferir que Tocqueville quis dizer, na verdade, diversidade na liberdade e não “desigualdade na liberdade”, como, de fato, o fez. Porque, certamente, não vislumbrava na existência das diferenças sociais pouco substanciais motivos para que se suprimisse a liberdade. Se substituirmos, por exemplo, a palavra desigualdade por diversidade, a sentença de Tocqueville resulta ainda mais exata porque diversidade implica em respeito à igualdade como ideal normativo no que pertine a um tratamento básico de consideração igual, bem como respeito às diferenças naturais entre os homens.

Na verdade, Tocqueville foi ainda mais longe: identificou na participação dos cidadãos nas associações políticas – que era ampla nos Estados Unidos que então conhecera – o antídoto contra a marcha irresistível da igualdade. A massiva participação em associações políticas favorecia, inclusive, a promoção do bem-estar e da tranquilidade dos cidadãos norte-americanos, segundo constatara o autor francês. (2004:145, v. II). Daí ter sentenciado que “eu digo que, para combater os males que a

igualdade pode produzir, há um só remédio eficaz: a liberdade política.” (2004:129, v. II) Este juízo crítico do pensador francês seria, certamente, endossado por Hannah Arendt, que colocou a liberdade política no cume de suas construções teóricas.

Ao reverso do exemplo norte-americano, a Revolução Francesa, segundo Hannah Arendt, inaugura uma nova etapa na História ao substituir o político pelo social. Como foi dito, embora tenham ocorrido praticamente no mesmo período histórico, as Revoluções Americana e Francesa guardam grandes dessemelhanças entre si – a primeira apoiou-se inequivocamente na doutrina de Montesquieu cujo conteúdo essencial se destina a manter a estrutura governamental em funcionamento pela divisão dos poderes constituídos, ao passo que a segunda buscou nas ideias de Rousseau os fundamentos básicos para a implantação da nova república que pusera cobro à monarquia absolutista dos Bourbon. A esse propósito, aliás, Hannah Arendt (1993:14) parecia rigorosamente convencida de que a filosofia do direito deveria apoiar-se antes na doutrina de Montesquieu do que, por exemplo, na filosofia de Kant ao declarar que “se quisermos estudar a filosofia da lei em geral, devemos certamente recorrer não a Kant, mas a Puffendorf, Grotius ou *Montesquieu*.” (Nosso grifo).

As conseqüências deletérias do chamado período do Terror Jacobino não podem deixar dúvidas a respeito do perigo que representou a tentativa revolucionária de dar vida à Vontade Geral rousseauiana. A evidência dessa assertiva pode ser inferida não apenas pelo registro histórico dos eventos sinistros do Terror Jacobino senão também pela unanimidade entre os autores, alguns de matizes filosóficos completamente opostos, a propósito da concepção totalizante e antidemocrática da Vontade Geral. No campo doutrinário liberal, a condenação à concepção de Vontade Geral, bem como sua aplicação nefasta pelo Diretório, foi praticamente unânime e atravessou dois séculos. Lord Acton, que morreu deixando inacabada uma obra que pretendia dedicar à liberdade como ideal normativo, condenou enfaticamente o sacrifício das liberdades individuais em nome de uma igualdade idealizada dos revolucionários franceses. De acordo com Lord Acton,

A diferença entre sociedade existente e a igualdade ideal era tão grande que só poderia ser removida pela violência. A grande massa dos que pereceram não foi condenada por atos particulares, mas por sua posição, nem por atos indicadores de desígnios hostis, mas por apresentarem hábitos incompatíveis. Daí a prescrição por atacado. Os criminosos eram julgados e executados por categorias; conseqüentemente, o mérito individual dos casos era de pouca relevância. A questão não era a de que crimes o prisioneiro cometera, mas se ele pertencia a uma daquelas classes cuja existência a República não podia tolerar. (2003:43-44).

Sem dúvida, Lord Acton pode ser apontado como um típico político e intelectual do século XIX e seu juízo acerca do Reinado do Terror espelhava os temores que ainda ecoavam, cem anos depois, daqueles trágicos eventos. Tendo diante dos olhos as experiências totalitárias europeias ocorridas no século XX, Isaiah Berlin irá identificá-las com a Vontade Geral porque pretendiam suprimir a liberdade de escolha dos indivíduos, apontando-lhes uma única alternativa possível. Para Berlin, a Vontade Geral constituía-se num caminho seguro para a “servidão genuína”:

Os jacobinos, Robespierre, Hitler, Mussolini, os comunistas, utilizam todos esse mesmo método argumentativo, de afirmar que os homens não sabem o que verdadeiramente querem – e, assim, ao querê-lo por eles, ao desejá-lo em seu nome, damos-lhes o que num sentido oculto, sem que eles próprios saibam, desejam ‘realmente’. [...]

Essa é a tese central de Rousseau, que conduz à servidão genuína e, por esse caminho, a partir dessa deificação dessa ideia de liberdade absoluta, chegamos progressivamente à ideia de despotismo absoluto. Não há justificação para que aos seres humanos sejam oferecidas escolhas, alternativas, quando apenas uma é a correta. (2005:71-72).

Hannah Arendt - que, a toda evidência, não pode ser identificada como uma pensadora liberal – não fará uma análise menos severa do pensamento político de Rousseau. Atribuiu-lhe, por exemplo, a paixão da compaixão, que foi abraçada e levada a termo por Robespierre durante o Reinado do Terror, pois, segundo Arendt (1988:64), “se foi Rousseau quem introduziu a compaixão na teoria política, foi Robespierre quem a levou à praça pública, com a veemência de sua grande oratória revolucionária.”

Certamente, a realidade social francesa reforçou em Robespierre, Saint-Just e seus seguidores a paixão da compaixão; a visão de milhões de miseráveis fez sucumbir nos revolucionários franceses qualquer pretensão de estabelecer instituições políticas duradouras com base em mecanismos que permitissem o controle social dos governantes pelos governados. A piedade, sentimento derivado da paixão pela compaixão, acabou por sobrepujar a paixão pela distinção com a qual sonhara John Adams, ele mesmo fruto dessa ambição política porque conseguiu eleger-se o segundo presidente norte-americano, depois de ter sido vice-presidente de George Washington. No cenário francês, a razão cedeu irremediavelmente espaço à piedade, sendo a primeira expulsa da praça pública.

Esse contraste gritante entre as duas grandes revoluções, que modificaram para sempre os rumos da História no Ocidente, foi, decerto, influenciado pelas condições políticas, econômicas e sociais de cada um dos países dos dois lados do Atlântico, mas também, como foi frisado, pelas diferentes fontes teóricas que foram adotadas pelos revolucionários. Nesse passo, pode-se dizer que a doutrina de

Montesquieu – no dizer de Madison, “o oráculo sempre consultado” pelos Pais Fundadores - foi decisiva para o bom êxito da Revolução Americana, ao passo que os revolucionários franceses não puderam extrair do Contrato Social de Rousseau os fundamentos necessários para a construção de instituições democráticas fundadas no exercício da liberdade política. Não foi outra, portanto, a conclusão a que chegou Hannah Arendt quando fez um cotejo entre as trajetórias das duas revoluções:

A Revolução Americana permaneceu comprometida com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e, àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil. O rumo da Revolução Francesa foi desviado desse curso original, quase desde o início, pela urgência do sofrimento; isso foi ocasionado pelas exigências da libertação, não da tirania, mas da necessidade, e impulsionado pelas ilimitadas proporções da miséria do povo e pela piedade que essa miséria inspirava. A anarquia do ‘tudo é permitido’ brotou, mais uma vez, dos sentimentos do coração, cuja própria amplitude ajudou a desencadear uma onda de violência sem limites. (1988:73).

O que precipitou o desfecho trágico de Robespierre e do seu Reinado do Terror foi a sua crença ilusória de que a virtude humana poderia controlar, em algum momento do processo revolucionário, a violência das massas. Todavia, nem o terror que disseminou nem tampouco a excelência da soma de suas apregoadas virtudes pessoais foram suficientes para livrar o alcunhado “Incorruptível” do seu fatídico encontro com o símbolo que marcara sua vã tentativa de inaugurar uma nova ordem social – a guilhotina.

Assim, retornando ao ponto inicial deste tópico, Robespierre nem criou uma ordem política livre da tirania, porquanto ele próprio foi um tirano, nem tampouco conseguiu libertar os *sans-cullottes* do seu abjeto estado de miséria social em que estavam imersos, a despeito de ter levado à praça pública a compaixão, como bem lembrou Hannah Arendt. Essas duas condições pré-políticas, preparatórias para o exercício da liberdade política plena, foram inequivocamente desprezadas, vilipendiadas e, portanto, varridas do horizonte da Revolução Francesa. Na visão de Hannah Arendt, somente a Revolução Americana pode estabelecer as garantias constitucionais dos direitos políticos “negativos” como também os “positivos”, conforme entendimento de Albrecht Wellmer:

Moreover – and this is key for Arendt – in the American Revolution a space of freedom was established not only in the ‘negative’ sense of a constitutional guarantee of equal basic rights for citizens, but also in the ‘positive’, strictly sense of a federal system of institutions in which the self-government of citizens – from the level of local self-government to the level of the national polity – became a reality, one anchored in the habits of citizens and experienced ever anew in everyday praxis. (2000:220-221).

No entanto, ainda seguindo o raciocínio de Hannah Arendt, não foi a Revolução Americana, mas a Francesa, que inspirou a sucessão de revoluções ocorridas nos séculos seguintes. Para isso, contribuiu decisivamente o impulso tomado pelo pensamento de Karl Marx por todo o mundo. Assim, na perspectiva arendtiana (1988:49). “o jovem Marx convenceu-se de que a razão pela qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis.” Esse raciocínio contrasta frontalmente com o programa político de Péricles, como foi dito, que não vislumbrava incompatibilidade entre um estado de pobreza que não fosse extremo e o exercício da liberdade política. Hannah Arendt parece alinhar-se a essa premissa ateniense, desde que, é claro, se evite a miséria social – aqui, considerada como um estado abaixo da linha da pobreza - com a conseqüente invasão do domínio político pelas massas cujas necessidades vitais deveriam ser satisfeitas prontamente.

Sob a ótica de Karl Marx, a igualdade social plena deveria preceder e substituir a liberdade política (o princípio ou ideia de autogoverno perderia, desse modo, todo o sentido em face do inevitável desaparecimento do Estado), bem como a História chegaria ao seu término com a conseqüente instauração de uma paradisíaca sociedade da abundância; Hannah Arendt (1988:51) dirá, com grande lucidez, que, com Marx, “a abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução.” Obviamente, o reino da abundância não se concretizou como Marx pretendia, mesmo em face do tremendo desenvolvimento tecnológico observado nos últimos duzentos anos; a realidade presente aponta, ao contrário, para a necessidade inarredável de reconhecer as limitações dos recursos naturais existentes, bem como a tarefa de preservá-los ante a ameaça concreta de que entrem em colapso total. Note-se, além disso, que Karl Marx, bem como toda a tradição política que inaugurou, não teve sequer a preocupação de indicar, tal como fazem hoje os liberais igualitários, de que modo seriam distribuídos os recursos entre todos na sociedade comunista. Se a História caminhava num único sentido e, se era certo e inevitável porque “científico” que o reino da abundância seria fatalmente instaurado, tornava-se absolutamente desnecessário qualquer consideração de cunho moral, filosófico ou político sobre a distribuição dos recursos futuros.

Essa profecia, a que Marx pretendeu conferir contornos pretensamente científicos, foi classificada por Hannah Arendt como o fim da Tradição. Para Hannah Arendt (2005:139), “a única lei que Marx reconhece como força positiva, não

ideológica, é a lei da história, cujo papel na esfera política é, no entanto, primordialmente antilegal.”

Assim, para Hannah Arendt, a ideia – normalmente adotada no curso das revoluções de orientação marxista – de que uma nova história se iniciava e que toda ordem política e social anteriormente existente deveria ser, portanto, desprezada ou destruída pelas instituições políticas que então surgiam não se sustentava, pois nem tudo deveria ser destruído. No cerne do pensamento arendtiano, subjaz a convicção de que a ação humana em concerto e o discurso livre trazem em seu bojo a revelação da verdade. Tal concepção, segundo Celso Coelho Vaz (2009:78), se contrapõe frontalmente ao caráter desumanizante da filosofia política de Karl Marx fundada, por exemplo, na teoria da ação violenta: “A teoria da superestrutura e a teoria da ação violenta em Marx desprezam a capacidade do discurso de revelar a verdade. Estas teorias testemunham o conteúdo desumano da filosofia de Marx.” Hannah Arendt (1988:48) dirá que Marx “omitiu quase que inteiramente as intenções originais dos homens da revolução, a fundação da liberdade, e concentrou a atenção, quase que exclusivamente, no curso aparentemente objetivo dos eventos revolucionários.” Daí porque, para Arendt (1988:50), “o lugar de Marx, na história da liberdade humana, permanecerá sempre equívoco.”

O certo é que, ainda de acordo com Arendt (1988:49), “o que ele aprendeu da Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem.”

Assim, ocorreu que a Revolução Francesa, feita sob o impulso das ideias de Rousseau, serviu de modelo para as revoluções subseqüentes. Com, é claro, o odioso sacrifício da liberdade. Assim como a Revolução Francesa abalou o mundo, sobretudo as elites aristocráticas, pelo temor de que os camponeses, embalados pelo trinômio revolucionário (liberdade, igualdade, fraternidade), invadissem os demais países do continente europeu com o objetivo de impor a nova ordem, a Revolução Russa repercutiu igualmente por todo o planeta, dividindo-o em dois campos distintos e antagônicos. No cerne da Revolução Russa jazia o exemplo do modelo revolucionário francês, embora o terror empregado por Lênin fosse de um novo tipo, conforme assinalou Hannah Arendt ao se referir à instituição dos expurgos no interior do próprio partido bolchevista:

O terror, como instrumento institucional, utilizado para acelerar o *momentum* da revolução, era desconhecido antes da Revolução Russa. Não há dúvida de que os expurgos do partido bolchevista seguiram originalmente o modelo dos

acontecimentos que determinaram o curso da Revolução Francesa, muitas vezes invocados como justificativa; nenhuma revolução estaria completa – assim devem ter julgado os homens da Revolução de Outubro – sem auto-expurgos no partido que tivesse subido ao poder. Até mesmo a linguagem em que o odioso processo era conduzido atesta a semelhança; era sempre uma questão de revelar o que estava oculto, de desmascarar os disfarces, de expor o fingimento e a falácia. Contudo, a diferença é marcante. O terror do século XVIII ainda fora posto em prática de boa-fé, e se ele se tornou desmesurado foi porque a caça aos hipócritas é, por sua própria natureza, sem limites. Os expurgos no partido bolchevista, antes de sua ascensão ao poder, foram motivados principalmente por diferenças ideológicas; nesse aspecto, a inter-relação entre terror e ideologia tornou-se patente desde o próprio início. Após sua ascensão ao poder, e ainda sob a liderança de Lênin, o partido passou a institucionalizar os expurgos, como um meio de pôr fim aos abusos e à incompetência da burocracia dirigente. (1988:79).

Corajosamente, Hannah Arendt não transigiu com o sacrifício da liberdade perpetrado pelos regimes ou governos do chamado socialismo real instaurados no Leste Europeu, surgidos, em sua esmagadora maioria, ao final da Segunda Guerra Mundial na esteira da derrota do nazismo. Não estava tão claro, como hoje, que a liberdade, sufocada em nome da construção de um ideal político igualitário radical, se constituía num valor essencial e que, sem o seu exercício autônomo e, portanto, institucionalmente assegurado, a pretensão de regulação total da vida humana fracassaria.

Muitos intelectuais acreditaram que a liberdade política não passava de uma miragem criada pela burguesia dominante para encobrir ou justificar desigualdades sociais intoleráveis; repudiavam, assim, a ideia de que somente a liberdade política, exercida na interação permanente entre os homens, pode não somente resguardar as liberdades negativas – necessárias, sim, à procura da felicidade individual na medida em que proporciona a cada um fazer suas opções pessoais sem a invasão indevida ou arbitrária do seu espaço privado, ainda que se encontrem tangidos pela miséria social – como também garantir que tipo de igualdade social se quer realizar em dada sociedade. Alguns, priorizando a fidelidade à própria integridade intelectual e moral sobre os compromissos políticos eventualmente assumidos, perceberam o engodo por trás do triunfante discurso historicista e, sem aderir ou capitular diante da argumentação economicista do liberalismo mais ortodoxo, decidiram trilhar o próprio caminho, ainda que solitariamente. Foi o caso, por exemplo, do escritor francês Albert Camus que rompeu com o Partido Comunista Francês ao qual era filiado. Não foi por outro motivo que Camus e Arendt condenaram a ocupação da Hungria em 1956 pelas tropas do Pacto de Varsóvia (na verdade, tudo sucedeu por ordem e sob o comando de Moscou) e que colocou fim a uma experiência política popular e democrática que a pensadora alemã

classificara como autêntica Revolução e não como rebelião ou revolta destinada a restituir a economia de mercado.

No caso da Revolução Húngara, o que verdadeiramente impressionou Hannah Arendt foi o advento espontâneo dos conselhos populares de todo o tipo – de estudantes, de trabalhadores e de intelectuais – à margem do partido único e da estrutura governamental monolítica existente, embora, no caso húngaro, o governo de Imre Nagy estivesse firmemente interessado em reformar o socialismo e não em fazer o país retornar à economia de mercado, como falsamente apregoaram Moscou e seus aliados.

Os conselhos húngaros assemelhavam-se às experiências da Comuna de Paris de 1871 e dos *soviets* de 1917 como formas organizacionais espontâneas de autogoverno representativo.

Vivamente interessada na constituição de espaços públicos destinados ao exercício da liberdade como sinônimo de autogoverno, Hannah Arendt (1988: 212) acusou a insinceridade de Lênin ao proclamar, ainda no curso da luta revolucionária, o lema “Todo poder aos *soviets*” porque, ao tomar o poder político, o partido bolchevista tratou de “reequipar a máquina estatal com o aparelhamento partidário.” Para Hannah Arendt, Lênin conduziu à impotência não apenas os *soviets* senão também o próprio partido único:

Se Lênin tivesse, de fato, a intenção de conferir todo o poder aos *soviets*, ele teria condenado o partido bolchevista à mesma impotência que é hoje a característica preponderante do parlamento soviético, cujos deputados, pertencentes ou não ao partido, são nomeados pelo partido e, na ausência de concorrentes, não são nem mesmo escolhidos, mas tão-somente aclamados pelos votantes. (1988:212).

Ao completar-se um ano da invasão da Hungria pelas forças do Pacto de Varsóvia, Albert Camus fez em Nova York um pronunciamento intitulado *O Sangue dos Húngaros*, ocasião em que acusou o Ocidente de omitir-se deliberadamente com relação ao sangue derramado pelos húngaros na luta pela liberdade política. Assim, segundo Camus,

A Hungria arrasada e aprisionada fez mais pela liberdade e verdade que qualquer outro povo do mundo nos últimos vinte anos. Muito sangue húngaro teve de ser derramado para que a sociedade ocidental, que tapa seus olhos e ouvidos, entendesse essa lição, e esse jorro de sangue já está coagulando na memória.

Somente podemos ser fiéis à Hungria nesta Europa solitária se nunca, jamais, traírmos aquilo pelo qual os combatentes húngaros deram suas vidas e nunca, jamais – nem indiretamente – justificarmos os assassinos. (2006:169).

Logo após a invasão da Hungria, o Comitê Central do Partido Comunista do Brasil houve por bem divulgar um documento intitulado “Resolução sobre a situação na Hungria” no qual declarou o seu apoio incondicional às forças do Pacto de Varsóvia no referido evento histórico. Na abertura do documento, o Comitê Central do Partido Comunista do Brasil assim justificou a intervenção militar supranacional na república magiar:

Os acontecimentos ocorridos na Hungria repercutem profundamente em todo o mundo. Tentando confundir a opinião pública, os imperialistas e seus agentes procuram deturpar os fatos.

Na Hungria realizou-se uma tentativa das forças reacionárias internas, apoiadas pelos imperialistas, visando à derrubada do Poder popular e a liquidação das conquistas socialistas dos trabalhadores. Seus objetivos eram a entrega das fábricas aos capitalistas, a volta das terras dos camponeses para as mãos dos latifundiários e a liquidação da reforma agrária, a restauração dos privilégios feudais, a denúncia do Tratado de Varsóvia e a mudança na política externa da Hungria em favor do campo do imperialismo e da guerra. (2006:167).

Entretanto, Hannah Arendt não entendeu a Revolução Húngara como uma tentativa de “derrubada do Poder popular” ou, ainda, como um esforço visando à “restauração dos privilégios feudais”, afirmativas incongruentes do mencionado documento do Partido Comunista do Brasil porque contradiziam o quadro realmente existente na república magiar e, na verdade, apenas ecoavam mecanicamente o que já fora dito pelos invasores do outro lado do Atlântico.

Hannah Arendt considerou, antes, que, afora a espontaneidade com que emergiram, os conselhos populares húngaros pretendiam, à semelhança dos antigos pactos que ocorreram na América do Norte colonial, respeitar o princípio federativo e não substituir inteiramente o governo representativo existente, mas formar um novo corpo político. De acordo com Arendt,

Como no caso dos antigos pactos, ‘consórcios’ e confederações da história colonial da América do Norte, observamos aqui como o princípio federativo, o princípio de liga e aliança entre unidades independentes, emerge das condições elementares da própria ação, sem sofrer a influência de quaisquer especulações teóricas acerca das possibilidades de um governo republicano em grandes territórios, e sem mesmo ser forçado a uma união pela ameaça de um inimigo comum. O objetivo comum era o estabelecimento de um novo corpo político, de um novo tipo de governo republicano que estaria de tal forma fundamentado em ‘repúblicas elementares’ que seu próprio poder central não privaria os órgãos constituintes do seu poder originário de constituir. Em outras palavras, os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e de formar opinião, seriam compelidos a descobrir, tanto a divisibilidade do poder, como a sua conseqüência mais importante, a indispensável separação dos poderes. (1988:213).

Como se pode inferir do raciocínio acima expendido, além de outros contidos em *Da Revolução*, Hannah Arendt concebeu a harmonização dos conselhos

elementares ou populares com a própria operacionalização do sistema político representativo. Nascidos espontaneamente, como a experiência histórica já demonstrou ser possível, os conselhos – na verdade, expressões vivas do autogoverno – permitiram o exercício do poder político horizontal, sem a pretensão de liquidar o princípio federativo e “a indispensável separação dos poderes.” Esse foi o “tesouro perdido” do espírito revolucionário na perspectiva arendtiana (1988:223), pois, tendo tido a oportunidade de iniciar algo inteiramente novo, “não conseguiu encontrar sua instituição apropriada.”

As revoluções do Leste europeu, bem como de outras partes do globo, fracassaram claramente na tentativa de criar instituições que permitissem o exercício do poder político horizontal. Esse elemento constitui mesmo o cerne do pensamento de Hannah Arendt, daí sua declarada decepção com o curso das revoluções no Leste europeu (O livro *Da Revolução* foi lançado, como se sabe, no início dos anos 1960), sobretudo com o esmagamento da Revolução Húngara em 1956. Portanto, as promessas de um novo mundo político e social foram traídas e, no lugar da constituição efetiva de democracias populares sob o reinado da liberdade plena e da superabundância de recursos, o que se viu foi, antes, a emergência e a consolidação de burocracias políticas tirânicas ou totalitárias (como viria a ocorrer ao tempo do governo de Stálin) com a conseqüente supressão de espaços políticos horizontais. O socialismo no Leste europeu ainda sobreviveria algumas décadas após o fim da experiência húngara, mas a sua unidade passou a depender exclusivamente do uso da força bruta e implacável.

Na concepção arendtiana, o exercício do poder político horizontal representa a própria expansão hodierna da esfera pública, diferentemente do que ocorre com o poder político vertical, cujo exercício se encontra apartado do caráter intersubjetivo da política. Tais componentes – poder político horizontal e intersubjetivo – integrariam a definição arendtiana de república, segundo o acertado entendimento de Wolfgang Heuer:

A forma do estado e da política tem que ser definida pela pluralidade, que, para Arendt, é a base antropológica da existência humana. Por conseguinte, como sabemos, para Arendt a política só nasce num espaço horizontal e intersubjetivo e tem um sentido em si mesma, enquanto o entendimento e prática tradicionais definem política como política vertical, que tem um sentido fora de si e, por isso, utiliza meios para alcançar esses fins. Esse entendimento inevitavelmente reduz o espaço político. A política horizontal possibilita o nascimento do poder, enquanto a política vertical reduz o poder em favor da violência. (2009:47).

Assim, a Hungria de 1989 como que vingava a ensangüentada Hungria de 1956. A diferença entre ambas reside, todavia, no fato eloqüente de que, em 1956, como vimos, o povo participou ativamente das atividades políticas, fazendo emergir espontaneamente os conselhos elementares ou populares, que tanta impressão causara a Hannah Arendt, ao que parece em intensidade semelhante à que a Comuna de Paris havia provocado no século XIX no expectante Karl Marx. Desse modo, pode-se dizer talvez de Hannah Arendt e da Revolução Húngara, de 1956, o que ela (1987:54) mesma escrevera sobre Rosa Luxemburgo e a Revolução Russa: “Ela não viveu o suficiente para ver o quão certa estava e observar a terrível e terrivelmente rápida deterioração moral dos partidos comunistas, resultantes da Revolução Russa, por todo o mundo.”

É curial observar que, embora tenha considerado que a Revolução Americana conseguira instituir a *constitutio libertatis* dentro de um eficiente sistema federativo que permitiu o exercício do autogoverno desde os níveis comunitários até aos mais elevados, Hannah Arendt concebera os conselhos populares como sistema político alternativo à tradicional democracia liberal bem como à concepção marxista de Estado, consoante entendimento de Albrecht Wellmer:

It was also on the basis of the American model that Arendt developed her idea the council system as the political alternative to the traditional liberal democratic and Marxist conception of the state. In the great Revolutions following the American Revolution, in the particular the French and the Russian Revolutions, Arendt claims that the idea of council system was always rediscovered spontaneously by the revolutionary people, only to be repressed – according to the same brutal logic – by a revolutionary elite that had come to power, or by a conservative establishment of a federal system of self-government, in which something of the tradition of self-administration was preserved, as well as the memory of the ‘public happiness’ had been experienced in the townships and wards before the Revolution, and on the national level during the founding of the American republic. (2000:221).

Claro está que o desmoronamento dos governos tirânicos do Leste europeu concorreu para a causa da liberdade, porquanto Hannah Arendt (1988:174) já denunciara que, “longe de darem origem à *constitutio libertatis*, não foram capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades, os benefícios do ‘governo limitado’.” Nos primeiros anos que se seguiram à queda do Muro de Berlin e à desintegração da União Soviética, as ideias políticas de Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises e Robert Nozick adquiriram então, como foi aduzido no Capítulo anterior, um impulso extraordinário, capazes mesmo de alcançar praticamente todos os países do planeta, ao menos quanto aos seus efeitos. Prevaleceu, então, a ideia de que o mercado livre vencera a economia planificada, sobretudo porque a última não deixara nenhum

espaço à autonomia dos indivíduos. Essa avaliação não é de todo equivocada e os que a defendem, notadamente os libertarianos, recorrem à recente experiência histórica para justificar suas posições teóricas. No entanto, cumpre ressaltar que estruturar todas as instituições políticas para deixar o campo completamente aberto ao livre mercado se trata de um preceito que não encontra consenso nem mesmo entre os pensadores liberais; John Rawls argumenta, por exemplo, que as liberdades básicas devem ficar fora de qualquer negociação política, e isso significa que precedem à geração de riqueza que o mercado livre é capaz de proporcionar. Se as liberdades negativas fundamentais não podem ser tangenciadas pelos interesses do livre mercado, do mesmo modo deve ser tido como pacífico que o princípio do autogoverno receba o mesmo tratamento normativo.

Hannah Arendt (1988:174) considera que “a livre empresa foi uma benção sem mácula apenas na América, e apenas uma benção diminuta, se comparada com as liberdades verdadeiramente políticas, tais como a liberdade de expressão e pensamento, ou de reunião e associação.”; trata-se, decerto, de assertiva questionável, pois os países escandinavos conseguiram, por exemplo, um elevado grau de bem-estar social de seus povos sem sacrificar a atuação dos mercados ou, como Arendt preferiu designar, da livre empresa. O que é verdadeiramente indubitável é que o livre mercado (ou mercados, pois, como já foi referido, se trata de vários: securitário, financeiro, bancário, etc.) passe a ser considerado como um ator político porquanto suas ações não se resumem ao campo econômico. Mas deve ser afastada a crença, tão cara aos libertarianos, de que as forças que atuam nos mercados devem estar absolutamente livres de qualquer tipo de regulação, pois, em mais de uma ocasião, a experiência histórica tem demonstrado que os mercados são autofágicos, assim como a maior das revoluções que não se propôs estabelecer como sua meta derradeira a *constitutio libertatis*. Note-se que a ideia de que os mercados possam operar sem qualquer regulação encontra firme oposição dos que abonam o núcleo central das teses rawlsianas, daí Álvaro de Vita (1993:15) ter dito que “o liberalismo, longe de ser uma doutrina do Estado mínimo, é uma doutrina da intervenção estatal.” De resto, bem antes da edição de *Uma Teoria da Justiça*, alguns pensadores liberais já vislumbravam a compatibilidade entre liberalismo e intervenção estatal; para Karl Popper (1998:126, v. I), por exemplo, “liberalismo e interferência do Estado não se opõem mutuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não for assegurada pelo Estado.” É evidente que essa tese de Karl Popper afasta-se largamente

das posições defendidas por Friedrich von Hayek, de quem era amigo pessoal, e, mais ainda, de Robert Nozick, ambos pensadores proeminentes do libertarianismo. Na verdade, Karl Popper será apontado como o criador do chamado utilitarismo negativo, em oposição ao utilitarismo positivo de Jeremy Bentham, como se verá no capítulo seguinte quando tratarmos especificamente do ideal da igualdade.

2.4. HANNAH ARENDT E O ESPAÇO PÚBLICO COMO ‘ILHAS’ DE DEMOCRACIA

Depois da queda do Muro de Berlim e da desintegração da União Soviética, o esvaziamento da política tem sido um tema recorrente a provocar as mais variadas perplexidades e reflexões entre os estudiosos. Em uma de suas obras voltadas especificamente para esse tema, Zygmunt Bauman (1999:15) se propôs a defender “a ideia de que *a liberdade individual só pode ser produto do trabalho coletivo* (só pode ser assegurada e garantida *coletivamente*).” (Grifos do autor).

Para Bauman (1999:15), “caminhamos, porém, rumo à *privatização dos meios de garantir/assegurar/firmar a liberdade individual*.” (Grifos do autor)

Que as liberdades individuais são mais bem protegidas coletivamente, não pode haver a menor dúvida quanto a isso. Porém, no acertado entendimento de Hannah Arendt a efetivação dos direitos civis precede à ideia de autogoverno, finalidade última da liberdade política. A ideia-força de que as instituições devam se sujeitar à lógica autofágica dos mercados contraria não somente o primeiro princípio rawlsiano fundado na primazia das liberdades básicas, mas, sobretudo, a crença no princípio do autogoverno. As instituições democráticas somente funcionam adequadamente se estiverem orientadas pelo princípio do autogoverno, assegurando-se, como condição prévia, a proteção constitucional dos direitos civis. As liberdades de expressão, de associação, de locomoção e de reunião compõem, decerto, o rol mínimo de liberdades negativas essenciais que permite às pessoas criticar as instituições democráticas e, assim, concorrer para o seu contínuo aprimoramento, mas, além disso, fornece-lhes os meios indispensáveis para a concretização da liberdade política. Não é tão raro que se considere que as liberdades negativas, mesmo as essenciais, estejam em conflito aberto com a liberdade política fundada na ideia de autogoverno com ampla participação. Esse

conflito latente ou aberto entre as duas dimensões da liberdade já provocou extensos debates, sendo que talvez Isaiah Berlin (1981) seja o pensador liberal que mais se ocupara (e se atormentara!) com a resolução do conflito, como já foi referido. Por seu turno, já na sua obra seminal *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls (2008:247) classifica o conflito entre os dois tipos de liberdade como “uma questão substantiva de filosofia política, e é necessária uma teoria de direito e da justiça para resolvê-la.” Mas Rawls faz, inequivocamente, uma opção pela defesa das liberdades negativas básicas ou civis, temeroso de que venham a ser sacrificadas em favor da liberdade política. Assim, para Rawls,

Embora os dois tipos de liberdade tenham raízes profundas nas aspirações humanas, a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, a liberdade individual e as liberdades civis não devem ser sacrificadas em nome da liberdade política, a liberdade de participar de forma igual dos assuntos políticos. (2008:247)

Quanto à dimensão substantiva, Hannah Arendt coloca a liberdade positiva, identificada como sinónimo de política, no ápice de suas construções teóricas, mas não cogitou levar a termo o sacrifício das liberdades negativas básicas ou civis para que a primeira possa vir a ser perseguida e, quiçá, realizada. Vimos, por exemplo, como ela (1988:174) criticara os soviéticos por não terem sido “capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades, os benefícios do ‘governo limitado’.” Demais disso, Hannah Arendt advertiu para os perigos que envolvem tanto a instituição da tirania quanto da olocracia, pois, segundo ela,

Se a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência, a olocracia (o governo da multidão), seu exato oposto, poder ser definida como a tentativa, muito mais promissora, de substituir o poder pela força. O poder pode, de fato, aniquilar toda força; e sabemos que, quando a principal esfera pública é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de ‘agir em conjunto’ – por pressão e artimanha e por manobras de pequenos grupos – subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer. O veemente desejo de violência, tão característico de alguns dos melhores artistas criativos, pensadores, estudiosos e artífices modernos, é a reação natural daqueles a quem a sociedade tentou privar de força através da fraude.” (Nosso grifo) (2008:215)

Pode-se, assim, dizer que todo o seu esforço doutrinário voltou-se para a reflexão sobre a necessidade de revitalizar a liberdade política – e a ideia de autogoverno que nela subjaz – dentro de uma nova esfera pública, inspirada no antigo modelo ateniense, mas sem, obviamente, querer reproduzi-lo integralmente.

No que pertine à dimensão estritamente instrumental, Hannah Arendt aquiesce que a liberdade política apenas pode ser realizada por intermédio das

instituições, que devem priorizar a ideia de autogoverno. Como foi dito, ela deixou-nos algumas pistas, como pode ser inferido da análise feita da dramática e sangrenta Revolução Húngara de 1956, no curso da qual a ação espontânea e em concerto dos cidadãos daquele país, sobretudo os de Budapeste, produziu o surgimento dos conselhos populares praticamente em todos os campos de atividades humanas. Vimos ainda que Hannah Arendt (1988:213) considerou que, caso a Revolução Húngara ³ não tivesse seu curso interrompido violentamente pelos tanques do Pacto de Varsóvia sob o comando de Moscou, os conselhos populares teriam sido levados a reconhecer tanto a divisibilidade do poder quanto a indispensável separação dos poderes.

Isso significa que, na perspectiva arendtiana, o governo representativo não seria superado pelos chamados conselhos populares, mas dever-se-ia adotar inovadores arranjos institucionais que permitissem a harmonização das duas formas, de modo que a espontaneidade humana, a ação em concerto das pessoas e até mesmo a imprevisibilidade dos resultados de tais elementos combinados entre si – de resto, absolutamente essenciais à constituição de uma nova esfera pública – assegurassem o florescimento e a realização da liberdade política.

Para Arendt, a natalidade, como vimos, representava a certeza de que sempre haveria um novo início marcado pelo advento inevitável da espontaneidade (com a conseqüente imprevisibilidade das ações humanas) dos que chegam ao mundo. Mas considera, com justo acerto, que era indispensável que as instituições pudessem assegurar regras estáveis aos recém-chegados. Daí porque somente as instituições políticas democráticas – orientadas pelo princípio do autogoverno – podem e devem assegurar espaços públicos aos que chegam com a preservação dos elementos constitutivos acima indicados.

³ O Pacto de Varsóvia colocaria termo ainda à Primavera de Praga em 1968 sob o mesmo argumento utilizado para sufocar o movimento húngaro – a ação ocorrera para evitar o suposto retorno do país-membro à economia de mercado; a intensidade da repressão parece ter sido bem maior, todavia, no caso húngaro, cujos líderes foram retirados do país e assassinados em Moscou, inclusive Imre Nagy, o que não sucedeu no caso tcheco, pois Alexander Dubcek teve a vida poupada pelos invasores, embora tenha sido forçado a uma espécie de ostracismo dentro do próprio país do qual somente saiu por ocasião da eclosão da chamada Revolução de Veludo quando a Tchecoslováquia libertou-se, enfim, do comunismo e aderiu ao Ocidente.

Pode não ser excessivo considerar que a esfera pública deva ser encarada como ilhas que se formam de modo espontâneo ou natural (aliás, as Ciências Naturais apontam a existência das chamadas ilhas de aluvião, formadas pelas terras arrastadas pela força das águas dos rios; um belo exemplo disso são as ilhas existentes ao longo do rio Tigre na Argentina, formadas por pedaços de terras arrastadas até ali pelas águas vindas do rio Paraná) e que podem, de modo também espontâneo, lançar pontes entre elas, facilitando a comunicação intersubjetiva, bem como ampliando a aspensão dos valores democráticos decorrentes do princípio do autogoverno.

Tais ilhas podem – e, normalmente, assim ocorre – surgir à margem das instituições políticas, sendo, então, constituídas ou estimuladas por elas, mas não necessariamente em oposição a elas. Essas ilhas – a que os poderes políticos tirânicos ou, na sua versão mais extrema de desumanidade, totalitários se opõem e perseguem violentamente – constituem espaços essenciais para a constituição, consolidação e ampliação da esfera pública do tempo presente. Nela, a liberdade política encontra meios para dar vazão à sua existência. Se, por um exercício de raciocínio dedutivo que julgamos adequadamente válido fazê-lo agora, concebermos as instituições políticas permanentes como um território, então, deve-se ter em mente que ele deve coexistir ao lado dessas ilhas que lhe circundam e com as quais vai tecer uma ampla rede a que chamamos de esfera pública. Dentro do mesmo quadro teórico, é igualmente válido conceber a construção de pontes que vão permitir a comunicação permanente e expandida entre as referidas ilhas e entre estas e o continente, que representa, na verdade, as instituições políticas democráticas permanentes, embora, é óbvio, estejam sujeitas a reformas destinadas ao seu contínuo aprimoramento.

A liberdade política, assim entendida ou conceituada, não somente reforça os esforços para a constituição e a consolidação do princípio do autogoverno, como também afasta a possibilidade – sempre latente – de que a tirania ou o totalitarismo venha a se tornar vitorioso, como tantas vezes se viu ao longo do século XX e, ainda, se assiste no presente século, porquanto, a despeito da onda democratizante dos anos 1980 na América Latina, África e Ásia, seguem existindo, como uma enfermidade mal curada e recorrente, ditaduras naqueles três continentes.

Naturalmente, a liberdade política pressupõe que a ação em concerto dos homens será baseada em princípios de reciprocidade e de mutualidade, tal como Hannah Arendt vislumbrara na ação dos homens da Revolução Americana, e nunca com escopo no medo ou no terror (o que afasta exponencialmente o pensamento arendtiano de

concepções teóricas que veem a política como dominação fundada no medo infundido pelo Leviatã do tempo presente).

Deve ser realçado que, mesmo antes de se debruçar sobre as razões dos evidentes êxitos e dos eventuais equívocos da Revolução Americana, cotejando-a com a Revolução Francesa, no livro *Da Revolução*, publicado no início dos anos 1960, Hannah Arendt (2008:256) já antecipara na obra *A Condição Humana*, de 1958, que, uma vez esgotada a ação em concerto, o elo que manteria as pessoas ligadas seria “a força da promessa ou do contrato mútuo.” Não se pode dizer, porém, que Hannah Arendt foi uma adepta da ideia do contrato social, a despeito de haver no seu pensamento filosófico-político fortes componentes teóricos que a vinculam ao contratualismo de nova feição. No Capítulo I, vimos como John Rawls retomou a antiga ideia iluminista do contrato social para elaborar sua própria concepção de contratualismo; a iniciativa de Rawls imprimiu, na verdade, um novo impulso ao liberalismo político e produziu uma abundante literatura desde que, em 1971, foi publicado *Uma Teoria da Justiça*, sua obra seminal. Sem as inovadoras concepções contratualistas de John Rawls, provavelmente Ronald Dworkin, Amartya Sen e alguns outros importantes autores não teriam tecido suas próprias construções teóricas, uma vez que a inspiração no modelo rawlsiano é inegável. Todavia, no caso de Hannah Arendt, segundo entendimento esposado por Leonardo Avritzer, o recurso ao contrato baseou-se, antes, na tradição religiosa do que na tradição política:

No entanto, apesar de fazer uso da figura do contrato para pensar o elemento de continuidade da ação, Hannah Arendt não é *strictu sensu* uma contratualista. Ela não o é porque recorre mais à própria tradição religiosa, especialmente à ideia de promessa encontrada no Velho Testamento para pensar o problema da continuidade da ação. Para Arendt, a estabilização inerente à ideia de fazer promessas pode ser traçada tanto ao pensamento romano quanto a Abraão, que mostrou a capacidade dos pactos de gerarem padrões de ação (Arendt, 1958:243). (2006:157).

Sem embargo, para Hannah Arendt, o que os homens da Revolução Americana tinham diante dos olhos no momento de fundar a novíssima república eram dois atos de fundação oriundos do Velho Testamento e de Roma antiga, notadamente a história contada por Virgílio sobre Enéias. Assim, de acordo com Hannah Arendt,

No que concerne aos homens da revolução, havia apenas duas lendas de fundação com as quais eles se mostravam inteiramente familiarizados: a história bíblica do êxodo das tribos israelenses do Egito, e a história de Virgílio sobre as perambulações de Enéias, depois que ele fugiu de Tróia devastada pelas chamas. Ambas eram lendas de libertação, uma delas de libertação da escravidão, e a outra de fuga da destruição, e ambas estavam centradas numa promessa de liberdade futura, na conquista final de uma terra prometida, ou na fundação de uma nova cidade – *dum condoret urbem*, como

Virgílio, logo no começo de seu grande poema, mostra o seu verdadeiro conteúdo. (1988:164).

Ora, diferentemente do elo duradouro que a ideia de contrato mútuo engendra, o medo provocado por quem exerce o poder político tirânico fulmina qualquer pretensão de ação em concerto, porquanto esta pressupõe o exercício da liberdade de participação política espontânea e da indispensável confiança que deve haver entre os diferentes homens. Com base em reflexão política extraída do pensamento político de Edmund Burke, Hannah Arendt ressaltou que um dos paradoxos das tiranias é que, ao tentarem destruir a pluralidade humana, condenam-se, em verdade, à “impotência da solidão”. Assim, de acordo com Arendt:

Se a virtude é o amor pela igualdade no compartilhamento do poder, o medo é a vontade de poder proveniente da impotência, a vontade de domínio ou ser dominado. Mas essa sede de poder nascida do medo nunca pode ser aplacada, porque o medo e a desconfiança mútua tornam impossível, como disse Burke, ‘agir concertadamente’, de modo que as tiranias, enquanto persistem, ficam cada vez menos poderosas. As tiranias são condenadas porque destroem a união dos homens: isolando os homens uns dos outros, elas buscam destruir a pluralidade humana. As tiranias se baseiam na única experiência fundamental na qual estou totalmente só, que é estar impotente (como Epicteto definiu a solidão), incapaz de angariar a ajuda de meus semelhantes. (2005: 117).

As instituições democráticas devem ser constituídas de modo a que, por meio do exercício efetivo da crítica (discurso) e da participação (ação), possam vir a ser aperfeiçoadas continuamente e sem o risco de que venham a insular a liberdade política em modelos nitidamente shumpterianos ou equivalentes. Ou, ainda, que a máxima já vista de John Rawls, segundo a qual “a política não é o centro da vida como o era para os cidadãos nativos do sexo masculino na cidade-estado ateniense”, torne-se senso comum. Discurso e ação são, portanto, os componentes essenciais que asseguram a plenitude do exercício da liberdade política. Todavia, os resultados positivos das ações concertadas entre os homens necessitam ser assegurados não apenas para os coevos, mas, sobretudo, para as gerações futuras. Somente as instituições políticas democráticas podem assegurar a proteção e a perpetuidade de tais resultados que decorrem da liberdade política. Nesse passo, Hannah Arendt recorre, mais uma vez, ao exemplo da Grécia de Péricles para lembrar que somente a *polis* assegurava a imperecibilidade das ações, “boas ou más”, assim como servia para inspirar a atuação pública dos coevos e dos pósteros, pois

A acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que

agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – é uma espécie de memória organizada. (2008:210).

Mas o pensamento filosófico-político arendtiano não se resume ao resgate do espaço público compartilhado com base nos princípios oriundos do modelo ateniense, no qual identifica claramente o nascimento da ação em concerto entre os homens e o exercício efetivo do discurso como convencimento e revelador da verdade, mas estendeu-se, ainda, à análise do modelo romano antigo, sobretudo pela acentuada preocupação dos romanos no tocante ao estabelecimento de leis que garantissem a institucionalização da ação e do discurso. No entanto, desde já, anuímos com a posição defendida por Leonardo Avritzer (2006:150) segundo a qual, embora tenha ido da Grécia a Roma antiga no esforço de encontrar respostas para a institucionalização da ação e do discurso, “apenas o caso americano expressaria, simultaneamente, um elemento de participação horizontal e de fundação republicana. Essa, na nossa opinião, deve ser a tonalidade da reapropriação arendtiana da política.”

A análise de Leonardo Avritzer parece procedente desde que se leve em conta que, para Hannah Arendt, os direitos civis constituíam as “preliminares do governo civilizado”, como já foi aduzido, e não se confundiam absolutamente com a sua concepção de autogoverno. Os homens da Revolução Americana, quando criaram sua *novus ordo saeculorum*, alterando deliberadamente, conforme nos conta Hannah Arendt, o verso de Virgílio que falava de *magnus ordo saeculorum*, tencionavam criar uma “nova Roma” na qual o ato fundador corresponderia, simultaneamente, ao princípio (*principium*) e à norma (preceito) (1988:170).

Ainda segundo Leonardo Avritzer, na ótica arendtiana, o republicanismo nos Estados Unidos afastou-se, assim, do republicanismo romano antigo porque sua permanência foi assegurada “através do constitucionalismo e de uma tradição de direitos que atualiza o ato fundacional que antecederia a existência do próprio governo.” (2006:165).

De fato, assiste razão a Leonardo Avritzer quando, com base no pensamento de Hannah Arendt, sustenta que no ato fundacional da república norte-americana

repousava a premissa de que a participação política deveria ser exercida de modo horizontal. Não foi por outro motivo que Thomas Jefferson considerava a existência do conselho popular como uma “pequena república” (2000:217, Jefferson *apud* Leibovici): “Pour reprendre un mot de Jefferson, un conseil est une ‘petite république’ qui si forme spontanément à partir de divers voisinages – professionnels ou résidentiels et transforme le donné de ces relations sociales en un espace d’action et de parole politique.”

Assim, podemos extrair das reflexões de Hannah Arendt uma concepção de liberdade política na qual o princípio do autogoverno está intrinsecamente relacionado, inicialmente, com a preservação dos direitos civis⁴, assim como com a criação e a expansão de espaços públicos institucionalmente assegurados para a concretização da ação em concerto e o efetivo exercício do discurso entre os homens, permitindo que a política – pela ocorrência da natividade – renove-se continuamente, mas sem destruir a herança política legada pelas gerações anteriores, o que somente pode ser feito por intermédio das instituições.

À provável objeção de que o princípio do autogoverno encontra-se completamente fenecido pelo advento e consolidação das democracias representativas de base liberal-democrática e que, demais disso, não é possível que o povo venha se autogovernar em sociedades complexas como as atuais, Hannah Arendt deixou, como se tentou demonstrar, análises criteriosas de experiências políticas de autogoverno que emergem da História recente, notadamente as da Revolução Húngara e da Revolução Americana.

Se tomarmos como válida a proposição acima referida segundo a qual as instituições – metaforicamente, identificadas como territórios ou continentes – podem e devem coexistir com as organizações políticas surgidas espontaneamente (ou mesmo estimuladas pelas instituições permanentes, mas sem estar a elas subordinadas politicamente) – aqui, chamadas *ilhas* que circundam os *territórios* ou *continentes* -, então teremos diante dos olhos um panorama da plausibilidade do princípio do autogoverno arendtiano.

⁴ Como foi assinalado, para Hannah Arendt (1998:174), os direitos civis constituíam as “preliminares do governo civilizado”; já Norberto Bobbio (1987:20) dirá, por exemplo, que os direitos civis “não são exatamente as regras do jogo: são regras preliminares que permitem o desenrolar do jogo”, o que tornam praticamente coincidentes as posições teóricas de ambos sobre a real natureza e o status que devem ser atribuídos a essa categoria de direitos nas democracias do tempo presente.

Vimos, por exemplo, que o surgimento espontâneo dos conselhos populares deveria amoldar-se ao princípio federativo e ao princípio da divisibilidade dos poderes constituídos, dois pilares da construção teórica de Montesquieu. Nessa perspectiva, as instituições políticas permanentes receberiam o influxo das organizações surgidas espontaneamente, tornando, assim, o seu exercício do poder político bem menos verticalizado e mais horizontal e, portanto, democrático.

Neste contexto, renunciar ao princípio do autogoverno representa aceitar, como fato dado e imodificável, que modelos minimalistas de democracia – como o shumpteriano, por exemplo – tornaram-se os limites intransponíveis da História política humana, o que equivaleria ao reconhecimento do fim da História, tal como se alardeou por ocasião da queda do Muro de Berlim e do conseqüente desmoronamento do chamado império soviético. Mas, como salienta, com evidente acerto, Hannah Arendt, todo fim representa um novo começo (2005:89) e, assim, o que aparenta ser o encerramento de todos os ciclos históricos - concedendo, apenas por um instante, que História se mova por ciclos, o que é mais do que duvidoso, pois isso seria validar teses políticas como as de Platão ou, mais recentemente, de Oswald Spengler – não resistiria ao impacto de novos inícios históricos assegurados, de resto, pela natalidade e, ainda, pela espontaneidade que subjazem na ação política deflagrada pelos homens.

Acrescente-se que sua condenação inequívoca da olocracia, afirmação categórica da primazia do princípio do autogoverno sobre o princípio da autopreservação – que, não obstante, deve ser satisfeito - e, além disso, advertências sobre o terrível advento do totalitarismo evidenciam, claramente, por que identificara a política com a liberdade. Sobre o advento do totalitarismo como fenômeno político novo, Hannah Arendt sustenta, com grande argúcia, que suas instituições não visavam alcançar uma estabilidade política necessária, mas foram, antes, concebidas para engendrar indefinidamente instabilidade, pois, segundo sua preciosa lição (2006:441), “o fato é que tanto Hitler como Stálin estenderam promessas de estabilidade para esconder a intenção de criar um estado de instabilidade permanente.”

É imprescindível, portanto, que as instituições democráticas sejam organizadas tendo em mira sua perenidade e atuem sob a primazia do princípio do autogoverno, assegurados os direitos civis, bem como o princípio da autopreservação, de que trataremos no capítulo seguinte considerando a equação liberdade-igualdade.

Parece-nos indubitável que a harmonização de tais princípios, e os direitos que deles decorrem, é mais bem executada dentro de uma concepção normativa

contratualista, o que não significa adesão às concepções correntes do contratualismo do tempo presente, mas o reconhecimento de que outra forma de contrato pode ser concebida e instaurada.

Costuma-se, não raro, criticar Hannah Arendt por ter concebido a ação política em concerto humano como fenômeno autônomo sem se importar com outros valores. A esse propósito, vale citar o comentário de Fina Birulés:

Como subrayó hace unos años Toni Negri, Arendt mira a su rededor y, a través de un tan riquísimo como fezroz ejercicio fenomenológico, se dedica a demoler cualquier contenido heterónimo des espacio público. Y ello porque su deseo es considerar la acción como um fenómeno autônomo em la esfera pública y no como um medio para alguna otra cosa (la verdad, la vida buena o incluso la justicia). Arendt quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir al sujeto moderno o a principios trascendentes, y sin reducirla al modelo teleológico. (2007:95).

O objeto do presente trabalho é rediscutir a equação liberdade-igualdade e não o de dissecar se o pensamento político Hannah Arendt é, ou não, fenomenológico. Vimos, no entanto, que Leonardo Avritzer vislumbra no pensamento arendtiano elementos constitutivos que o aproximam do contratualismo, assim como se pretende, no capítulo seguinte, intentar demonstrar que Hannah Arendt pode ser classificada como uma igualitarista complexa ou prioritarista. Isso significa que, para Hannah Arendt, mais importante do que equalizar a igualdade social entre todos, impunha-se a tarefa, em si mesma grandiosa, de assegurar a todos o fim das privações absolutas, que corresponde, tomando como referência sua própria teoria política, a libertar o *animal laborans* do duro fardo de confinar sua vida à mera luta pela sobrevivência vital. Como foi realçado, Hannah Arendt não via a igualdade como um fim em si mesmo, mas relacionada com outros ideais e fins, estando, antes, a serviço da liberdade política.

CAPÍTULO III

POLÍTICA, PRIORITARISMO E AS DIMENSÕES DA IGUALDADE EM HANNAH ARENDT

3.1. CONTESTANDO DWORKIN E A IGUALDADE COMO VALOR TRANSCENDENTE

Observamos no item 1.3. do Capítulo I que, por sua produção acadêmica, Ronald Dworkin é reputado como um liberal igualitarista e defensor da chamada distribuição de recursos a partir de um momento inicial que ele mesmo chamou de leilão hipotético, um arranjo teórico claramente inspirado na posição original rawlsiana.

Como foi igualmente aduzido, Dworkin vai além da discussão a respeito de qual métrica ou igualdade social deve ser utilizada para alcançar uma pretendida Justiça Social, pois o pensador norte-americano ingressa no debate normativo a propósito de qual dos valores políticos – liberdade ou igualdade – possui valor filosófico-político transcendente em face do outro. E propôs-se (2005:166) a analisar o conflito que decorre dos respectivos ideais normativos.

Claro está que Dworkin não sugeriu em momento algum que as liberdades básicas ou fundamentais devam ser suprimidas quando a liberdade, como ideal normativo, entrar em conflito com a igualdade, ideal ao qual pretende dar primazia. Não se pode perder de vista que Dworkin insere-se dentro da tradição do liberalismo político norte-americano que não admite que determinadas liberdades civis – como a de consciência ou a de ir e vir – sejam sacrificadas por nenhum motivo ou fundamento. Tanto é assim que, ao analisar a possibilidade de uma dada sociedade adotar uma distribuição igualitária de recursos tal como propôs, considerou que

é necessário um grau substancial de liberdade para que tal processo seja adequado, pois o verdadeiro preço para outrem de uma pessoa ter algum recurso ou oportunidade só pode ser descoberto quando as aspirações e as convicções das pessoas são autênticas e suas opções e decisões bem-adaptadas a essas aspirações e convicções. *Nada disso é possível sem ampla liberdade.* (Nosso grifo) (2005: 160).

O reconhecimento explícito de que, “sem ampla liberdade” (ainda que tais liberdades sejam as civis, as “preliminares do governo civilizado”, como bem

preconizara Hannah Arendt), não é possível sequer eleger o tipo de igualdade que se pretende realizar em dada sociedade demonstra, *prima facie*, que a liberdade antecede como ideal normativo à igualdade. As implicações de tal reconhecimento de Ronald Dworkin são, por certo, de largo alcance e reforçam a convicção de que os dois ideais normativos somente podem se realizar em harmonia ou numa tentativa honesta de aproximação e raramente com a exclusão absoluta de um em favor do outro. Todavia, ousamos dizer que, uma vez realizada a igualdade, esta se esgota em si mesma e cede lugar à liberdade, como se intentará demonstrar no presente capítulo. Isso significa dizer que a liberdade antecede e sucede à igualdade como ideal normativo, daí a sua transcendência como ideal normativo dentro da equação sob análise.

Dworkin (2005:159) chega mesmo a lançar um repto ao dizer que “se a liberdade tem importância transcendente, devemos estar aptos a dizer algo, pelo menos que a justificasse.”

A primeira, e mais evidente, objeção que se pode fazer ao desafio de Dworkin é que ele, naturalmente fiel à tradição a qual está vinculado, não ultrapassa a visão que o liberalismo político norte-americano empresta à liberdade como um catálogo de liberdades civis que não pode ser vulnerado. O próprio Dworkin (2005:165) reconhece expressamente que, ao definir os sentidos que atribui à liberdade, “usamos ‘liberdade’ em seu sentido simples apenas para indicar a ausência de restrição”, assim como “utilizamos ‘liberdade’ em seu sentido normativo, por outro lado, para definir as maneiras como acreditamos que as pessoas deveriam ser livres.” Portanto, no primeiro sentido, sobressai o sentido dado pelo liberalismo clássico, preciosa herança política das revoluções dos séculos dezoito e dezenove e que objetiva proteger a esfera privada do indivíduo contra intervenções alheias indevidas, notadamente as de cunho estatal, considerando a evidente assimetria de forças ou de poderes entre o indivíduo e o Estado, detentor do monopólio da violência; no segundo sentido invocado por Dworkin, de conteúdo normativo, se não estamos equivocados, é realçada a irrenunciável procura da felicidade pessoal e que se encontra intimamente vinculada com o exercício pleno da autonomia individual. Sobre este último aspecto ou sentido, Dworkin (2005:165) dirá que “os americanos empregam ‘liberdade’ nesse segundo modo, normativo, quando dizem que a liberdade floresce em seu país e definha em outros locais.”

Como se pode inferir sem grande dificuldade, Dworkin passa ao largo da liberdade positiva, à qual está inserido o princípio do autogoverno, e que somente pode emergir na esfera pública. Dworkin parece ignorar que o projeto dos Pais Fundadores

não se destinava a realizar determinada justiça distributiva, porém, converter o princípio do autogoverno em princípio (*principium*) e em norma (preceito) de conteúdo perene, como advertira Hannah Arendt (1988:170). Aqui, não se afirma peremptoriamente que Dworkin (2005:161), ao proclamar a primazia do ideal normativo da igualdade sobre a liberdade, estava ansioso em demonstrar que a liberdade pode se adequar perfeitamente à sua concepção de distribuição igualitária de recursos, embora tenha prelecionado que “as duas ideias, pelo contrário, fundem-se em uma tese mais completa sobre quando a lei que governa a distribuição e o uso dos recursos trata a todos com igual consideração.” O que se afirma é que, ao desprezar o sentido que o princípio do autogoverno confere à liberdade, Dworkin claramente desconsidera sua dimensão mais essencial, concorrendo, assim, para o seu inegável fenecimento. Assim como John Rawls, Ronald Dworkin tem em mente apenas a liberdade dos modernos, não a dos antigos; desse modo, na formulação teórica de Dworkin, a liberdade não é identificada como ação em concerto entre os homens, mas como mera proteção de alguns direitos individuais tidos como essenciais. Daí não ser absolutamente espantoso que Dworkin (2005:168) considere que “qualquer disputa genuína entre a liberdade e a igualdade é uma disputa em que a liberdade deve perder.” Demais disso, a argumentação exposta no capítulo anterior em favor da liberdade realça um sentido que foi desprezado, a toda evidência, por Dworkin, sem o qual, como foi ressaltado, o aludido ideal político reduz-se consideravelmente como princípio normativo em face da igualdade. Certamente, o desprezo ou o olvido doutrinário a que nos referimos não implica acusar Dworkin de desonestidade intelectual, porquanto ele pensa a liberdade nos estritos limites da tradição a qual está vinculado, como foi sinteticamente demonstrado.

Outra objeção que se pode argüir contra a proposição de Dworkin é que a variedade de propostas referentes à realização da igualdade econômico-social (igualdade de recursos, de bem-estar, de capacidades, etc.) enfraqueceria o ideal no seu aspecto substantivo. Embora não aquiesça com essa objeção, Amartya Sen (2008:55) não deixou de referir-se a ela ao considerar que, “uma vez que a igualdade pode ser interpretada de tantas maneiras diferentes, o requisito da igualdade não pode, neste modo de ver, ser tomado como uma verdadeira exigência substantiva.” Mas o próprio Amartya Sen reconhece que, nas discussões sobre a igualdade econômico-social, é imperioso responder à pergunta “igualdade de quê?” (2008:43-68). Isso corresponde a dizer em qual “variável focal” – termo utilizado pelo próprio Amartya Sen (2008:30-31) – se tentará promover a igualdade em determinado espaço com a consequente a

exclusão dos demais. Para Amartya Sen, responder à pergunta “igualdade de quê?” é mais relevante do que responder à indagação “por que a igualdade?”, pois,

ainda que a questão ‘por que a igualdade?’ não seja de modo algum descartável, não é o tema central que diferencia as teorias tradicionais, já que todas são igualitárias em termos de alguma variável focal. A pergunta que demanda atenção vem a ser ‘igualdade de quê?’ (2008:33)

Abordaremos, mais adiante e mais amiúde, as interessantes concepções de Amartya Sen sobre a igualdade como ideal normativo, mas o que, por ora, deve ser observado é que o referido ideal foi hodiernamente como que reduzido ao seu aspecto instrumental na medida em que as discussões se limitam a apontar em qual espaço a igualdade deve ser realizada, ou seja, se limitam a indicar qual “variedade focal” (recursos, oportunidades, liberdades, capacidades, etc.) deve ser eleita para a realização de uma justiça social ou equitativa em detrimento de outras.

Embora deva ser reconhecido que esse aspecto empírico da questão – presente em todos os debates atuais sobre a igualdade – traz a evidente vantagem de tornar factível o cumprimento do ideal igualitário, ao menos em espaços específicos considerando a impossibilidade de realizá-lo em todos os campos ou espaços, como bem lembrou Amartya Sen (2008:22-23; 32), deve ser igualmente admitido, por outro lado, que essa redução do ideal igualitário à sua dimensão meramente instrumental retira-lhe, em larga medida, a força arrebatadora que conheceu, por exemplo, em outras épocas e sob cujo impulso ocorreu a maioria das revoluções nos últimos duzentos anos.

Esses dois argumentos – o de que as dimensões da liberdade nas concepções teóricas de Ronald Dworkin desconsideram o princípio do autogoverno e o de que o ideal da igualdade está hoje como que reduzido à sua dimensão meramente instrumental – são, aqui, utilizados no intento de demonstrar a transcendência da liberdade como ideal complexo e tendo como objetivo superar as privações materiais absolutas das pessoas. No entanto, deve-se reputar como assentado que tais objeções podem ser, decerto, alvo de novas objeções, como se demonstrará mais adiante.

Portanto, no presente capítulo, além de realçar a alegada preeminência da liberdade sobre a igualdade como ideal normativo, intentaremos demonstrar como duas dimensões da igualdade podem ser subsumidas do pensamento político de Hannah Arendt, bem assim demonstrar como uma das dimensões arendtianas se articula com as teses mais caras aos igualitaristas prioritaristas e utilitários negativos.

Antes, todavia, cumpre reconhecer e demonstrar como o utilitarismo contribuiu para as discussões acerca da igualdade como ideal normativo, sobretudo em sua dimensão negativa.

3.2. DE BENTHAM A POPPER: A CONTRIBUIÇÃO DO UTILITARISMO PARA A IGUALDADE

Em sua trajetória terrena, nenhum homem está livre de experimentar a dor e o prazer. Todos estão, pois, submetidos às experiências inevitáveis da felicidade e do sofrimento. Numa visão prospectiva, pode-se dizer que, mesmo na Grécia antiga, os deuses e demiurgos não estavam infensos à amargura da dor e ao êxtase do prazer; no cristianismo, religião derivada do judaísmo, o chamado Nazareno ou Cristo, identificado na referida tradição teológica como Filho de Deus, experimentou igualmente prazeres e dores, segundo os relatos bíblicos. No século XVIII, tomando como ponto de partida o fato inescapável de que cada homem vive a oscilar entre esses dois sentimentos, estados ou situações existenciais, o filósofo liberal inglês Jeremy Bentham ¹ chamou a dor e o prazer de “dois senhores” aos quais “está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos.” (1974:1). Dessa sujeição imposta ao gênero humano pela natureza, Jeremy Bentham extrairá o princípio da utilidade que deveria servir de fundamento a toda ação humana, bem como a todo e qualquer sistema político e social. Por tal princípio, as ações humanas deveriam ser aprovadas ou reprovadas considerando se suas conseqüências produziam o incremento do prazer ou, inversamente, o aumento da dor respectivamente.

¹ De acordo com Bryan Magee, o princípio da utilidade concebido por Jeremy Bentham foi diretamente inspirado na máxima enunciada no início do século XVIII pelo filósofo escocês-irlandês Francis Hutcheson, segundo a qual “a melhor ação é a que proporciona a maior felicidade ao maior número de pessoas.” (2001:183). Ainda de acordo com Magee, Bentham liderou um grupo liberal reformista conhecido como “Radicais Filósofos”, cujas ideias “levaria, depois dele, à emergência do socialismo britânico do final do século XIX.” (2001:182). Essa versão de Bryan Magee sobre o surgimento dos primeiros utilitários é endossada por Will Kymlicka para quem os “Radicais Filósofos” pretendiam “repensar completamente a sociedade inglesa.” (2006:60).

Desse modo, Jeremy Bentham colocou a máxima felicidade do maior número possível no cerne de suas concepções teóricas políticas. Tão convencido estava do acerto de suas proposições que ele sequer admitia a possibilidade de existir outro princípio em contraposição ao princípio da utilidade.

Essa funda convicção levou-o (1974:14) a considerar que, “se o princípio da utilidade for um princípio correto de governo, conclui-se a partir do que já expusemos, que qualquer princípio diferente dele será necessariamente e em todos os casos errôneo.” Obviamente, essa certeza absoluta quanto ao acerto das próprias proposições deve ser atribuído, em larga medida, ao espírito da época; hoje, com o avanço da teoria do conhecimento, a convicção de Jeremy Bentham parece-nos, no mínimo, deslocada, pois sabemos que as verdades científicas são, em verdade, criaturas provisórias, podendo ser refutadas a qualquer tempo pelo advento de novas teses. A despeito disso, o utilitarismo benthamiano encontrou ampla repercussão na esfera política inglesa e, como a Grã-Bretanha então “governava um quarto da raça humana, teve impacto mundial”, conforme recorda Bryan Magee (2001:182).

Ora, colocar a felicidade pública no cerne de uma doutrina política implica, por certo, conferir-lhe uma enorme força atrativa, sobretudo quando, segundo o próprio Jeremy Bentham, a felicidade prometida consiste “em desfrutar prazeres e estar isento de dores.” (1974:25). Na perspectiva benthamiana, a atividade política não poderia ter outra finalidade senão a busca de tal promessa de felicidade pública, pois “a missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo e recompensando.” (1974:25).

Muitas objeções foram feitas ao utilitarismo positivo de Jeremy Bentham, algumas das quais viriam encontrar eco nas experiências históricas efetivamente verificadas. Uma delas diz respeito à tentativa do utilitarismo positivo benthamiano de identificar a felicidade pública com a felicidade de cada pessoa, proposição absolutamente falsa considerando a diversidade humana. Outra se refere ao fato de que pode servir, com grande facilidade, de escopo à instauração de ditaduras benevolentes, ciosas de promover a felicidade pública enquanto liquidam as instituições democráticas; para Karl Popper (1988:256, v. I), por exemplo, “o princípio da ‘felicidade ao máximo’ parece tender, pelo contrário, a produzir ditaduras benevolentes.” Por fim, dentre outras dificuldades conceituais ou doutrinárias que emergem do utilitarismo positivo benthamiano, restaria, ainda, a tarefa intrincada de definir que tipo de felicidade interessaria ao maior número possível de pessoas.

O outro princípio benthamiano de acordo com o qual “cada um conta como um, e ninguém como mais de um” (Bentham, *apud* Magee, 2001:182) foi igualmente alvo de objeções severas. Isaiah Berlin (1995:148) reconhecerá, por exemplo, que essa fórmula utilitarista foi incorporada por grande parte do pensamento liberal e democrático, bem como lhe reconhece o conteúdo igualitário. Mas Berlin (1995: 148) a ironiza ao declarar que, “como muchas de las más conocidas frases de la filosofía política, es vaga, ambigua, y ha cambiado de connotación de um pensador y una sociedad a otros.”

Como que antecipando uma das teses mais caras esposadas pelos liberais igualitários da segunda metade do século XX, Berlin (1995:154) dirá que não é a igualdade em si mesma que necessita de justificação, mas as desigualdades que decorrem das diferenças naturais entre os homens. Para contestar os que afirmam que a igualdade é o bem supremo, Berlin recorrerá, então, ao exemplo do diretor de orquestra; segundo Berlin (1995:165), para que o diretor possa bem executar seu trabalho de regência orquestral, é necessário que exista algum grau de desigualdade na distribuição da autoridade. Como desdobramento desse raciocínio algo caricato (por ele próprio assim reconhecido), Berlin (1995:165) afirma que a desigualdade decorrente dos dotes naturais entre os homens “es un obstáculo sobradamente conocido para la igualdad económica.” Vimos no primeiro capítulo que os liberais igualitários, depois de Isaiah Berlin, consideraram que as desigualdades sociais que decorrem dos talentos naturais e das opções pessoais são legítimas, o que não se admite, todavia, no que pertine às diferenças que defluem da chamada loteria social. Diferentemente dos libertarianos que, como foi demonstrado, entendem que o princípio de indiferença com que o mercado trata a todos termina por proporcionar iguais oportunidades na livre competição, os liberais igualitários admitem que não seja possível nivelar os talentos desiguais das pessoas. Daí a razão de Álvaro de Vita (2008:49) considerar, por exemplo, que “a questão que se apresenta, então, é saber que transferência de recursos externos poderia compensar as pessoas por deficiências de talentos.”

Para Isaiah Berlin, a ideia de criar uma sociedade rigorosamente igualitária com a conseqüente a eliminação dos talentos naturais somente poderia ser alcançada por meio de uma autoridade centralizada e despótica. De acordo com Berlin,

Quizá la creación de una sociedad tan uniforme, independientemente de que sea deseable o no, no sea factible de hecho. Quizá, también, aún el intento de acercarse a la misma, tanto como sea humanamente posible requiere un grado de organización radical que no puede llevarse a cabo sin una autoridad

altamente centralizada y despótica, causa ella misma del máximo de desigualdad. (1995:166).

Argumentou-se acima que Isaiah Berlin, ao defender a necessidade de preservar as diferenças decorrentes dos talentos naturais entre os homens, precedera provavelmente ao que viria a ser uma das teses mais caras aos liberais igualitários. No entanto, no âmbito do presente estudo, não há como se aferir realmente quem e quando suscitou essa objeção a uma igualdade social plena ou radical. Mesmo antes Berlin, outros teóricos parecem ter considerado seriamente essa relevante exceção à regra da igualdade como ideal normativo. Um deles foi John Stuart Mill, que se tornaria um dos teóricos mais notáveis do utilitarismo clássico ao lado de Jeremy Bentham. Não sem uma boa dose de ironia, John Stuart Mill (1991:109) argumentou que “os homens não são como os carneiros, e mesmo os carneiros não são indistintamente iguais.” Ironias à parte (pressupondo, é claro, que a sentença acima citada se tratasse de uma deliberada ironia do pensador inglês), John Stuart Mill, que não deve ser confundido com seu pai e preceptor James Stuart Mill, empreendeu uma convincente argumentação em favor da diversidade humana e contra um igualitarismo uniformizante e, portanto, despótico. Para John Stuart Mill (1991:109), “se os indivíduos só apresentassem diversidades de gosto, já haveria nisso razão suficiente para não se tentar talhá-los por um único modelo.” Claro está que John Stuart Mill (1991:98), individualista convicto, não tinha em mente um conceito de diversidade humana relacionado com a garantia e a ampliação da esfera pública, mas tencionava demonstrar que a individualidade – termo com que ele chamava o que hoje se designa habitualmente como individualismo democrático – constituía-se em “um dos elementos capitais da essência do bem-estar [...] é, ele próprio, parte e condição necessária de todas as coisas.”

Além disso, note-se que, ao observar a marcha irresistível dos Estados Unidos rumo à igualdade no século XIX, Alexis de Tocqueville (2002:63, v. I) chegou a prognosticar que a “paixão vigorosa e legítima pela igualdade” levaria “os homens a preferir a igualdade na servidão à desigualdade na liberdade.” Contudo, parece-nos preferível um contrato social que permita o florescimento e o desenvolvimento dos talentos naturais sem exclusão de um tratamento igualitário entre todos os homens (ou de um tratamento de igual consideração, tal como preconizou Ronald Dworkin), de modo a possibilitar que os recém-chegados exerçam suas atividades espontaneamente, num ambiente de efetiva liberdade. O advento do gênio humano, ainda que raro ou episódico na História, necessita igualmente de um espaço no qual prevaleça a

diversidade humana sobre a monotonia de uniformidades totalizantes. Como argumentou, com evidente acerto, John Stuart Mill (1991:106), “o gênio só pode respirar livremente numa *atmosfera* de liberdade.” (Grifo do autor). Nossa assertiva tem em mira, no entanto, a genialidade humana em sentido amplo e não apenas o gênio político de que tratou John Stuart Mill em um dos capítulos de *Sobre a Liberdade (On Liberty)*.

Como fora aduzido no capítulo anterior, todas as tentativas de erigir ordens sociais com base em uma igualdade que suprimisse a liberdade, sobretudo o princípio do autogoverno, fracassaram. Os recentes eventos históricos – como a queda do Muro de Berlin e o colapso completo do socialismo realmente existente no Leste europeu – parecem contrariar a análise efetuada por Alexis de Tocqueville sobre a preferência humana pela “igualdade na servidão”, guardadas, evidentemente, as diferentes contextos entre eventos por ele presenciados e os que foram por nós verificados. A experiência histórica recente parece apontar para o fato de que, ainda quando estejam razoavelmente alimentados e igualados em diversos níveis, os homens demonstram uma indeclinável preferência pela liberdade.

Enfim, retornando ao seu ensaio sobre a igualdade, Berlin (1995:180) reconhece que a ideia de que não se deveria preferir um homem a outro “es un principio profundamente arraigado del pensamiento humano”, sendo incorporado por vários sistemas, dentre os quais o utilitarismo de Jeremy Bentham. Importa ressaltar que, para Berlin, a igualdade se trata de um fim humano que não se esgota em si mesmo; no pensamento político liberal, segundo Berlin (1995:181), a igualdade “no es ni más ni menos ‘natural’ o ‘racional’ que cualquier otro constituyente del mismo.” Sem embargo, a ideia de que a igualdade, assim como a própria liberdade, deva se constituir em um ideal normativo ou fim humano em si mesmo deve ser refutada em face da necessidade inarredável de coexistir com outros ideais, tais como a justiça, a fraternidade, etc. Na verdade, a igualdade deve ser pensada em termos de igualdade complexa, como aludiremos mais adiante.

Por outro lado, é forçoso reconhecer que, enquanto os primeiros utilitários pretendiam uma ampla reforma da sociedade inglesa (daí porque foram alcunhados de “Radicais Filosóficos”, como vimos) por meio da adoção de um programa político igualmente amplo que abrangia desde a reforma penitenciária (o próprio Jeremy Bentham foi, por exemplo, o criador do sistema prisional conhecido como panóptico) até a reforma educacional, os utilitários do tempo presente são movidos, segundo Will

Kymlicka, pelo conformismo (2006:60). De acordo com Kymlicka (2006:61), o utilitarismo não é mais oferecido pelos seus próprios adeptos como princípio crítico para avaliação política do que é certo ou errado, daí porque considera que “o utilitarismo, em certas visões modernas, deixa tudo como está – coloca-se, antes, acima do que compete com a decisão política cotidiana.” As dificuldades doutrinárias com que se debatem hoje os utilitários – tais como os óbvios obstáculos de mensurar as utilidades e o reconhecimento de que nem tudo se limita à maximização do prazer - levaram Kymlicka (2006:62) a concluir que há pouco futuro para que “o utilitarismo algum dia forme um movimento político coerente, tal como caracterizou seu nascimento.”

Embora as críticas de Will Kymlicka sejam, em boa medida, pertinentes, deve ser ressaltado, contudo, que elas se dirigem especificamente ao utilitarismo positivo de cunho benthamiano, tendo ele deixado de se debruçar sobre o utilitarismo negativo sobre o qual faremos agora breves considerações.

Há, por certo, uma razoável variedade de utilitarismos, sendo o mais conhecido o que foi lançado por Jeremy Bentham – e, depois, seguido por John Stuart Mill - que repousa na ideia de que todo o ato deve ser julgado pelas conseqüências que gera para o bem-estar humano. Por esse motivo, R.G. Frey (1996:785) chamará esse tipo de utilitarismo clássico de “uma forma de utilitarismo do ato (*act utilitarianism*).” Para o presente estudo, no entanto, nosso interesse pelo chamado utilitarismo negativo reside em dois motivos básicos: a) ele inverteu completamente a máxima sobre a qual repousa o utilitarismo clássico de acordo com a qual se deve perseguir a máxima felicidade do maior número possível de pessoas, como logo se demonstrará; e b) as atuais teorias morais e políticas igualitárias, quando pregam o fim da pobreza absoluta, apresentam argumentos que se aproximam muito da fundamentação essencial do utilitarismo negativo, havendo mesmo pontos de clara e inequívoca convergência.

Aqui, deve ser realçado que o chamado utilitarismo negativo foi preconizado, ao que parece pela primeira vez, por Karl Popper, de acordo com o qual, em lugar de lutarmos pela felicidade máxima do maior número possível, tal como pregou o utilitarismo positivo de Jeremy Bentham e John Stuart Mill, deve-se, antes, lutar contra a pobreza e o sofrimento evitável, inclusive doenças evitáveis. Em breves comentários contidos no volumoso anexo do livro *A Sociedade Aberta e seus Inimigos* (*The Open Society and its enemies*), sua obra seminal de filosofia política, Popper (1998:331, v. I) propôs a substituição do princípio da felicidade ao máximo para o

maior número possível de pessoas – pedra de toque do utilitarismo clássico – por dois outros princípios, a saber: a) princípio do menor quinhão do sofrimento evitável para todos; e b) princípio da distribuição igual do sofrimento inevitável.

Em abono de sua tese, Karl Popper (1998:256, v. I) argumenta “que toda premência moral tem sua base na premência do sofrimento ou da dor.” (1998:256, v. I). Como desdobramento dessa avaliação de conteúdo moral, Popper defendeu a substituição da fórmula “felicidade ao máximo” pela fórmula “dor ao mínimo”. Segundo ele (1998:256 v. I), “esta fórmula (dor ao mínimo) tão simples pode-se converter, creio, num dos princípios fundamentais (por certo que não o único) da política pública.”

Assim, na perspectiva popperiana, não haveria uma simetria do ponto de vista ético, como sugere o utilitarismo clássico, entre dor e prazer ou entre felicidade e sofrimento porque o aumento de um estado não corresponderia necessariamente à diminuição do outro estado que lhe é antitético. Por isso, Popper (1998:256, v. I) argumenta, com justa ponderação, que “o sofrimento humano faz um direto apelo moral, a saber, o apelo por auxílio, ao passo que não há tal apelo para que se aumente a felicidade de um homem que de qualquer modo vá indo muito bem.”

Por fim, é relevante observar que Popper tinha como pretensão combater não somente o princípio do utilitarismo clássico (“a felicidade máxima para o maior número possível”), mas também o princípio de Kant (“promover a felicidade dos demais”), filósofo a quem confessadamente admirava; Popper (1998:331, v. I) sustenta que, sob o ponto de vista ético e, ainda, considerando a assimetria entre sofrimento e felicidade, os dois princípios lhe pareciam “(pelo menos em suas formulações) fundamentalmente errados neste ponto, que, entretanto, não é de argumentação racional.”

O alcance doutrinário eventualmente obtido pelo chamado utilitarismo negativo de Popper é, ainda hoje, de difícil mensuração, mas deve-se considerar a possibilidade de que tenha influído, ainda que parcialmente, nas ulteriores construções teóricas dos liberais igualitários do tempo presente. Note-se, por exemplo, o que propôs Amartya Sen, economista hindu e ganhador do Prêmio Nobel de 1998, que vai contrapor a igualdade de capacidades (*capabilities*) à ideia de igualdade de bens sociais primários do cientista político norte-americano John Rawls. Em síntese, Amartya Sen concebeu estados chamados de *functionings* que possuem uma dimensão negativa – como o de estar adequadamente nutrido e livre de epidemias e doenças evitáveis (aqui,

deve ser observado que essa proposição teórica de Amartya Sen, de natureza claramente negativa, guarda uma inequívoca proximidade com o chamado utilitarismo negativo preconizado por Karl Popper, de acordo com o qual, como vimos, em lugar de lutarmos pela máxima felicidade do maior número possível, deve-se, antes, lutar contra a pobreza e o sofrimento evitável, inclusive doenças evitáveis) – ao lado de uma dimensão positiva – obter uma educação adequada e participar ativamente da vida coletiva. A soma das *functionings* constitui a capacidade de uma pessoa e esta, por sua vez, vai determinar a liberdade de escolher o modo de vida que lhe parecer mais valioso ou adequado.

Naturalmente, mensurar a métrica de distribuição dos bens sociais primários de Rawls tanto quanto as *functionings* ou “capacidade de funcionar” de Sen apresentam inúmeras dificuldades e nuances de aplicabilidade ou viabilidade que, por sua extensa dimensão, não caberiam dissecá-las no presente trabalho. De acordo com Álvaro de Vita, as proposições teóricas de ambos objetivam abolir todas as formas de privação absoluta:

É preciso que a preocupação primeira dos igualitários seja a abolição de todas as formas de privação absoluta, entendendo-se isso por referência a uma lista restrita de *functionings* básicas. Essa é a principal lição a tirar, acredito, da crítica de Sen a Rawls. Mas a métrica dos bens primários oferece um fundamento normativo muito mais apropriado para lidar com as disparidades relativas que permaneceriam ainda que a privação absoluta (tal como isso é percebido no espaço das capacidades de Sen) fosse eliminada. Uma vez que o limiar do complexo minimamente decente de capacidade de funcionar tenha sido ultrapassado, é muito mais plausível lidar com as desigualdades remanescentes com base em uma noção de distribuição equitativa dos *meios* para a liberdade efetiva – oportunidades de adquirir as qualificações mais recompensadas, renda e riqueza – do que recorrendo à noção de Sen de ‘igualdade de capacidade’. (2008:119)

Sem dúvida, a superação de toda forma de “privação absoluta” é um objetivo que, seja do ponto de vista filosófico-político (aqui, entendido sob a forma normativa), moral (também entendido como motivação pessoal) ou ético (aqui, compreendido como vontade coletiva), encontra-se inscrito nos marcos doutrinários do utilitarismo negativo de Karl Popper e espraia-se pelas concepções teóricas dos liberais igualitários. De modo que, se o utilitarismo positivo, imerso em contradições aparentemente sem respostas e sem a mesma confiança demonstrada quando surgiu ao tempo dos “Filósofos Radicais”, tem pouco a nos dizer hoje, como sustenta Will Kymlicka, o utilitarismo negativo, ao menos do ponto de vista normativo, indica um caminho que permanece válido, considerando que a tarefa de erradicar as privações materiais absolutas entre os homens não foi, ainda, completada.

Dissemos que o utilitarismo contribuiu para os debates teóricos acerca da igualdade como ideal normativo. Sem embargo, o próprio Will Kymlicka, embora faça críticas ao utilitarismo positivo, reconhece que a ideia de maximização da felicidade do maior número possível decorre de outro padrão anterior, que determina tratar as pessoas com igual consideração; assim, para Kymlicka,

Contudo, é importante observar que a maximização não é o objetivo direto do padrão, ela surge como subproduto de um padrão que tem como objetivo agregar preferências das pessoas de maneira equitativa. A exigência de que maximizemos a utilidade é inteiramente derivada da exigência anterior de tratar as pessoas com igual consideração. (2006 42)

Do mesmo modo, por trás dos dois princípios enunciados por Karl Popper (e fundados, respectivamente, na ideia de impedir o sofrimento humano evitável e de minorá-lo quando este, por qualquer razão, sobrevier), há que se reconhecer que subjaz o entendimento de que as pessoas merecem um tratamento de igual consideração. De resto, é difícil não anuir com a arguta observação de Will Kymlicka (2006:5) segundo a qual a ideia de tratar as pessoas com igual consideração é, “na teoria política, mais abstrata e mais fundamental” do que mensurar a igualdade como ideal normativo tomando como referência “uma distribuição igual de renda.” Portanto, o fato de que o utilitarismo assuma uma natureza negativa não lhe retira a importância ou a força atrativa, mas, ao contrário, reforça-a exponencialmente, podendo influir decisivamente os debates do tempo presente sobre a equação liberdade-igualdade.

3.3. HARRY FRANKFURT E A TEORIA DA SUFICIÊNCIA

Política e moral encontram-se de tal modo imbricadas que não nos resta senão considerar a possibilidade de que as fronteiras teóricas de ambas sejam talvez bastante rarefeitas e, não raro, justapostas. Daí porque teorias políticas sérias e consistentes fundam-se, precipuamente, em preceitos de conteúdo moral, como vimos, por exemplo, no item anterior quando se enfocou o utilitarismo. É, portanto, inconcebível apartar, no campo do conhecimento científico, uma da outra, a não ser que nossa concepção de Política seja fundada em preceitos que levem em conta apenas a mera luta visando à conseqüente conquista do poder político sem qualquer consideração por nenhum outro princípio ou fundamento de cunho moral. Isso, todavia, nos

converteria em bestas feras e nos afastaria de qualquer possibilidade de construir instituições democráticas duradouras. A conquista e o exercício do poder político não podem prescindir de adequada fundamentação moral, e este juízo parece encontrar amparo na experiência histórica recente, embora, a toda evidência, não se afirme aqui - como o fizeram os marxistas do passado - que a história caminhe num único e inexorável sentido, de modo a justificar a presente assertiva. Provavelmente, nunca haverá na história humana um período em que se poderá proclamar a conquista e, sobretudo, o exercício do poder político livres de quaisquer ameaças autoritárias ou do próprio advento de um totalitarismo de novo tipo.

Enunciados de conteúdo moral podem, assim, iluminar o debate político sob o ponto de vista normativo, ajudando-nos a perceber o que antes ficara oculto ou pouco explorado no plano teórico. Daí porque a significativa contribuição do filósofo moral norte-americano Harry Frankfurt para a discussão sobre a igualdade como ideal não pode ser desprezada, sobretudo porque ela já integra os debates da teoria política, como se demonstrará a seguir.

Pode-se ponderar que a ideia de que todos os homens devam ter a mesma quantidade de rendimentos e de riquezas talvez esteja razoavelmente incorporada ao senso comum universal como sinônimo de igualdade justa e, portanto, desejável. No entanto, ressalta Harry Frankfurt (1987:21), “quase ninguém negará que há situações em que faz sentido tolerar desvios à norma.” Para os liberais igualitários, como vimos, a preservação dos talentos seria um dos motivos relevantes para tolerar tal desvio à norma igualitária. No ensaio *A Igualdade como Ideal Moral (Equality as Moral Ideal)* ², Harry Frankfurt (1987:21-22) critica o que chamou de igualitarismo econômico ³ como destituído de “uma importância moral específica” e, como alternativa a essa doutrina, propôs o que designou como teoria da suficiência. Para Frankfurt, o fato de que algumas pessoas tenham mais dinheiro do que nós é totalmente irrelevante para a determinação do que somos e do que pretendemos fazer na vida.

² A tradução, feita com a ajuda de um texto retirado da internet, obedeceu, todavia, à seqüência cronológica das páginas do texto original de Harry Frankfurt.

³ Harry Frankfurt refere-se especificamente ao termo “igualitarismo econômico” como padrão, segundo ele, “com o fim de facilitar a minha análise do padrão de suficiência.” Mas acrescenta que seu entendimento sobre os dois padrões – igualitarismo econômico e teoria da suficiência – “aplica-se também a outros benefícios”, ou seja, aplica-se à igualdade como bem-estar, a oportunidade, o respeito, a satisfação das necessidades. (1987:21).

Na verdade, o igualitarismo econômico teria o condão de distrair as pessoas da necessidade inelutável de formular suas próprias ambições econômicas e “compreender o que é mais fundamental e significativo para elas.” (1987:22) Daí porque, segundo ele (1987:22-23), “a magnitude dos bens econômicos dos demais não têm muito a ver com o tipo de pessoa que és.”

Se a distribuição igualitária de bens econômicos não tem valor moral intrínseco, podendo, ainda, obliterar a “obtenção de outros bens ou de a ele conduzir”, a solução proposta por Harry Frankfurt repousa na teoria da suficiência. De acordo com ele,

Quanto à distribuição dos bens econômicos, o que é importante do ponto de vista da moralidade não é que todos devem ter o mesmo, mas cada um tenha o *suficiente*. Se todos tivessem o suficiente, seria moralmente irrelevante que alguns tivessem mais do que outros. Referir-me-ei a esta alternativa ao igualitarismo – quer dizer, que o que é moralmente relevante no que diz respeito ao dinheiro é que todos tenham o suficiente – como a teoria da suficiência.” (1987:21-22).

Embora afirme que a igualdade econômica não seja, como tal, um ideal moral relevante, Harry Frankfurt considera, com evidente acerto, que a aplicabilidade da teoria da suficiência poderá exigir a adoção de uma política pública social que resulte na procura da realização do ideal igualitário, provavelmente sob a forma negativa, o que aproximaria sua teoria dos postulados do utilitarismo negativo de Karl Popper.

Harry Frankfurt (1987:41) argumenta que “o igualitarismo econômico é uma posição aridamente formalista.” Isso porque, segundo acredita (1987:41), a quantidade de dinheiro a ser distribuída é calculada “sem considerar as características ou as circunstâncias pessoais de alguém.”

Harry Frankfurt desenvolve pertinentes argumentos críticos acerca de algumas teses distributivistas dos liberais igualitários, notadamente as que são defendidas por Ronaldo Dworkin e John Rawls. Sobre o chamado princípio da diferença de Rawls, Harry Frankfurt (1987:35) defende, por exemplo, que esse princípio “não está a favor daqueles cujas necessidades são mais urgentes; está a favor daqueles cuja situação é pior.” E explica (1987:35) que “a noção de *urgência* tem que ver com o que é *relevante*” e apenas o fato de que alguém esteja numa situação econômica inferior não significa que tenha, de fato, necessidades mais urgentes em relação às demais pessoas. (Grifos do autor). Para Frankfurt, “é claro que esta relação entre posição econômica baixa e necessidades urgentes é totalmente contingente. Pode estabelecer-se apenas com base em dados empíricos.” (1987:35) Aqui, o filósofo norte-americano desenvolve seu

argumento ao declarar que as pessoas devem ser ajudadas não porque estão em uma situação econômica inferior, mas porque “suas vidas são, em certa medida, vidas más.” Na avaliação de Harry Frankfurt, a mera diferença de dinheiro adquirido ou acumulado entre as pessoas não justificaria a adoção de uma política pública redistributiva:

O fato de algumas pessoas terem mais dinheiro suficiente sugerir uma forma em que se poderia fazer com que aqueles que tivessem menos que o suficiente obtivessem mais, mas não é em si mesma uma boa razão para a redistribuição. (1987:35).

Frankfurt cita ainda o dilema hipotético do casal que possui dois filhos, sendo um deles portador de uma enfermidade dolorosa, e que tem, além disso, de decidir em qual cidade irá morar para beneficiar ou o filho saudável ou o filho enfermo. De acordo com Thomas Nagel (*apud* Frankfurt, 1987:36-37), o casal deveria decidir em favor do filho enfermo em razão de estar em uma situação pior. Tal posição, contudo, é contestada por Frankfurt (1987:37) por entender que a decisão não se deve ao fato de que o filho enfermo está numa situação pior, mas porque “a exigência do filho com deficiência é relevante porque sua situação é *má* – significativamente indesejável – e não apenas porque é *pior* que a do seu irmão.” (Grifos do autor).

Nem mesmo a chamada posição original rawlsiana escapou ao juízo crítico de Frankfurt, pois a ideia de que todos, em tal situação hipotética, prefeririam ter o máximo de bens primários, inclusive liberdades, não teria levado em conta o custo que isto significaria para cada um dos contratantes. É que, para Frankfurt (1987:43), o aumento de qualquer bem primário coloca sobre os ombros do destinatário “responsabilidades e riscos em virtude dos quais a pessoa experimenta uma angústia considerável.” De resto, o máximo incremento dos bens primários na posição original obrigaria a cada contratante empreender “mais tempo e esforço para se ocupar dele e para tomar decisões quanto ao seu uso”, tarefas que se tornariam “intrinsecamente pouco atraentes” para muitos envolvidos no pacto rawlsiano, segundo Frankfurt. (1987:43).

Por fim, mesmo recusando apresentar detalhes sobre a aplicabilidade da teoria que propôs, Frankfurt (1987:37) esclarece, no entanto, que “o uso da noção de suficiente tem que ver *com alcançar um padrão* mais do que *chegar a um limite*.” (Grifos do autor) Demais disso, Frankfurt (1987:38) considera que há uma distinção entre ter dinheiro suficiente e ter dinheiro apenas para viver ou ter o suficiente para tornar a vida “marginalmente tolerável”, acrescentando que “as pessoas em geral não estão conformadas com o fato de viverem no limite.”

Embora Harry Frankfurt tenha afirmado que a teoria da suficiência não tem como única consideração moral relevante determinar que tipo de distribuição de dinheiro seja suficiente para evitar a miséria econômica das pessoas, já que tece outras considerações de cunho moral sobre o que seja suficiente para as pessoas em face de suas circunstâncias particulares, cumpre reconhecer que sua proposição teórica apresenta dois méritos indiscutíveis, embora polêmicos, a saber: a) o igualitarismo econômico não tem relevância moral específica e é, além disso, formalista; e b) uma distribuição de dinheiro deve levar em conta, fundamentalmente, os que se encontram em má situação, ou seja, que levam vidas significativamente más ou dolorosas e não os que estão em pior situação econômica em face de outros. Neste último aspecto, parece-nos haver uma forte aproximação entre a teoria da suficiência e o utilitarismo negativo popperiano, já que ambos têm como um dos seus fundamentos lutar contra o sofrimento humano evitável.

Sobre o aludido ensaio de Harry Frankfurt, Amartya Sen (2008:46) irá chamá-lo de “bem argumentado artigo”, mas, de qualquer modo, argumenta que o filósofo norte-americano colocou a igualdade “no banco dos réus”. Essa frase de efeito de Sen objetiva, certamente, diminuir a relevância da contribuição teórica de Frankfurt sem adentrar no cerne dos argumentos contidos na teoria da suficiência. No entanto, essa crítica rasa de Sen pode ser compreendida quando temos em mente que se trata de um liberal igualitário e a teoria da suficiência defende que sejam socorridos os que levam uma vida má ou dolorosa e não aqueles que estão em uma situação econômica inferior em razão dos demais, tal como sustenta a maioria dos liberais igualitários.

O certo é que a clara opção teórica de Harry Frankfurt pelos que vivem em estado doloroso ou levam uma vida má coloca-o numa categoria de pensadores igualitários que a cientista política brasileira Célia Lessa (1999:8) classifica como “prioritaristas”. Para Célia Lessa, além de Harry Frankfurt, integrariam essa categoria Derek Parfit e Joseph Raz e as posições teóricas por eles esposadas se concentrariam não na equalização das desigualdades sociais numa dada sociedade, mas no compromisso em promover políticas públicas com o desiderato de evitar ou aliviar o sofrimento humano, pois,

Segundo estes autores, nossa sensibilidade moral estaria muito mais afinada com a situação dos excluídos, ou dos menos favorecidos em nossas sociedades, para quem nós pedimos ‘prioridade’ (Parfit) por conta de suas ‘necessidades urgentes’ não satisfeitas (Raz), e para aliviar seu ‘sofrimento’, do que com a igualdade. Isto nos tornaria ‘prioritaristas’, pois desejamos que prioridade seja concedida à situação dos desfavorecidos, ao invés de

‘igualitaristas’ que buscam equalizar a situação de todos na sociedade.” (1999:8).

Como se infere facilmente, a pensadora brasileira considera-se inequivocamente uma “prioritarista” ao unir sua voz à dos intelectuais citados (“desejamos que prioridade seja concedida à situação dos desfavorecidos, ao invés de ‘igualitaristas’ que buscam equalizar a situação de todos na sociedade”, escreveu ela, como vimos).

Célia Lessa (1999:8) argumenta que o prioritarismo surge como uma reação às complexidades dos ideais morais e, sem negar que a igualdade possua valor intrínseco, considera-a como um ideal que se relaciona ou se harmoniza “com outros no interior de uma teoria moral mais geral, na melhor das hipóteses.” Foi, aliás, nesse mesmo sentido que Harry Frankfurt (1987:23) já havia tomado posição ao aduzir que “a quantificação da desigualdade é importante apenas na medida em que se relaciona, de forma contingente, com outros interesses.”

Como corolário do raciocínio desenvolvido acerca dos fundamentos básicos do prioritarismo, Célia Lessa (1999:8) esclarece, assim, que “um prioritarista seria, neste caso, um igualitarista second-best ou um igualitarista-complexo.”

O conceito de igualdade complexa revela-se muito pertinente porque permite a superação do aparente conflito entre os ideais da igualdade e da liberdade, entrelaçando-os e associando-os aos outros ideais normativos. Sem dúvida, deve-se tomar como juízo bastante razoável considerar que a luta contra o sofrimento humano evitável e a distribuição igual do sofrimento humano inevitável – teses centrais do utilitarismo negativo popperiano - pressupõem, por exemplo, que, além da igualdade e liberdade, os homens devam agir motivados pelo ideal da fraternidade ou, ainda, pelo senso comum de justiça. Do mesmo modo, quando a teoria da suficiência reclama dos seus seguidores uma preocupação acentuada com aqueles que levam uma vida significativamente má ou desafortunada ou, ainda, padecem de enfermidades dolorosas, também, neste caso, pode-se dizer que faz um apelo direto ao sentimento de fraternidade das pessoas e não apenas a certo tipo de igualdade – no caso, a prioritarista – que se deve abraçar com o objetivo de evitar ou minorar o sofrimento humano.

Portanto, para Célia Lessa (1999:6), o conceito de igualdade complexa abrange “dois sentidos de desigualdades justas”, a saber: a) o ideal da igualdade é acompanhado por outros ideais com os quais se conecta, podendo o igualitarista ser levado “a transigir parcialmente da igualdade em consideração a estes valores”; e b) o

ideal igualitário seria fortemente contido pela necessidade inarredável de preservar a “natural diversidade humana.”

Célia Lessa (1999:6) chega a dizer que a diversidade humana “forneceria razões para a justificação de amplas desigualdades prevalentes no mundo social.” Aqui, evidentemente, repousa a ideia, já discutida, de que a igualdade não necessita de justificações, o que já não acontece com as desigualdades que sempre a reclamam; assim, qualquer que seja o padrão democrático de discussão política ou acadêmica, as desigualdades sociais e econômicas devem ser sempre justificadas para que possam merecer, minimamente, o rótulo de justas. Lembremo-nos que faz parte do ideário dos liberais igualitários a admissão do preceito segundo o qual desigualdades decorrentes de escolhas pessoais – e não da chamada loteria social – são essencialmente justas porque atendem, dentre outras razões, à autonomia das pessoas e às naturais diferenças humanas de talento e ambição. Assim, uma suposta divisão linear de bens ou recursos entre as pessoas resultaria, com o passar do tempo, em novas desigualdades em função da diversidade humana e das escolhas pessoais.

De qualquer modo, o entendimento predominante considera que a diversidade humana não pode ser simplesmente ignorada nas discussões atuais sobre que tipo de igualdade deve ser perseguido. A este propósito, por exemplo, Amartya Sen (2008: 24) considera que “a diversidade humana não é nenhuma dificuldade secundária (a ser ignorada, ou a ser introduzida ‘mais tarde’); ela é um aspecto fundamental do nosso interesse na igualdade.”

De outro lado, deve ser reconhecido que o prioritarismo assume indisfarçáveis contornos pragmáticos visando alcançar o que lhe parece mais essencial – erradicar todas as formas de vida significativamente más ou dolorosas, o que somente pode ser obtido pelo fim das privações materiais absolutas. Trata-se de um desiderato em si mesmo grandioso e de difícil realização, considerando que, a despeito de todo o avanço tecnológico, nosso planeta não somente enfrenta uma notória escassez de recursos naturais e materiais, mas corre o risco concreto de que toda a vida desapareça para sempre. Note-se que, após a queda do Muro de Berlin, Karl Popper (1999:185) propôs no ensaio *O Colapso do Comunismo: Compreender o Passado e Influenciar o Futuro* um programa humanitário comum de cinco pontos, dentre os quais constava como uma de suas metas a “Luta contra a Pobreza.” No aludido ensaio, Popper (1999:185) critica os economistas que, já anos 1960, haviam abandonado a luta contra a

pobreza por considerá-la “fora de moda.” Por considerar o problema da pobreza solúvel, Popper propôs então a utilização de

trabalhos públicos necessários, especialmente trabalhos públicos privatizados, tais como construção de estradas, de escolas, formação de professores, etc., e intensificá-los em períodos de desemprego crescente com o objetivo de desenvolver uma política anticíclica. (1999:185).

Na verdade, o que se quer demonstrar pela posição programática de Popper acima citada é que, em primeiro lugar, a erradicação das privações materiais absolutas ainda não se tornou um compromisso universal, decorrendo daí uma de suas prováveis causas para a não concretização desse ideal humanitário.

Felizmente, porém, a maior parte das teorias igualitárias do tempo presente entende que tal desafio diz respeito não somente à economia, mas, sobretudo, à política, cujas decisões devem ser tomadas levando em conta critérios e preceitos de cunho moral. Nesse passo, não será exagero considerar que em sociedades com alto grau de desenvolvimento econômico e humano – como, por exemplo, os países escandinavos ou o Canadá, normalmente apontados como os modelos bem-sucedidos de *Welfare State* – talvez fosse mais coerente adotar uma política pública redistributivista do tipo rawlsiana, uma vez que o objetivo se concentraria basicamente na equalização das desigualdades. De outro passo, para sociedades detentoras de elevados contingentes de miseráveis, não há, ao que parece, outro caminho senão seguir formulações teóricas prioritaristas ou algo assemelhado ao utilitarismo negativo popperiano.

De qualquer sorte, nossa percepção indica que as teses prioritaristas possuem um apelo mais direto e relevante do que as proposições redistributivistas dos liberais igualitários; a razão reside no fato de que qualquer discussão sobre a equalização de renda e riqueza nos moldes rawlsianos resulta nitidamente feneçada diante da urgência de eliminar, em primeiro lugar, as privações materiais absolutas.

3.4. AS DIMENSÕES DA IGUALDADE EM HANNAH ARENDT

Tentar extrair uma (ou mais de uma) dimensão do ideal igualitário de uma pensadora política que defendeu tão enfaticamente o ideal normativo da liberdade política, como Hannah Arendt, é, decerto, uma tarefa árida senão mesmo tormentosa. Contudo, ousamos empreender esse esforço na convicção de que, em primeiro lugar,

Hannah Arendt, diferentemente do que se pode supor, não era anti-igualitária, não esteve comprometida, ao longo de sua vida, com a ideia de retirar do ideal igualitário qualquer substância essencial. Em segundo lugar, a defesa que Hannah Arendt encetara para demonstrar a relevância primordial da liberdade política como indispensável à revitalização da esfera pública associava-se visceralmente com a realização de certo tipo de igualdade social, como se intentará agora demonstrar.

Antes, todavia, cumpre chamar a atenção para um aspecto altamente controvertido do pensamento político de Hannah Arendt. Trata-se de sua crença na capacidade ilimitada da tecnologia avançada para pôr cobro à chamada questão social, vale dizer, sua crença no potencial tecnológico para resolver, em definitivo, o problema da fome planetária. Tão funda era sua convicção quanto a este aspecto que não hesita em prognosticar que se tratava de um problema a ser equacionado por técnicos e não pelo mundo político ou, para ser mais exato, no âmbito da esfera pública pela relação dialógica entre os atores que ali atuam.

Não deixa, ainda hoje, de causar certo espanto que, depois de haver criticado no pensamento de Karl Marx a obsessão doutrinária pela criação de uma sociedade de produtores (o que, na perspectiva arendtiana, representaria o fim da política, como foi anteriormente demonstrado), Hannah Arendt tenha sido, por assim dizer, seduzida por tal crença tecnicista. Neste sentido, provavelmente sem se dar conta disso, Hannah Arendt incorre no mesmo equívoco de Karl Marx ao acreditar nas potencialidades ilimitadas da tecnologia avançada para retirar das atividades mundanas a preocupação *política* sobre como resolver o gravíssimo problema das privações materiais absolutas. Muitos estudiosos do pensamento arendtiano tiveram a mesma percepção sobre a influência da herança marxista sobre a construção teórica de Hannah Arendt neste aspecto crucial; Seyla Benhabib pergunta (1996:140), por exemplo, se Hannah Arendt não cometeu os mesmos erros de Engels “by presupposing a society of abundance in which political struggles over scarce resources will one day cease to exist and become administrative problem alone?”

Este acentuado componente marxista do pensamento arendtiano contrasta frontalmente com a convicção, já vetusta, dos pensadores liberais de que, como vivemos num mundo marcado pela escassez de recursos, a distribuição dos bens, quaisquer que sejam (bem-estar, oportunidades, capacidades, etc.), deve ser alvo de discussões políticas e decisões de conteúdo moral, como cremos já haver demonstrado.

É forçoso reconhecer que o liberalismo político funda-se, quase sempre, na interpretação analítica das realidades sociais e propõe, freqüentemente, soluções pragmáticas para os problemas que enfrenta. Daí decorre a sentença liberal realista (e, para alguns, talvez cínica), mas verdadeira, segundo a qual “sempre encontramos a solução certa, depois de testarmos todas as outras”. O perigoso exercício de realizar profecias políticas e econômicas não cabe, pois, no tradicional figurino liberal.

Desses elementos reunidos decorrem, decerto, algumas razões para a força e a permanência do liberalismo político. No entanto, a ideia hoje prevalecente da necessidade de se estabelecer um contrato social que regule a cooperação social pode não resistir a uma nova invasão da esfera pública pelos miseráveis, e, como se verá ao final do presente capítulo, o liberalismo político seja talvez obrigado, em tal circunstância extrema, a lançar mão daquilo que repudia – o exercício da mais pura, direta e, portanto, brutal violência estatal como único meio ou instrumento para deter a turba furiosa porque faminta.

A proposição arendtiana de separar completamente o domínio social do mundo político apresenta-se como pouco defensável. Para Hannah Arendt (1988:90), foi somente o advento da tecnologia – “e não o aparecimento das modernas ideias políticas” - que permitiu o fim da escravidão, acrescentando que “nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e perigoso.”

A toda evidência, como foi ressaltada ao longo do presente trabalho, a distribuição dos limitados recursos existentes, a despeito de todo o avanço tecnológico secular constatado, depende, sobretudo, de deliberações e decisões de conteúdo político e moral. Como bem destaca Seyla Benhabib (1996:158), “there is no neutral and nonpolitical organization of the economic; all economy is political economy.” Assim, a ideia de que uma dada administração ou tecnocracia estatal, supondo que se encontre completamente apartada do domínio político, tome tais decisões sem empreender qualquer deliberação ou, quando menos, consulta coletiva afigura-se como um cenário inconcebível de tolerar pelos graves riscos que daí adviriam para o exercício da política em sentido amplo.

Por outro lado, não há a mais mezinha possibilidade de que a política isoladamente e, portanto, sem o auxílio indispensável da mais avançada tecnologia – e, aqui, parece ter repousado o cerne da preocupação de Hannah Arendt neste aspecto nevrálgico – possa pretender debelar a miséria social.

Evidentemente, não se está a fazer um julgamento excessivamente rigoroso do pensamento arendtiano no aspecto acima assinalado porque, claro está, hoje sabemos bem mais do que ontem, sobretudo no que pertine à falácia da tese marxista de tentar experimentar uma “sociedade de abundância” no plano terreno. Falecida em 1975, Hannah Arendt não pode assistir aos espetaculares eventos históricos (embora alguns dos quais ela tenha como que antevisto, como a decadência do comunismo soviético) que, mais tarde, ocorreram – como a queda do Muro de Berlin, a reunificação da Europa e o advento da globalização – e, portanto, não lhe foi dada a oportunidade de reformular sua crença na capacidade ilimitada da tecnologia em erradicar as privações materiais absolutas.

Em suma, podemos dizer que, sem desprezar o parecer dos tecnocratas, as decisões atinentes sobre onde, como e quando serão distribuídos os escassos recursos existentes – sejam eles quais forem (bem-estar, oportunidades, capacidades, etc.) - devem caber essencialmente ao domínio político, mais notadamente ao âmbito da esfera pública. Mais ainda: se por critérios meramente políticos, não se puder chegar a conclusões satisfatórias sobre como empregar ou distribuir os recursos naturais e materiais escassos, restaria, ainda assim, o recurso aos preceitos de cunho moral das teorias políticas, embora, como já foi explicitado, política e moral se encontrem de tal modo imbricadas no campo do conhecimento científico que não há como formular juízos de valor ou tomar decisões relevantes separando uma da outra.

Uma dimensão inicial do ideal igualitário arendtiano pode ser extraído a partir da análise das teses constantes do livro *Da Revolução*, que, na lição de Dana Villa (2000:12), é “her most extensive consideration of *modern* political action and the nature of constitutional politics.” (Grifo do autor).

Já vimos no capítulo anterior como Hannah Arendt colocou a liberdade no pináculo do seu pensamento político, acima até mesmo da justiça como ideal normativo. Para ela, a liberdade não consistia na criação de salvaguardas legais para a proteção dos direitos individuais contra intervenções arbitrárias e indevidas de terceiros, sendo esta dimensão negativa da liberdade a pedra angular do pensamento liberal clássico. A liberdade que lhe importava era, antes, a liberdade política exercida no convívio entre homens iguais e pela ação em concerto dos homens livres. Hannah Arendt resgata, assim, do antigo modelo ateniense a ideia de liberdade política que fenecera em nosso tempo. Escreverá, então, sobre o antigo modelo político ateniense:

A vida de um homem livre necessitava da presença de outros. Em conseqüência, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, o mercado público, ou a *polis*, o espaço político propriamente dito. (1988:25).

Todavia, antes de participar do espaço político propriamente dito, os homens precisam estar a salvo do estado de necessidade (the realm of necessity), vale dizer, devem estar livres das tarefas inelutáveis e urgentes de satisfazer às necessidades vitais dos próprios corpos.

No livro *Da Revolução*, Hannah Arendt traça uma clara distinção entre libertação e liberdade, distinção política conceitual de alta relevância porque ilumina um objeto de estudo teórico quase sempre encoberto pela confusão e obscuridade. A libertação precederia a liberdade política, constituindo-se, na verdade, em condição para o seu exercício efetivo; a este propósito, Hannah Arendt (2000:12) esclarece que “libertação pode ser condição de liberdade, mas que não leva necessariamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade.” É por esta razão que a libertação implica na remoção dos obstáculos que impedem aos homens o acesso à esfera política e, portanto, ao agir em concerto entre iguais. Ao analisar este elemento fundamental do pensamento arendtiano, Seyla Benhabib (1996:159) identifica, com evidente acerto, na libertação um componente de emancipação social, pois “liberation, at its most basic level, is human emancipation from conditions of necessity, which have their origin in the realm of necessity: the needs of the body and the urgency to satisfy them.”

Ora, se, como foi aduzido, a libertação precede à liberdade política e deve promover o banimento do estado de necessidade, pode-se inferir que, para Hannah Arendt, a primeira tarefa que se apresentava como fundamental era indubitavelmente a realização de uma igualdade social que livrasse os homens das privações materiais absolutas. Sem que se resolva adequadamente o que ela chamou de “a questão social”, a esfera pública estará sempre sob a ameaça de ser invadida e conseqüentemente arrasada pela fúria dos miseráveis, tal como sucedeu na Revolução Francesa.

Do ponto de vista normativo, essa construção teórica arendtiana, de acordo com a qual uma igualdade social mínima deve ser assegurada a todos como salvaguarda indispensável para o exercício pleno da liberdade política, guarda inequívocos pontos de aproximação e contato com as teses dos prioritaristas aqui analisadas. Nesse sentido, ousamos dizer que Hannah Arendt pode ser reputada como uma igualitarista complexa.

E o fato de que Hannah Arendt tenha presumido que a tecnologia daria conta sozinha do problema da fome não elide absolutamente a convicção aqui esposada, sobretudo porque, como bem argumenta Seyla Benhabib (1996:159), esse componente do pensamento arendtiano é, na verdade, pouco profundo e não afetou suas teses concernentes às Revoluções Americana e Francesa.

Não obstante a convicção acima externada, importa realçar que, da riquíssima e vasta produção acadêmica de Hannah Arendt, pode ser, ainda, subsumido outra dimensão do ideal igualitário de alta relevância para os estudos de teoria política. Trata-se de sua concepção “do direito a ter direitos” e foi elaborada a partir da análise da situação dos apátridas, refugiados e minorias sem direito à nacionalidade ou que, em dado momento histórico, perderam-na.

Tal análise consta do livro *As Origens do Totalitarismo* e possui um conteúdo indiscutivelmente ético-jurídico. O advento dos totalitarismos no século XX, notadamente o nacional-socialismo com seu furioso ideário semita, evidenciou que os direitos humanos, com sua pretensão à universalidade, somente encontravam uma possibilidade de aplicabilidade quando os portadores de tais direitos tinham reconhecida sua nacionalidade. Sem possuírem, então, um Estado que lhes reconhecesse a nacionalidade ou o pertencimento a uma comunidade política, os judeus foram apontados pelos nazistas como “o refugio da terra”, segundo Hannah Arendt (2006:302).

Como a experiência histórica demonstrou, nem a Liga das Nações nem tampouco a Organização das Nações Unidas, que a sucedeu, lograram assegurar a universalização dos direitos humanos, fazendo valer, de qualquer modo, as promessas de inviolabilidade e inalienabilidade que tais direitos secularmente encerravam. Hannah Arendt (2006:313) declara que o problema dos apátridas foi solenemente ignorado pelos estadistas, o que se pode atestar pela “falta de quaisquer estatísticas dignas de confiança sobre o assunto.” Como desdobramento da decisão de ignorar deliberadamente a existência dos povos sem Estado, Hannah Arendt (2006:313) recorda que “até a terminologia aplicada ao apátrida deteriorou-se” e deu origem ao surgimento da expressão *displaced persons* (pessoas deslocadas), termo cunhado durante a Segunda Guerra Mundial, e que consistia, em síntese, na tentativa de deportar o apátrida para o seu país de origem. Numa referência implícita ao movimento que entrou para a História como Macartismo (*McCarthyism*), que ocorreu, sobretudo, na primeira metade dos anos 1950, mesma época em que veio a lume *As Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt

(2006:313) mostra-se surpresa que até mesmo os Estados Unidos tenham considerado a hipótese de “privar da cidadania os americanos natos que fossem comunistas.”

O apátrida converteu-se, então, em “um fora-da-lei por definição” (2006:317) e os processos de naturalização, que poderiam colocar fim ao problema, fracassaram, segundo Hannah Arendt (2006:313), “quando foi preciso atender a pedidos de naturalização em massa.” Cumpre recordar, a esse propósito, que, para Hannah Arendt (2006:310), o advento do apátrida se constituía no “mais recente fenômeno de massas da história contemporânea.”

Diante do quadro desolador dos apátridas, cujos direitos humanos são negados em face da recusa de lhes reconhecer uma nacionalidade, Hannah Arendt (2006:320) chega ao extremo de sugerir que, considerando tal circunstância dramática, se não seria preferível cometer um crime – como, por exemplo, a prática de um pequeno furto – com a finalidade explícita de obter “certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma.” Esse juízo árido de Hannah Arendt não deve absolutamente nos chocar e, longe de parecer absurdo ou deslocado, guarda uma profunda e larga coerência, sobretudo se tivermos diante dos olhos o fato de que ela presenciou a ascensão dos totalitarismos, que depois veio a estudar, e – mais relevante ainda! – foi ela própria uma refugiada judia alemã, vagando dramaticamente pela Europa Ocidental em busca de um asilo que lhe assegurasse a sobrevivência física e não somente o mero desejo de seguir com sua carreira acadêmica. Afortunadamente, conseguiu escapar da França, que viria a ser ocupada pelo exército nazista em maio de 1941, e seguiu para os Estados Unidos, obtendo a cidadania norte-americana em 1951. Por conta dessa trajetória, Gisela Kaplan (1989:71) considera que Hannah Arendt teve, na verdade, duas vidas, sendo uma das quais como cidadã do novo mundo: “Hannah Arendt had two lifes: the German-Jewish one and that of her new world citizenship in the United States.”

Portanto, de acordo com a perspectiva arendtiana, os direitos humanos – decorrentes inicialmente da Declaração dos Direitos do Homem do século XVIII – somente conseguem ultrapassar as fronteiras da abstração para tornarem-se efetivos quando os seus destinatários estão sob a proteção legal de algum Estado com o conseqüente reconhecimento da respectiva nacionalidade. Desse modo, os direitos nacionais assegurariam a efetividade dos direitos humanos e não o contrário; Hannah Arendt (2006:333) argumenta que o nascimento do moderno Estado de Israel demonstraria a validade de tal assertiva.

Confrontados com o dilema de decidir o que fazer com os apátridas no interior do seu território, os Estados-nações somente podem-lhes negar a nacionalidade e a conseqüente proteção legal que daí decorre ao preço de vulnerar o princípio da igualdade jurídica, que fundamenta, de resto, a própria existência estatal. Não foi por outra razão que Hannah Arendt (2006:324) considerou que, ao negar a igualdade legal aos apátridas, “a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados”, contradizendo, assim, a natureza intrínseca do Estado-nação. Mais grave ainda é a perspectiva sombria, ressaltada por Hannah Arendt (2006:321; 324), de que a recusa da proteção legal aos apátridas, bem como a conseqüente quebra da igualdade jurídica, resultem na conversão “do Estado da lei em Estado policial.”

A constatação de que os direitos humanos somente se realizam quando os seus destinatários, especialmente apátridas, refugiados e minorias sem Estado, se encontram sob a proteção legal dos chamados direitos nacionais conduziu Hannah Arendt a refletir sobre a duvidosa aplicabilidade universal dos direitos humanos. Tais reflexões levaram-na (2006: 333- 334) à convicção de que Edmund Burke, crítico feroz dos Direitos do Homem surgidos no curso da Revolução Francesa, estava, afinal, certo quando contrapôs aos direitos revolucionários, de conteúdo abstrato, os chamados “direitos de um inglês”. Sem embargo, Edmund Burke argumenta (1997:89) que “o Governo não foi criado em virtude dos direitos naturais, que podem existir e em verdade existem independentemente dele.” No entanto, o aspecto mais importante a ser ressaltado é que Burke (1997:89) aponta o governo nacional como o instrumento capaz de satisfazer as necessidades humanas para os quais foi criado, pois “o Governo é uma invenção da sabedoria humana para atender às *necessidades* humanas. Os homens têm direito a que essas necessidades lhes sejam satisfeitas por meio daquela sabedoria.” (Grifo do autor)

Assim, o fato de que qualquer homem, notadamente o apátrida, o refugiado ou o membro de uma minoria sem Estado, precise de uma organização política nacional para estar protegido legalmente leva Hannah Arendt (2006:333) a considerar que “a validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida, à luz de nossas muitas experiências.” Por fim, Hannah Arendt (2006:335) acrescenta que a igualdade encontra-se “orientada pelo princípio da justiça” e não é dada espontaneamente, porém construída através da luta em determinados espaços públicos compartilhados das organizações políticas nacionais.

Sem dúvida, embora o entendimento predominante seja o de que a dignidade da pessoa humana confira um caráter igualitário e universal a todos os homens, as organizações internacionais revelam-se, ainda hoje, incapazes de fazer cumprir tal preceito, persistindo em muitos lugares do globo a existência de apátridas, refugiados e minorias sem Estado. A proposição arendtina (“o direito a ter direitos”) permanece, pois, atual e, neste caso específico, empresta inegavelmente ao ideal da igualdade um componente de primeira ordem, capaz de impedir desvios autoritários à norma pela recusa, a maior parte das vezes silenciosa, de reconhecer a dignidade da pessoa humana que a todos é devida. Neste aspecto, Hannah Arendt pode ser apontada como uma igualitarista de primeira grandeza, pois sua contribuição teórica impede, caso seja adotada como regra constitucional, que se constituam sociedades com cidadãos de categorias diferentes, ou seja, com e sem proteção legal.

A trajetória existencial e acadêmica de Hannah Arendt coincidiu com os trágicos eventos históricos do século XX, notadamente as duas Grandes Guerras Mundiais cujo cenário inicial dos conflitos foi a velha Europa carregada de História, mas atingida por um fenômeno até então desconhecido – o advento do totalitarismo. Assim como milhares de pessoas, ela mesma teve que procurar refúgio fora da França a fim de evitar sua captura pelos nazistas. Ao final da Segunda Guerra Mundial, a revelação de que milhões de judeus, ciganos e outras minorias foram alvos de genocídios minuciosamente preparados e executados exerceram, certamente, sobre ela um impacto considerável. Foi provavelmente por este motivo que suas reflexões sobre o lamentável destino dos apátridas coincidiram com a análise do fenômeno político do totalitarismo no livro *Origens do Totalitarismo*. Percebendo que certas minorias sem direito à nacionalidade podem-se tornar como que um estorvo político e econômico para os Estados-Nações, Hannah Arendt concebeu um princípio igualitário de conteúdo ético-legal pelo qual absolutamente ninguém pode deixar de reivindicar direitos inerentes à sua própria condição de pessoa humana, independentemente de possuir, ou não, uma nacionalidade. De tal princípio, ainda hoje útil, senão mesmo indispensável, considerando a permanência de alguns graves conflitos internacionais envolvendo apátridas e refugiados (como o são o conflito Israel-Palestina e o caso dos curdos), emana claramente a necessidade de empreender a defesa da dignidade da pessoa humana, com todas as implicações que daí decorre para as pessoas de um modo geral, mas, sobretudo, para os governos constituídos.

Portanto, do pensamento político de Hannah Arendt, podemos, em síntese, extrair duas significativas dimensões para a igualdade como ideal normativo, a saber: a) a dimensão social, cuja tarefa mais urgente consiste em evitar a miséria material humana, de modo a permitir que os homens, livres do estado de necessidade, possam participar da esfera pública e exercer, assim, a liberdade política em sua plenitude, posição que faz de Hannah Arendt uma igualitarista complexa ou prioritarista neste aspecto; e b) a dimensão ético-jurídica, cujo escopo repousa no reconhecimento de que a ninguém pode ser recusada, em qualquer circunstância, a devida proteção legal como meio de fazer respeitar a dignidade da pessoa humana e sob pena de violar o princípio da igualdade, daí derivando a fórmula segundo a qual todos devem ter “o direito a ter direitos”.

3.5. O FUTURO DO CONTRATO SOCIAL À LUZ DA EQUAÇÃO IGUALDADE-LIBERDADE

Há, por certo, diversos modos de conceber um contrato social que tenha aplicação ao tempo presente, bem assim a equação igualdade-liberdade contida em seu interior. John Rawls teve, inegavelmente, o mérito de revitalizar a ideia do contrato social e muitos outros o seguiram, ora anuindo com suas teses (como acontece, por exemplo, com Álvaro de Vita), ora discordando, embora com ressalvas, como no caso de Amartya Sen (2008:38), que admitiu que “minha própria abordagem seja profundamente influenciada pela análise de Rawls.”

Claro está que a ideia de contrato social comporta vários elementos em seu interior, tais como o dispositivo contratual originário, o tipo de bem a ser distribuído (tratamento de igual consideração, recursos, oportunidades, bem-estar, capacidades, liberdades, assim por diante), certa hierarquização dos valores políticos, etc. A equação igualdade-liberdade é, portanto, um dos componentes que integra o conjunto de elementos de cada teoria política contratualista e a importância da fórmula deve ser mitigada quando temos em mente a existência de outros ideais políticos com os quais necessitam harmonizar-se, sobretudo o da justiça. Dito de outra forma, a realização da equação igualdade-liberdade deve ser perseguida preferencialmente no âmbito de uma teoria do contrato social do tempo presente e não fora dela. E isto se deve não ao fato de

que o contratualismo esteja em voga, mas porque a experiência histórica tem apontado, até aqui, para o seu êxito e (aparente) perenidade (consideremos, neste aspecto, os relevantes ensinamentos de Hannah Arendt sobre os diversos pactos que estudou, notadamente os exemplos de Roma antiga, a que, todavia, demos pouca atenção no presente trabalho, e o dos Pais Fundadores dos Estados Unidos sobre o qual nos debruçamos com mais cuidado; tais estudos demonstram sua clara preocupação, por exemplo, com a repercussão do ato fundador para as gerações seguintes, sobretudo se servia, como no caso norte-americano, de princípio e norma).

Cada teoria política há de se submeter ao teste da experiência para que seja confirmada ou refutada e há mesmo a probabilidade de que uma teoria política coerente seja formada por elementos de várias outras teorias, como preconiza Will Kymlicka (2006:4): “Uma teoria de justiça bem-sucedida, portanto, terá de aceitar peças e pedaços da maioria das teorias existentes.”

No presente caso, e diferentemente do que preconiza Dworkin, acreditamos que a liberdade política possui valor transcendente sobre a igualdade, embora se reconheça que os dois ideais devam harmonizar-se para que a equação possa alcançar um equilíbrio desejável. A ideia de perseguir uma igualdade complexa e prioritarista, aliada à defesa arendtiana da constituição de um espaço público institucionalmente assegurado para o exercício da liberdade política, são, pois, as metas aqui vislumbradas para a viabilização da equação igualdade-liberdade. Tal proposição, a toda evidência, não está imune a críticas ou tentativas de refutação por considerar, por exemplo, que não indica qual é o princípio de justiça que a orienta, embora pareça-nos evidente que ele decorra natural e implicitamente do modelo de equação ora apontado.

A ideia de um contrato social contemporâneo, hoje predominante, pode sofrer consideráveis abalos ou ser simplesmente varrida do mapa se, à semelhança do que sucedeu no curso da Revolução Francesa tão bem dissecado por Hannah Arendt no livro *Da Revolução*, ocorrer outra invasão do domínio político pelos milhões miseráveis existentes em várias regiões do globo. Não se trata, tão-somente, de renovar as advertências de Hannah Arendt, pois a aludida preocupação permanece mais atual do que nunca. No ensaio *A igualdade como norma e o (quase) obsoleto marxismo*, o marxista canadense Gerald Allan Cohen (1994:123-134) adverte para o fato de que a perspectiva concreta de ocorrer não a escassez de recursos naturais, porém o seu completo esgotamento em extensas áreas do globo, poderá levar ao resultado acima assinalado. Eis porque, dentre outras razões, Hannah Arendt estava certa quando propôs

o banimento do estado de necessidade como condição indispensável para o exercício do valor político mais alto – o princípio do autogoverno. De certo modo, como foi ressaltado, utilitaristas negativos e prioritaristas continuam a defender hoje o mesmo ideal nos termos antes preconizado pela pensadora alemã no que tange ao ideal da igualdade social. E não será exagero dizer que o futuro do contrato social contemporâneo depende, pois, da viabilidade das condições apontadas para o equilíbrio da equação igualdade-liberdade, ainda que, para muitos, pareça completamente insuficiente deixar de lado a equalização das diferenças sociais aceitáveis.

CONCLUSÃO

A proposição oferecida ao final do Capítulo III para a equação igualdade-liberdade não está, certamente, imune a críticas e eventuais tentativas de refutações. Dificilmente, rawlsianos e libertarianos anuiriam, por exemplo, com o seu conteúdo. Embora se trate de um trabalho científico, nele estão embutidos decisões e escolhas de cunho moral e político. Quando se afirma, por exemplo, que o estado de necessidade deve ser satisfeito como condição necessária (mas não suficiente) para que os homens possam participar da esfera pública, tal assertiva implica na eleição da liberdade política como valor político mais transcendente; significa, ainda, tentar revitalizar a liberdade dos antigos, tal como preconiza Hannah Arendt em toda sua vasta e profícua obra acadêmica, posição com a qual não concorda John Rawls, que faz uma opção clara pela liberdade dos modernos, como foi demonstrado. Portanto, embora se trate de um lugar-comum, pode-se dizer que qualquer proposição relativa à equalização da fórmula igualdade-liberdade dificilmente escapará a críticas e eventuais tentativas de refutações.

O estudo ora efetuado conduziu-nos, de resto, à convicção de que a equação analisada encerra outros valores com os quais a igualdade e a liberdade se encontram indissolavelmente imbricadas, notadamente a justiça. E toda tentativa de equalização da fórmula expressa também um princípio de justiça, mesmo que isto não seja declarado abertamente. No caso da proposição final ofertada, com base, sobretudo, no pensamento de Hannah Arendt, o princípio de justiça que dela emerge tem como valor último a defesa da dignidade da pessoa humana e não outro valor, como, por exemplo, a equidade, como pretendeu John Rawls com sua “poderosa” (assim chamada por Robert Nozick, como vimos) teoria da justiça. No plano da igualdade social, a dignidade da pessoa humana se desdobra das posições arendtianas quando se defende a satisfação do estado de necessidade, posição que a aproxima, neste aspecto, dos prioritaristas e dos utilitaristas negativos, sendo esta uma condição que antecede não somente ao exercício pleno das atividades políticas na esfera pública como também às tentativas de equalizar os desiguais que se encontram, todavia, livres das privações materiais absolutas; neste caso, a luta contra a fome, as doenças evitáveis e a miséria social absoluta teria como *ultima ratio* o fim do sofrimento humano evitável, permitindo a cada homem fazer suas próprias escolhas livremente. O só fato de que outros homens padeçam de enfermidades

dolorosas ou vivam situações materiais excepcionalmente más fazem um apelo irreduzível às nossas intuições morais no sentido de que o fim do sofrimento humano precede a qualquer cálculo que vise agregar vantagens aos que já vivem com certa dignidade existencial e material. Nesse passo, é difícil mesmo não anuir com a proposição popperiana de que acordo com a qual as políticas públicas devem adotar, como um de seus princípios fundamentais, a tarefa de seguir a fórmula “dor ao mínimo”.

De outro lado, no plano da igualdade jurídica, o princípio de justiça arendtiano estaria ainda mais evidente porque, a toda evidência, “o direito a ter direitos” impede que os homens sejam tratados como coisas ou objetos supérfluos e descartáveis, merecendo, antes, um tratamento conforme determina a Declaração Universal dos Direitos do Homem, expedida pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Trata-se, aqui, de tornar realmente efetivos os direitos humanos e não mera ficção jurídica; em suma, não será exagero dizer que se trata de refutar não tanto as teses de Hannah Arendt a este respeito, mas, acima de tudo, as posições de Edmund Burke quando anatematizara os Direitos do Homem proclamados pela Revolução Francesa como mera ficção, sendo, portanto, irrealizáveis. Hannah Arendt concordara com Edmund Burke porque tinha diante dos olhos todo o horror do Holocausto e que fora produzido pela negativa silenciosa dos europeus (e não somente dos alemães à época do nazismo) em conceder qualquer status jurídico aos apátridas (judeus, ciganos, etc.), o que, se tivesse ocorrido, teria impedido o genocídio promovido pelo totalitarismo nazista. Mas a referida proposição arendtiana (“o direito a ter direitos”), se adotada constitucionalmente, oferece óbices intransponíveis à vulneração da dignidade da pessoa humana sob qualquer pretexto ou argumento. Naturalmente, este preceito de Hannah Arendt adquire uma dimensão que invade o campo do Direito Internacional Público porque reclama a proteção da dignidade da pessoa humana em qualquer circunstância e independentemente do que os Estados ou governos tenham estipulado no tocante à concessão da nacionalidade. Trata-se, pois, de um princípio igualitário, de profundo alcance, capaz de orientar as normas internacionais sobre a proteção da dignidade da pessoa humana.

No tocante ao ideal normativo da liberdade, anuímos com a adoção do princípio do autogoverno como valor fundamental e transcendente em face da igualdade. Mas há diversos tipos ou categorias de liberdade e o princípio em questão recebe um tratamento reducionista pelos liberais do passado e do presente (como vimos,

por exemplo, pela defesa que John Rawls efetua das posições de Benjamin Constant e Isaiah Berlin em favor da liberdade dos modernos). Quanto a este aspecto específico, as duas tradições a que nos referimos na Introdução são, aparentemente, inconciliáveis, embora ambas condenem, com evidente acerto, o advento da olocracia. Como foi aduzido, é provável que os liberais não compreendam plenamente que os direitos individuais – pedra de toque do liberalismo clássico – podem ser mais bem defendidos por meio da liberdade positiva, isto é, a ação coletiva dos homens somente pode ocorrer quando os direitos civis são previamente assegurados, constituindo-se mesmo em pré-condição para a participação na esfera pública. No entanto, como foi demonstrado no Capítulo II, até mesmo Benjamin Constant observara, com grande argúcia, que o desfrute exclusivo das delícias da vida privada resulta no abandono da participação política nos negócios públicos, o que colocaria em perigo o exercício da liberdade positiva. Que seja desejável a busca individual do que os liberais classificam de boa vida, isto deve ser visto como parte integrante, inegavelmente, do acervo de direitos civis a que todo homem tem direito; Que, contudo, a democracia se circunscreva unicamente a tal procura da felicidade individual, não há como justificar adequadamente esta posição pela admissão explícita do fenecimento e, quiçá, morte da liberdade positiva. Acima da profusão inconciliável dos muitos interesses individuais e até mesmo da vontade dos mais fortes e talentosos, é preciso que se assegure a existência de instituições políticas que, como foi aludido no Capítulo II, estimule o surgimento, a manutenção e a expansão do espaço público através de “ilhas” (organizações) que permita o exercício do princípio do autogoverno. Evidentemente, não há uma fórmula pronta e acabada para a revitalização do espaço público; a própria Hannah Arendt não nos deixou um mapa completo do caminho a ser seguido, mas, de qualquer modo, indicou algumas pistas claras sobre como poderia ser construída a esfera pública, quando analisa, por exemplo, o surgimento espontâneo dos conselhos populares no curso da Revolução Húngara de 1956, conforme abordagem efetuada no livro *Da Revolução* e que foi por nós examinada no Capítulo II. Nem seria, de qualquer modo, coerente que Hannah Arendt tentasse reduzir a liberdade positiva a uma única fórmula, instrumentalizando-a, pois a espontaneidade está na raiz da ação humana em concerto, sendo que tal ação representa a própria liberdade. E a espontaneidade – garantida pelo ciclo ininterrupto dos recém-chegados – pressupõe a ausência de regras estatais constrictivas e se caracteriza pela imprevisibilidade de seus atos e resultados. É por este motivo que as tentativas de impedir a ação em concerto dos homens conduzem os

tiranos, com sua tola pretensão de domínio político total, ao que Hannah Arendt classificara de “impotência da solidão”, conforme foi aduzido no Capítulo II.

Portanto, o resultado da presente investigação leva a concluir que é, sim, possível constituir um contrato social em que a liberdade positiva, orientada pelo princípio do autogoverno, esteja no centro da vida dos contratantes, diferentemente do que fora preconizado de Benjamin Constant no século XIX a John Rawls no século XX (passando, é claro, por Isaiah Berlin, que muito se atormentara com a ideia de que, um dia, a liberdade positiva pudesse vir a ser institucionalizada). No cerne do referido contrato não estaria o livre mercado com sua liberdade ampla e praticamente irrestrita para contratar – como querem os libertarianos – ou a distribuição de recursos, quaisquer que seja eles – como preconizam os liberais igualitários –, mas o emprego de boa parte dos recursos materiais disponíveis com o fim de eliminar o estado de necessidade ou qualquer outro termo similar utilizado pelos prioritaristas e utilitários negativos, como, por exemplo, a vida significativamente má de milhões de pessoas ao redor do mundo; aqui, pouco importa o adjetivo usado para significar a matização do sofrimento humano evitável e a luta incessante pelo fim das privações materiais absolutas, doenças evitáveis, etc. Vale lembrar, mais uma vez, a preciosa lição de Hannah Arendt sobre o êxito da Revolução Americana em sua gênese: foi a ausência de miseráveis nos Estados Unidos que permitiu, sem embargo, a elaboração da *constitutio libertatis* com o princípio do autogoverno nela inserida.

Ocorre, todavia, que a tarefa de revitalizar a esfera pública apresenta-se bem mais complexa porque a mera erradicação do estado de necessidade, embora de alta relevância, não é, só por si, garantia de que os homens sejam tomados pelo que o presidente norte-americano John Adams classificara de “paixão pela distinção” e, assim, venham participar dos negócios públicos. Está claro que existem variadas razões para acreditar que o fim das privações materiais absolutas não conduziria os homens automaticamente ao exercício da liberdade política, dentre as quais pode ser arrolada, por exemplo, o amor excessivo ao bem-estar material, conforme denunciara Alexis de Tocqueville (2004:172, v. II) no clássico *A Democracia na América* nos seguintes termos: “O exercício de seus deveres políticos lhes parece um contratempo incômodo que os distrai de sua indústria.” Se todos agissem dessa maneira, “o lugar do governo fica como que vazio”, na advertência do próprio Tocqueville (2004:172, v. II). O objeto do presente trabalho não foi, porém, apontar as causas do esvaziamento da esfera pública, mas analisar a equação igualdade-liberdade dentro dos marcos teóricos

assinalados na Introdução. De qualquer modo, a revitalização do espaço público depende de uma nova concepção de contrato social que eleja outros princípios normativos para orientar a conduta de seus contratantes. Tal contrato social diferiria das concepções teóricas apresentadas, até aqui, pelos liberais, sejam libertarianos, sejam igualitários, e, certamente, rivalizaria com os mesmos no plano teórico. John Rawls publicou *Uma Teoria da Justiça* em 1971 e Robert Nozick publicou sua refutação à teoria rawlsiana em 1974, como foi aduzido no Capítulo I. Como Hannah Arendt faleceu em 1975, não houve certamente tempo para que, em algum momento ao final de sua trajetória, pudesse intervir nos debates acerca do contratualismo do tempo presente. Mas, como pensamos ter demonstrado adequadamente no Capítulo III, há elementos constitutivos contratualistas em seu pensamento político, embora, é claro, não fosse ela uma contratualista de primeira ordem ou confessa.

Enfim, estas são, em síntese, as conclusões a que o final da nossa jornada nos levou. Se, a despeito dos riscos evidentes que simbolizaram tentar aproximar duas tradições distintas para analisar a equação igualdade-liberdade, o resultado for tido como satisfatório, então a finalidade terá sido minimamente alcançada e as discussões que derivam da famosa fórmula terão recebido uma pequena contribuição teórica adicional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____ **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____ **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____ **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____ **Homens em Tempos Sombrios**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1987.

_____ **O que é Política**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____ **Sobre a Revolução**. São Paulo: Ática, 1988.

_____ **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Dumará Ltda, 1993.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____ **A Constituição de Atenas**. Porto: Editora Livraria Educação Nacional, 1941.

AVRITZER, LEONARDO. **Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt**. Revista Lua Nova nº 68. São Paulo: CEDEC, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Em Busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BENHABIB, Seyla. **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. London: Sage Publications, 1996.

BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. São Paulo: Abril, 1974.

BERLIN, Isaiah. **Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade**. Lisboa: Publicações Gradiva, 2005.

_____ **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.

_____ **La Igualdad**. In: Antología de Ensayos. Madrid: Editorial Espasa Calpe, S.A, 1995.

BIRULÉS, Fina. **Una Herencia sin testamento: Hannah Arendt**. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2007.

BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia – Uma Defesa das Regras do Jogo**. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

_____ **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

CAMUS, Albert. **O Sangue dos Húngaros**. In: Hungria 1956... e o muro começa a cair. Szabo, Ladislao *et al* (Orgs). São Paulo: Contexto, 2006.

CASARIN, Júlio. **Isaiah Berlin: Afirmação e Limitação da Liberdade**. Disponível no sítio: www.scielo.br. Acesso em: 15.12.2009.

COELHO, Celso. **A Secularização da Política pelo desaparecimento do medo do Inferno**. In: Uma Obra no Mundo – Diálogos com Hannah Arendt. Vaz, Celso & Winckler, Silvana (Orgs.). Chapecó: Argos, 2009.

COHEN, A.G. **A igualdade como norma e o (quase) obsoleto marxismo**. Revista Lua Nova n°. 33, São Paulo: CEDEC, 1994.

CONSTANT, Benjamin. **De La Libertad de los Antiguos comparada com la de Los Modernos**. In: Escritos Políticos. Mejia, Maria (Org.). Madri: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

COMITÊ Central do PC do B. **Resolução sobre a situação da Hungria**. In: Hungria 1956... e o muro começa a cair. Szabo, Ladislao *et al* (Orgs). São Paulo: Contexto, 2006.

DWORKIN, R. **A Virtude Soberana – a Teoria e a Prática da Igualdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ **What is Equality?** (Parte 1: Equality of Welfare. Parte 2: Equality of Resources). *Philosophy and Public Affairs* 10,3 e 4, 1981.

FREY, R.G. **Dicionário do Pensamento Social do Século XX**. Lessa, Renato & Santos G., Wanderley. In: Utilitarismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

HARRY, Frankfurt. **Equality as a Moral Ideal**. The University of Chicago Press: 1987.

_____ **A Igualdade como Ideal Moral**. Disponível em: www.qualia.com. Acesso em: 3.2.2009.

HAYEK, Friedrich. **O Caminho da Servidão**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1994.

HEUER, Wolfgang. **Debilidades da República Hoje**. In: Uma Obra no Mundo – Diálogos com Hannah Arendt. Vaz, Celso & Winckler, Silvana (Orgs.). Chapecó: Argos, 2009.

- KAPLAN, Gisela. **Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom**. Kaplan, Gisela & Kessler, Clive (Orgs.). Sidney: Allen & Unwin Australia Pty Ltd, 1989.
- KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KOHN, Jerome. **Freedom: the priority of the political**. In: Hannah Arendt, Dana Villa (Org.). Cambridge: Cambridge University, 2000.
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt – Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- LAW, Stephen. **Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LEIBOVICI, Martine. **Hannah Arendt**. Paris: Desclée de Brouwer, 2007.
- LESSA, Célia. **Desigualdades Justas e Igualdade Complexa**. Revista Lua Nova nº 47. São Paulo: CEDEC, 1999.
- _____ **Por que se importar com a desigualdade**. Disponível no sítio: www.proac.uff.br. Acesso em: 3.01.2009.
- LESSA, Renato *et al.* **A Teoria da Democracia: Balanço e Perspectivas**. In: Democracia – Teoria e Prática. Perissinotto, Renato & Fuks, Mario (Org.). Curitiba: Dumará Publicações, 2002.
- LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. São Paulo: Abril, 1973.
- LORD, ACTON. **O poder tende a corromper**. Barros, Benedicto (Org.). São Paulo: Edições GDR, 2003.
- MADSON, James. **Os Federalistas**. São Paulo: Abril, 1973.
- MACEDO, Ubiratan. **Liberalismo e Justiça Social**. São Paulo: IBRASA, 1995.
- MAGEE, Bryan. **História da Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____ **Capítulos sobre o Socialismo**. São Paulo. Perseu Abramo: 2001.
- MOLOMB'EBEBE. **Le Paradoxe - Comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt**. Paris: De Boeck Université, 1997.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **O Espírito das Leis**. São Paulo: Abril, 1973.
- MOSSÉ, Claude. **Péricles – o inventor da democracia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O Problema de Sócrates**. In: Crepúsculo dos Ídolos. São Paulo: Hemus, 1984.
- NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

PÉRICLES. **Oração Fúnebre**. Disponível no sítio: www.veja.abril.com.br. Acesso: em 20.12.2009.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, Karl. **A Sociedade Aberta e Seus Inimigos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1998.

_____ **A Vida é Aprendizagem**. In: O Colapso do Comunismo: Compreender o Passado e Influenciar o Futuro. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1999.

RAWLS, John. **Justiça como Equidade – Uma Reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Wanderley. **O Paradoxo de Rousseau – Uma Interpretação Democrática da Vontade Geral**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2007.

SEN, Amartya. **Desigualdade Reexaminada**. São Paulo: Record, 2008.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, Socialismo e Democracia**. Disponível no sítio: www.ordemlivre.org. Acesso em: 22.11.2007.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, V. I e II.

VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. In: Introduction: the development of Arendt's political thought. Dana Villa (Org.). Cambridge: Cambridge University, 2000.

VITA, Álvaro de. **Justiça Liberal – Argumentos liberais contra o neoliberalismo**. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

_____ **A Justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____ **O Liberalismo Igualitário – Sociedade Democrática e justiça Internacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

WELLMER, Albrecht. **Arendt on Revolution**. In: Hannah Arendt, Dana Villa (Org.). Cambridge: Cambridge University, 2000.