



PENSANDO A LIBERDADE DE “EXPRESSÃO” COM HANNAH ARENDT

Ana Paula Repolês Torres
Doutora em Filosofia pela UFMG

Resumo: Buscamos demonstrar, com base no pensamento de Hannah Arendt, que liberdade não é o mesmo que soberania, sendo a liberdade absoluta negação da própria liberdade. Em outras palavras, diríamos que os limites à liberdade de expressão não são meras restrições, mas condição de possibilidade do exercício desse direito, já que são esses limites que delimitam o espaço da fala e da ação. Por outro lado, procuramos levantar questões outras relacionadas com os conceitos de pensar e julgar, buscando distinguir censura de responsabilização.

Palavras-chave: Liberdade. Soberania. Pensar. Julgar. Responsabilizar.

Abstract: Based upon Hannah Arendt's thought, we aim to demonstrate that freedom is not synonym of sovereignty, being the absolute freedom the annihilation of the same freedom. In other words, the limits of free speech does not means only simple restrictions, but are also condition of possibility of them, because these limits do the demarcation of the space where everybody can talk and act. Otherwise we search to put other questions related to the concepts of thinking and judging, trying to differ censure from responsibility.

Keywords: Freedom. Sovereignty. Thinking. Judging. Responsibility.

Foi no Brasil, uma sociedade tida tradicionalmente pela historiografia “oficial” como pacífica e sem preconceitos, que um cidadão gaúcho foi responsabilizado juridicamente por escrever e publicar obras de cunho revisionista, as quais visavam provar “cientificamente” não ter existido, em termos históricos, o holocausto de judeus na Segunda Guerra Mundial. O debate girou em torno de estar sua conduta protegida pelo direito de liberdade de expressão ou constituir crime de racismo passível de punição pelo Estado¹. Subjacente a tal impasse encontram-se as seguintes indagações: há limites à liberdade de expressão ou trata-se de um direito absoluto? A imposição de restrições a tal direito significa o estabelecimento da censura? Até que ponto a democracia pode tolerar “discursos de ódio”², discursos não-tolerantes, que pregam a eliminação do *outro*, do divergente, sem correr o risco de aniquilar a si mesma³? A limitação da liberdade seria compatível com o Estado Democrático de Direito?

Eis aí os questionamentos que guiarão o nosso trajeto. Estamos, por conseguinte, diante de um caso concreto que nos permite tratar, como já destacado, de questões fundamentais que giram em torno da liberdade de expressão, como, por exemplo, a tolerância em relação ao *diferente*, ou seja, qual a fronteira que uma democracia constitucional não pode, nem deve ultrapassar, sob pena de negar a si própria e a seu necessariamente inconcluso projeto.

Em outros termos, o pano de fundo de nossas análises é o Estado Democrático de Direito, sendo este aqui entendido como inerentemente paradoxal, já que sua realização total seria a sua própria ruína, denotando que a precariedade e a impossibilidade de concretização radical é a marca primeira das atuais democracias constitucionais, pois o contrário seria negarmos e esquecermos o fato de que a pluralidade, tal como nos diz Hannah Arendt, é condição humana, sendo então

¹ Em resumo, pode-se dizer que o processo mencionado, um *Habeas Corpus*, mobilizou a opinião pública nacional e internacional, sendo que o seu proponente requeria à mais alta instância jurisdicional de nosso país, o Supremo Tribunal Federal, a revisão de sua condenação já decretada por outro tribunal, alegando-se estar o seu crime prescrito, não podendo assim ser mais julgado em decorrência do desenrolar do tempo, já que os fatos não se enquadravam como racismo, crime imprescritível de acordo com disposição constitucional, pois os judeus não seriam “raça”. Tendo sido negado seu pedido, foi mantida sua condenação em instância inferior. Trata-se do *Habeas Corpus* n.º 82.424-2 – Rio Grande do Sul – Relator Ministro Moreira Alves – In: Site do Supremo Tribunal Federal (www.stf.gov.br), visitado em 11/06/2006.

² “Hate speech – that is, speech designed to promote hatred on the basis of race, religion, ethnicity or national origin – poses vexing and complex problems for contemporary constitutional rights to freedom of expression” (ROSENFELD, 2001, p. 2).

³ Configura-se o “paradoxo da tolerância”, que pode ser assim traduzido: “How tolerantly may a democracy treat the enemies of democracy?” (HABERMAS, 2004, p. 8).

necessário assumirmos que as nossas atuais sociedades são marcadas e constituídas por um sem número de visões de mundo, as quais levam, cotidianamente, esta mesma democracia constitucional a seus maiores desafios, isto é, o de testar os seus próprios limites, gerando um contexto cada vez mais diferenciado, arriscado e complexo, mas, por isso mesmo, sempre passível de novos aprendizados, novas interpretações e aquisições, no que concerne ao sentido de liberdade e igualdade.

Para desenvolvermos a nossa hipótese, qual seja, de que as restrições à liberdade de expressão não seriam simplesmente limites, mas condição de possibilidade da mesma, procuramos realizar um diálogo com Hannah Arendt na medida em que tal pensadora já teria visualizado a necessidade de articulação entre autoridade e liberdade, entre direito e política⁴. Partimos assim do pressuposto de que a liberdade absoluta é a negação da própria liberdade, o que podemos perceber muito bem quando Arendt elogia a experiência revolucionária norte-americana, tendo sido esta “bem sucedida” justamente por impor limites constitucionais à soberania popular, ou seja, devido ao fato dessa específica revolução ter conseguido não só a “libertação” de um governo opressor, mas a fundação de um novo corpo político, isto é, a construção das bases para o exercício da “liberdade”⁵, distinguindo assim a “origem do poder”, o povo, da “fonte de autoridade”, a Constituição. A fundação, nessa perspectiva, na medida em que representa a submissão a uma autoridade derivada do passado, significa o abandono de uma ideia absoluta de liberdade, o que nos leva a questionar a concepção dos direitos, da lei, por representarem uma restrição ao “governo dos vivos”, como diria Paine e Jefferson, como contrária, por definição, à liberdade, evidenciando-se assim ser a fundação necessária, e não um obstáculo, ao exercício democrático, já que “se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar” (ARENDR, 2001, p. 213).

O “malogro” da experiência revolucionária francesa, por sua vez, deve-se à atribuição à Nação do lugar do absoluto antes pertencente ao soberano, na medida em

⁴ Trata-se de uma relação necessária entre direito e política que também pode ser expressa, entre outras alternativas, pela equprimordialidade entre “direitos humanos” e “soberania popular”, “autonomia privada” e “autonomia pública”, nos termos de Jürgen Habermas. Segundo tal pensador, a única forma de “solucionar” o paradoxo da legitimidade provir da legalidade seria admitindo que os próprios direitos positivos são gerados de maneira intersubjetiva. Para um maior aprofundamento do tema no mencionado autor, conferir: HABERMAS, 2002, p. 285-297 e HABERMAS, 2003b, p. 153-173.

⁵ “Todas essas conquistas, às quais poderíamos acrescentar nossas próprias aspirações a sermos libertados da penúria e do medo, são, de fato, essencialmente negativas; elas são produto da libertação, mas não constituem, absolutamente, o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual, como veremos posteriormente, significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político” (ARENDR, 1988, p. 26).

que a mesma foi colocada acima de todas as instituições e leis em virtude de ter uma existência anterior às mesmas. Nas palavras de Arendt, perguntaríamos: “Que outra coisa fez o próprio Sieyès senão colocar simplesmente a soberania da nação no lugar antes ocupado por um rei soberano?” (ARENDR, 1988, p. 124). Em outras palavras, na “fase” jacobina da Revolução Francesa não teria ocorrido um sacrifício simbólico a um “novo” deus, o qual seria tão sedento quanto o anterior decapitado?

Nesse sentido, com Arendt, diríamos que a condição especificamente política do homem, qual seja, a pluralidade, impõe, como já mencionamos, uma relação entre política e direito, entre democracia e constitucionalismo⁶, que seria constitutiva, pois a ação política, que para Arendt é sinônimo de ação livre, só é exercida em conjunto, o que implica a atribuição de uma igual liberdade a todos, ou seja, enseja o reconhecimento dos indivíduos como iguais em suas “naturais” diferenças, sendo que tal reconhecimento somente se dá através da limitação da soberania de cada um por meio da atribuição recíproca de direitos, ou seja, por meio da atribuição intersubjetiva do “direito a ter direitos”.

Entende-se, portanto, a crítica que Arendt dirige a uma determinada concepção de direitos humanos, já que o que está questionando não é o conceito em si, mas a sua fundamentação na “natureza humana”, pois foi quando os indivíduos se mostraram “meros” seres humanos, ao não estarem vinculados a qualquer origem, língua, costumes, a qualquer nacionalidade, não possuindo cidadania, como o caso dos enviados para os campos de concentração nazista e de internação stalinista, é que a eles foram negados tais direitos tradicionalmente tidos como inatos e inalienáveis. Arendt então conclui: “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (ARENDR, 1990, p. 335). Ou seja, é a constituição de uma comunidade política, a nossa organização em um corpo político, o que nos faz portadores de direitos, o que implica a consideração do outro como um igual, a restrição da liberdade de cada um

⁶ “Constitucionalismo que, em último termo, se traduz na permanente tentativa de se instaurar e de se efetivar concretamente a exigência idealizante que inaugura a modernidade no nível da organização de sua sociedade complexa a qual não mais pode lançar mão de fundamentos absolutos para legitimar o seu próprio sistema de direitos e a sua organização política: a crença de que constituímos uma comunidade de homens livres e iguais, co-autores das leis que regem o nosso viver em comum” (CARVALHO NETTO, 2001, p. 12).

para garantia da liberdade de todos⁷, na medida em que os direitos não são singulares nem meros dados, mas uma construção em sociedade.

Talvez aqui Hobbes possa ter algo a nos dizer, pois ele já sabia que a natureza não nos garante direito algum⁸, havendo sempre a possibilidade de “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2000, p. 75), sendo que só a atribuição de soberania a um terceiro, a um homem, ou a uma assembléia de pessoas, com a simultânea criação do Estado, do *Leviathan*, pode nos proporcionar a segurança que desejamos, não obstante termos que renunciar à pretensão de sermos absolutamente livres, o que para Hobbes implica deixarmos de distinguir o bem do mal, o justo do injusto.⁹

Nesse sentido, apesar do problema da liberdade de expressão já aparecer em Hobbes ao não se justificar mais o poder recorrendo-se a verdades inquestionáveis, como as reveladas pelo divino, abrindo-se assim a possibilidade de cada indivíduo buscar suas próprias certezas, suas particulares concepções de bem, nele também há uma drástica restrição da liberdade de expressão em nome da paz e da segurança, só podendo os indivíduos ser livres às escondidas¹⁰, sendo a consciência o espaço da

⁷ Cabe ressaltar que o “outro” em Arendt não aparece, tal como em Hobbes, numa perspectiva puramente instrumental, como aquele que somente limita a minha liberdade, pois o “outro” é essencial para a existência da minha própria liberdade na medida em que se parte de uma concepção política da mesma, ou seja, na medida em que a liberdade, mesmo privada, como forma de constituição autônoma do indivíduo, é exercida no espaço público, na convivência com o que diverge de nós. Dessa forma, acreditamos que Arendt concordaria com a crítica dirigida a Hobbes por Habermas, quando o mesmo afirma que a saída do Estado de Natureza não pode ser justificada com base em decisões guiadas por interesses individuais, pois a compatibilização da liberdade de cada um com as dos demais só é possível quando há um reconhecimento recíproco de direitos subjetivos, quando os indivíduos adotam a perspectiva da segunda pessoa do singular. Por outro lado, para que as restrições das liberdades individuais sejam do interesse de todos, as partes também devem ser capazes de assumir a postura da primeira pessoa do plural, somente assim poderão saber se as leis gerais estabelecidas são queridas por todos. Sobre a crítica de Habermas a Hobbes, ver: (HABERMAS, 1998, p. 156).

⁸ Por isso, na análise realizada por Leo Strauss, o direito de natureza em Hobbes não possui um aspecto normativo, somente descritivo. “The natural law becomes a law only within civil society: only after kindness or charity have ceased to be manifestly dangerous is man obliged to act kindly or charitably” (STRAUSS, 1988, p. 193).

⁹ Dessa forma, Hobbes justifica a arbitrariedade do mando, sendo o precursor do que denominamos “positivismo jurídico”, na medida em que deixa inteiramente ao soberano a decisão sobre o justo e o injusto, sobre o bem e o mal, acabando por considerar toda lei como legítima, já que expressão da vontade do soberano. Nesse sentido, esclarecedoras são as seguintes palavras do mesmo pensador: “num Estado civil as leis constituíam as regras do bem e do mal, do que é justo e injusto, honesto e desonesto; e que, portanto, o que o legislador ordene deve ser considerado bom, e mau o que ele proíbe; e o legislador sempre é aquela pessoa que detém o poder supremo na república, isto é, numa monarquia o monarca” (HOBBS, 1998, p. 182).

¹⁰ Apesar dos indivíduos em Hobbes possuírem uma liberdade negativa, podendo fazer tudo aquilo que a lei não proíbe, as opiniões contrárias ao governo não poderiam ser exteriorizadas, nas palavras de Koselleck, “qualquer pretensão que incorresse em um domínio do Estado permanecia forçosamente encoberta pelo véu do segredo” (KOSELLECK, 1999, p. 37).

liberdade, ou seja, não se permite a manifestação pública das opiniões em virtude do caráter sedicioso das mesmas, já que poderiam levar ao rompimento do pacto inaugural e o conseqüente retorno ao Estado de Natureza.

Abrindo um pequeno parêntese, lembramos que para Hobbes somente o soberano, aquele que se coloca fora do domínio das opiniões, do “*asilo de lunáticos*” (PASCAL *apud* ARENDT, 1992, p. 22) representado pelos conflitos humanos corriqueiros, pelo perigoso mundo da política, por ter um acesso privilegiado à verdade, é capaz de conhecer o que é justo, o que é bom para todos, tornando assim possível a co-existência de distintas concepções de bem. Hobbes aparece então como um herdeiro da tradição do rei filósofo platônico, na medida em que ainda estaria vinculado à distinção entre pensamento e ação, entre teoria e prática, o que o conduziu a entender a ação política a partir da atividade da fabricação, reduzindo a mesma a uma dimensão instrumental, ao estabelecer que aqueles que detém um conhecimento superior seriam guias dos que devem simplesmente executar suas diretivas, o que o levou a justificar a distinção entre governantes e governados com base no critério do saber.

Se entendemos que Arendt e Hobbes concordariam que a organização política leva necessariamente a uma restrição, que seria condição de possibilidade, da própria liberdade, pois aquele que “assina”¹¹, o povo, só é livre a partir deste momento de sua organização como uma comunidade político-jurídica, a partir do momento de sua própria constituição como ente coletivo¹², há uma divergência muito grande entre tais pensadores no que diz respeito à própria concepção de liberdade e, mais especificamente, à abrangência da liberdade de expressão. Como vimos, em Hobbes os indivíduos só são livres no âmbito privado, em segredo, sendo a restrição da liberdade de cada qual um instrumento necessário para garantir a convivência pacífica entre todos. Em Arendt, por sua vez, a limitação da liberdade, a submissão dos indivíduos a uma autoridade, às leis supremas estabelecidas no momento inaugural, é necessária para que

¹¹ A referência aqui é a Derrida, o qual, ao analisar a “Declaração de Independência” dos EUA, fala no caráter constativo do mesmo, pois se questiona como o povo que assinou tal documento teve autoridade para o fazer, na medida em que foi através dessa mesma assinatura que ele se constituiu como povo, o que o levou a afirmar a existência de algo anterior à fundação. Arendt, por sua vez, na busca de uma saída para o círculo vicioso que a pergunta pela legitimidade dos fundadores implica, defende o caráter performativo da fundação, que seria um início que estabelece os princípios, as regras que regularão as ações políticas futuras. Para um maior aprofundamento desta problemática, ver: DERRIDA, 1986; e HONIG, 1981.

¹² Com relação ao Estado de Natureza, que nunca foi tido como um fato histórico, Arendt diz que “sua relevância reside no reconhecimento de que um estado político não surge automaticamente onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 1988, p.16).

seja atribuída a todos a possibilidade de apresentação das opiniões no espaço público, ou seja, as restrições à liberdade são condição necessária para a existência de uma liberdade política, para que possamos nos construir em um espaço público regido pela “igualdade na diferença”.

Ocorre que, fundamentando-nos no pensamento de Arendt, podemos dizer que tais restrições à liberdade de expressão não podem ser estabelecidas *a priori*, em abstrato, configurando-se como algum tipo de censura, pois se tornou inaceitável na modernidade a possibilidade de uma autoridade, como a Igreja Católica Romana de outrora, ou mesmo a tradição naturalizada, impor uma concepção de verdade, o que explica o pensamento de Arendt ter-se voltado para uma reabilitação da *doxa*, com a atribuição a todos da possibilidade de apresentar sua opinião. Torna-se assim ilegítima a criação de qualquer obstáculo à exposição pública das opiniões. Na verdade, a justificativa de uma ampla liberdade de expressão em Arendt pode ser encontrada no seu entendimento de que é no mundo do “visível”, no reino dos fenômenos, no espaço interpessoal, que somos capazes de saber quem somos¹³. É somente tendo coragem de sair da segurança do espaço privado, assumindo os riscos da imprevisibilidade inerente à ação política, que seremos capazes de construir nossa própria individualidade. Trata-se aqui da dimensão agonística e heróica que Arendt constata na ação política, revelando-se o seu caráter expressivo, pois a excelência e grandeza do indivíduo só surgem nessa disposição para *iniciar* algo novo.¹⁴

É claro que ligando a noção de verdade com aparência, rompendo assim com a denominada “teoria dos dois mundos”, Arendt abriria espaço para a ocorrência da mentira e da ocultação, mas isso somente demonstra que, ao contrário de estar

¹³ Cabe frisar que o fato de Arendt entender que o indivíduo se constrói como tal através do exercício de sua liberdade política não implica um retorno a uma perspectiva ontológica, entendendo-se, tal como em Aristóteles, que a dimensão da política seria responsável pela essência humana, sendo então um dever a virtude cívica. Sua própria observação de que “*condição humana não é o mesmo que natureza humana*” (ARENDR, 2005a, p. 17), referindo-se a condições produzidas pelos próprios seres humanos, pois “*se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la*” (ARENDR, 2005a, p. 18), é já uma refutação da perspectiva essencialista. Por outro lado, resta lembrar que pensadores outros, como Jürgen Habermas, também mencionam que a individualidade se constrói em sociedade, nesse autor especificamente, o sujeito se cria através da pragmática da linguagem, do uso dialógico, conversacional da linguagem, e nem por isso se diz ser o mesmo herdeiro fiel da tradição ontológica grega. Sobre a questão indivíduo/sociedade, privado/público, em Habermas, ver: (HABERMAS, 2003b, p. 155) e (HABERMAS, 2002, p. 290-291).

¹⁴ Com André Duarte, diríamos que há na compreensão da ação política em Arendt uma tensão entre essa dimensão agonística, individualista e competitiva que Arendt teria herdado do mundo helênico, e a dimensão discursiva que ação política, por ser realizada sempre no plural, necessariamente implica, já que do “*mesmo modo como ninguém pode agir sozinho, sempre há alguém que se destaca ou que toma a própria iniciativa*” (DUARTE, 2000, p. 234).

interessada na existência ou não de uma “boa” pessoa, sua preocupação volta-se para a possibilidade de responsabilização no espaço público¹⁵. Com as palavras de Assy, diríamos:

Arendt's account of the visibility of the who, based on the permanency and consistence of speech and acts, displaces ethics from the 'inner man' to the 'citizen', necessarily visible amongst others in the public sphere, appearing good to fellow citizens (ASSY, 2004, p.17).

Dessa maneira, a questão da sociabilidade, da interação do homem com os outros homens e sua vinculação com a atividade do pensar, é uma questão importante em Arendt, tendo feito com que a autora em análise questionasse a “torre de marfim da mera contemplação” (ARENDR, 1987, p. 79), pois, no sentido de Jaspers, a verdade só se dá com a comunicação. Seguindo essa linha, ousaríamos afirmar que a liberdade de “expressão” refere-se a uma abertura para o diálogo e não à exteriorização de algo interior.

Não foi por acaso que Arendt recorreu ao Sócrates “histórico” como modelo da mencionada atividade, pois não só sua concepção do pensar envolvia o reconhecimento do outro, mesmo que interno (trata-se do denominado “dois-em-um” socrático, da testemunha de nossos próprios atos que carregamos dentro de nós quando estamos acostumados a pensar), mas o fato do próprio Sócrates se colocar como um “cidadão entre cidadãos” (ARENDR, 1999^a, p.186), como alguém que frequentava a praça pública e que por isso não separava o pensar do agir, tal como fizeram os que Kant teria denominado de “pensadores profissionais”, aqueles filósofos que se ausentavam do “mundo das aparências”, “como se o pensar, tal como as altas matemáticas, fosse o monopólio de uma disciplina especializada” (ARENDR, 1999^a, p.23), demonstra o quanto essa específica faculdade do espírito, o pensar, não obstante seu característico alheamento, está relacionada com a condição plural do homem, o que conduziu tal

¹⁵ Nesse sentido, percebe-se que, ao contrário de Habermas em sua busca por uma “transcendência intramundana”, Arendt não recorre a nenhum critério extra-político para distinguir o consenso autêntico do inautêntico, negando-se a procurar qualquer parâmetro de aferição da verdade, daí seu retorno à doxa, pois como bem lembra Bethania Assy, Arendt “links the notion of truth with appearance, recasting the dichotomy between 'true' being and 'mere' appearance, and displacing truth from the domain of noumena to the real of phenomena, the real of the visible, doxa, and political action” (ASSY, 2004, p. 14), o que a conduz a entender suficiente para reabilitar a dignidade da política a existência de critérios políticos gerais que permitam a ação em mundo plural, ou seja, que possibilitem a todos manifestarem suas opiniões.

pensadora a não reduzir essa faculdade a uma minoria, a especialistas, daí tratar-se de uma capacidade inerente a todas as pessoas, “não importando quanto possam ser eruditas ou ignorantes, inteligentes ou estúpidas” (ARENDR, 1999^a, p. 23).

Nesse sentido, a universalidade do pensar em Arendt, como faculdade distinta do conhecer, implica a atribuição de responsabilidade a todos os indivíduos, pois se “a capacidade de distinguir o certo do errado tiver alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de ‘exigir’ o seu exercício de toda pessoa sã” (ARENDR, 2004^a, p. 231), ou seja, não pode a ausência de pensar ser utilizada como uma escusa para a não responsabilização e julgamento. Sendo assim, a ausência do pensar em Arendt é vista como uma escolha do indivíduo que prefere a segurança da obediência cega a regras do que os riscos inerentes ao “pensar sem amarras”, o que explicaria o comportamento do criminoso de guerra Adolf Eichmann, o qual se mostrava incapaz até mesmo de falar, recorrendo freqüentemente a clichês, já que não estava habituado a pensar e julgar, o que levou a fazer o mal sem se entender responsável pelo mesmo, argumentando que “simplesmente” estava cumprindo seu ofício, que seguia ordens, como se inevitável fosse uma conduta diversa. Se, como disse Kant, a natureza distingue o homem do animal ao dar-lhe essa capacidade de esclarecimento, de pensar por si mesmo, concluímos então que a escolha pela menoridade não pode significar impunidade, não pode resultar em aceitação e justificação de qualquer ação.

Em síntese, o que buscamos enfatizar, partindo da constatação de que todos possuem a capacidade de pensar, é a necessidade de uma ampla liberdade de “expressão”, pois não há verdade anterior à comunicação, o que significa que a objetividade do mundo e a certificação da representação que temos de nós mesmos dependem necessariamente de uma convergência de opiniões na esfera pública; por outro lado, a vinculação dessa faculdade do espírito com a realização ou não do mal impõe-nos a defesa da responsabilização pelo que se diz, o julgamento de nossas falas e ações por aqueles com os quais compartilhamos algo em comum.

O julgar, nesse sentido, seria uma forma de sair da abstração da atividade do pensar, inserindo o homem no mundo concreto da política, e se também envolve algum tipo de alheamento, na medida em que se assume a posição do espectador e não do ator, de um observador capaz de ver o todo por não estar envolvido nele, chegando-se assim a uma “imparcialidade” ao se levar em consideração, por meio da “imaginação”, os

juízos possíveis de outros indivíduos, configurando-se o que Arendt denomina “mentalidade alargada”, nem por isso retornamos à oposição entre filosofia e política, já que o alheamento de quem julga não se assemelha à postura do filósofo que se ausenta do reino da pluralidade e da contingencialidade, pois aquele que julga ainda está imerso no “mundo das aparências”, isto é, “o veredicto do espectador, embora imparcial e liberto dos interesses do ganho ou da fama, não é independente dos pontos de vista dos outros” (ARENDR, 1999^a, p. 107).

O que se revela também importante para compreendermos a relação da liberdade de expressão e da responsabilização decorrente do julgamento é que, ao trabalhar o julgar a partir da perspectiva do espectador, do “cidadão do mundo” como diria Kant, Arendt desvincularia essa peculiar faculdade do espírito do imperativo categórico kantiano, entendendo assim que o que se deve fazer, o que é correto e o que não é, não é mais determinado, como o juízo cognitivo e o moral, por conceitos *a priori* aos quais se subsumiria os eventos a serem julgados. Em outros termos, diríamos que, ao buscar compreender o juízo político a partir do juízo reflexionante estético de Kant, Arendt pretende que o particular seja abordado sem pressupor um universal dado e imutável, o que conduz ao caráter retrospectivo e não prescritivo da atividade do julgar. Desse modo, poderíamos indagar se os limites à liberdade de expressão não deveriam ser impostos *a posteriori*, como forma de julgamento, e conseqüente responsabilização, do exercício da liberdade que, como mostramos, não pode se pretender absoluta sob pena de negar a si própria. Ou seja: trata-se de avaliar se, sob a alegação do exercício legítimo de um direito, não se esconde uma prática abusiva.

Entretanto, o fato de Arendt não recorrer a critérios morais, que passaram a ser compreendidos como hábitos, usos, costumes que poderiam ser descartados e substituídos por outros em “situações limite”, como ocorreu nas experiências totalitárias nazista e stalinista, questionando assim a possibilidade de se apoiar em padrões conceituais pré-estabelecidos, como acontece com os juízos políticos e com a atividade do pensar, podendo esta levar ao questionamento de regras consolidadas, à não submissão naturalizada às mesmas, não significa que a mencionada pensadora considere aceitável qualquer ação, qualquer desempenho, o que a conduziria a um cínico relativismo.

Na verdade, uma crítica¹⁶ que se faz ao pensamento de Arendt é que, ao contrário de Kant, que teria ressaltado a necessidade da obediência, do Estado, da coação, como forma de mediação para o próprio “uso público da razão”¹⁷, tratando assim as perspectivas do observador e do ator como complementares entre si, Arendt teria desconsiderado essa dimensão instrumentalizadora da obrigação política. Tal questionamento, no nosso entender, é descabido se analisamos a obra de Arendt como um todo, pois, como ressaltamos desde o início desse mesmo artigo, a dimensão da autoridade não é descartada por tal pensadora, mas antes representada pela fundação do corpo político, pois é condição de possibilidade da própria ação política em um mundo plural. Em outros termos, diríamos que, se Arendt adota uma perspectiva crítica, procurando revelar a “ocultação do político” na modernidade, no sentido heideggeriano de esquecimento do ser, apresentando alternativas para o resgate de sua dignidade como o regime de conselhos, isso não implica que ela entenda desnecessária a mediação realizada pela lei e até pelo instituto da representação política.

Nessa linha, para evitar uma defesa normativa do “tudo é possível”, Arendt, buscando inspiração em Montesquieu, recorre a princípios subjacentes à ação política que dariam sentido aos atos de maneira retrospectiva, princípios estes que condicionam o agir em conjunto, mas cujo significado somente se dá nas situações concretas, surgindo assim após a realização dos eventos através do julgamento e responsabilização dos envolvidos. Dessa forma, podemos afirmar que tais princípios possuem “validade geral”, já que compartilhados por um grupo de homens, tendo Arendt privilegiado princípios republicanos que seriam “as fontes de inspiração que fazem com que as ações no espaço público sejam tais ou quais, constituindo-se como os ‘critérios de acordo com os quais toda a vida pública é conduzida e julgada’.” (DUARTE, 2000, p. 226 – Grifos nossos)

¹⁶ Nessa linha, a filosofia política proposta por Arendt “não se atende ao caráter reflexionante da norma jurídica e a função que ela cumpre como garantia no espaço público” (DOTTI apud CENCI, 2006, p. 30).

¹⁷ Kant trabalha assim a relação entre liberdade e autoridade por meio da distinção entre “uso público da razão”, que se refere à ilimitada liberdade que o sábio possui para usar de sua razão e expor publicamente suas ideias, e o “uso privado da razão”, que configuraria uma restrição da liberdade dos indivíduos enquanto exercem determinada função. Esclarecedora é a seguinte passagem no que se refere à ideia da limitação da liberdade ser fator que a impulsiona, não se caracterizando assim somente como um obstáculo, não obstante discordamos da abrangência que tal limitação do “uso público da razão” assume em Kant: “raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei! Eis aqui por toda a parte a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento [<<Aufklärung>>]. Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [<<Aufklärung>>] entre os homens. O uso privado da razão pode, porém, muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento [<<Aufklärung>>]” (KANT, 1974a, p. 104).

Perguntamo-nos, dessa maneira, se Arendt não admite a necessidade de um acordo normativo básico que se colocaria como pressuposto, sendo também resultado, da ação política em um mundo plural, pois é ele que nos possibilitaria dizer que todos, em potência, podem apresentar suas opiniões sobre o mundo que compartilham, o que nos conduziria a negar legitimidade à opinião que se coloca contra a própria possibilidade de opinar. Falaríamos então em requisitos gerais da ação política em um mundo cuja pluralidade é condição humana, requisitos estes que seriam gerados intersubjetivamente, na fundação de um corpo político¹⁸, traduzindo-se nas exigências de liberdade e igualdade¹⁹ que sofrem releituras no curso do processo de aprendizagem histórico-social no qual estamos inseridos, mas que funcionariam como um parâmetro de aferição da legitimidade do exercício do poder na modernidade, possibilitando o julgamento e a responsabilização pelos eventos.

Fazendo uma pequena digressão, podemos lembrar que Habermas, ao tratar da questão da tolerância religiosa, admite a necessidade de existência de tal acordo normativo, de um reconhecimento recíproco dos cidadãos como livres e iguais, para que se possa garantir a dimensão da divergência de opiniões²⁰, ou seja, somente quando “vemos” o outro é que podemos dele discordar, sendo então um requisito imprescindível de uma sociedade multicultural, onde os indivíduos possuem divergentes auto-compreensões cognitivas, a atribuição recíproca de direitos, nas palavras do referido pensador, diríamos: “On this basis of a normative consensus, the contradictions that persist at the cognitive level between competing worldviews can be neutralized in the social dimension of equal treatment” (HABERMAS, 2003a, p. 04).

Isso significa que uma democracia constitucional, sob pena de autodestruição, já que tais práticas se voltam contra seus próprios princípios universalizáveis, não pode

¹⁸ De acordo com Arendt, devido ao caráter performativo da fundação, a mesma é um início que estabelece os preceitos para a ação política futura: “O modo pelo qual o iniciador principia o que quer que pretenda fazer determina a lei da ação a ser observada por todos os que a ele se unirem, para partilhar de seu empreendimento e levá-lo à concretização” (ARENDR, 1988, p. 170).

¹⁹ Percebe-se que na leitura que realizamos de Arendt não há uma precedência dos “direitos positivos” sobre os “direitos negativos”, da “liberdade dos antigos” sobre a “liberdade dos modernos”, ou do público sobre o privado, o que nos coloca em posição diversa daqueles que a classificam como republicana no sentido clássico, ou seja, tendo uma forte linha de continuidade com as ideias de Aristóteles, o que não significa que desconsideramos as influências do mesmo sobre sua obra.

²⁰ “Partiremos da seguinte afirmação: para haver conflito (de ideias, é claro), é necessário o diálogo, ou seja, impõe-se que haja um lugar minimamente comum [...] Trata-se de pensar o conflito na relação com o seu outro, o diálogo” (BIRCHAL, 1993, p. 202). Nas palavras da mesma estudiosa, a qual reflete sobre “o conflito das filosofias”, “o diálogo só é possível se há o conflito”. A interpelação supõe a diferença, que o outro seja outro: até a conversa da alma consigo mesma supõe uma divisão interna, a possibilidade de ocupar dois pontos de vista (BIRCHAL, 1993, p. 204-205).

“tolerar” ações baseadas no radical medo e raiva do *diferente*, do *estranho*, em uma cega obsessão de aniquilar o *outro*, conformando uma identidade construída e dominada pela ideia de um “eu absoluto”, “puro”, por isso Habermas diz, reafirmando mais uma vez o consenso normativo de fundo, que a um racista não se pede que seja tolerante, mas sim que ele deixe de ser racista, pois “tolerance only begins where discrimination ends” (HABERMAS, 2004, p. 11).

Retomando e concluindo nosso diálogo com Arendt, podemos então afirmar que a liberdade de expressão, apesar de ser um direito de todos devido à própria universalidade da faculdade de pensar, sendo a exteriorização das opiniões imprescindível, pois responsável pela veracidade das mesmas, não pode tal liberdade ser utilizada como uma “guarita protetora” para práticas ilegítimas, como, por exemplo, discursos e ações configuradores de uma “perversión historiográfica” (DERRIDA, 1992, p. 189), que se colocam contra a própria possibilidade de apresentação pública das opiniões.

Tais pretensões abusivas de direito contrariam o mencionado acordo normativo básico, ou seja, a exigência de liberdade e igualdade de todos, que é condição de possibilidade para a ação política em um mundo cuja pluralidade é estruturante, representando assim um fictício retorno a um “estado de natureza”, onde todos lutam para manter seus interesses privados, suas convicções de bem, mesmo que para tanto se faça necessário recorrer à violência, esquecendo-se que a mediação pelo direito é que possibilita a todos exercerem igualmente sua liberdade, o que somente ocorre se nos sabemos humanos, limitados, ou seja, quando deixamos de lado nossa pretensão de sermos deuses soberanos.

É importante, entretanto, ao defendermos que a liberdade de expressão não é um direito absoluto, enfatizarmos que as restrições à mesma não podem ser impostas de antemão, sob pena de configuração de censura, pois tal restrição prévia configuraria a tentativa de limitação da cidadania, de instauração de uma tutela, considerando-nos assim não livres para pensar e agir como quisermos, ou seja, não capazes de decidir sobre nosso próprio destino e de assumirmos responsabilidade pelo mesmo. Trata-se então de lidar com a pretensa dimensão estabilizadora do direito sem negar o espaço inovador e inesperado das ações políticas, ou seja, uma tentativa de trabalhar os limites da liberdade sem destruir a potencialidade criativa que a mesma possui.

Dessa forma, procuramos demonstrar que a única alternativa plausível é a atribuição de uma ampla liberdade de “expressão” aos indivíduos, pois, apesar do risco envolvido, na medida em que nunca podemos eliminar a possibilidade de um uso indevido da liberdade, dado o caráter contingente e imprevisível da ação política, não há saída, sob pena de retornarmos a uma posição de menoridade, de incapazes, senão assumir que essa insegurança é rica e constitutiva, ou seja, que a democracia constitucional, devido ao seu caráter de abertura em relação ao devir, precisa ser capaz de lidar com práticas que cotidianamente testam seus limites, o que a conduz a abandonar a preocupação com a eticidade interior do indivíduo, atentando-se, preferencialmente, ao diferenciar censura e responsabilização, para a assunção pública das consequências de nossas próprias falas/ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *A Vida do Espírito*. Vol. I – Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 5.^a ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004b.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

- _____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005b.
- ASSY, Bethânia. “Doxa: Dignifying the Public Space in Hannah Arendt”. IN: *Theory @ buffalo - Politics and Doxa*, n° 9, p. 13-31, 2004.
- AUSTIN, John. *How to Do Things with Words*. Oxford: Claredon Press, 1962.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc, 2003.
- BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BIRCHAL, Telma de Souza. Ceticismo e História da Filosofia: o conflito sobre o conflito das filosofias. IN: *Revista Kriterion*, n.º 93, p. 195-205, junho, 1996.
- CARVALHO NETTO, Menelick de. A contribuição do Direito Administrativo enfocado da ótica do administrado para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das leis no Brasil: pequeno exercício de Teoria da Constituição. IN: *Revista Fórum Administrativo*, Belo Horizonte: Fórum Limitada, p. 11 – 20, mar, 2001.
- CENCI, Elve Miguel. A Interpretação Política de Hannah Arendt dos Juízos Estéticos Kantianos. Internet: <http://www.uel.br/cch/filosofia/revista/interpretação.html>, site visitado em 01/06/2006.
- DERRIDA, Jacques. Declarations of Independence. IN: *New Political Science*, Nova Iorque, n° 15, p. 7-15, 1986.
- _____. “Fuerza de Ley: El Fundamento Místico de La Autoridad”. IN: *Doxa*. n.º 11, p. 129 – 191, 1992. (Versão Eletrônica)
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. Sobre a coesão interna entre Estado de direito e democracia. IN: HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro; Estudos de Teoria Política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. P. 285-297.
- _____. Intolerance and discrimination. In: *I.CON*. Oxford University Press and New York University School of Law, vol. 1, n° .1, p. 2 – 12, 2003a.

_____. O Estado democrático de direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios. IN: HABERMAS, Jürgen. *Era das Transições*. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b. P.153-173.

_____. “Religious Tolerance – The Pacemaker for Cultural Rights”. IN: *Royal Institute of Philosophy*, n.º 79, p. 05 – 18, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina d’Angina. 2ª ed. São Paulo: Ícone Editora, 2000.

_____. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HONIG, B. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. IN: *American Political Science Review*, v. 85, n.º 1, p. 97-113, março, 1981.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”. In: KANT, Immanuel. *Textos Seletos, Edição Bilingue*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974ª, p. 100-117.

_____. Que significa orientar-se no pensamento? IN: KANT, Immanuel. *Textos Seletos, Edição Bilingue*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974b. P. 70-99.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise; uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

ROSENFELD, Michel. “Hate Speech in constitutional jurisprudence: a comparative analysis”. IN: *Cardozo Law School (Working Paper Series)*, n.º 41, abril, 2001. Versão Eletrônica: http://papers.ssrn.com/paper.taf?abstract_id=265939

STRAUSS, Leo. On the basis of Hobbes’s Political Philosophy. IN: STRAUSS, Leo. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1988. P. 197-220.

VILLA, Dana. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.