

Arendt e Kant: leituras paralelas dos textos “Que é liberdade?” e “Fundamentação da metafísica dos costumes”

*Walter Marquezan Augusto**

RESUMO: Hannah Arendt e Immanuel Kant são autores que possuem conceitos diferentes de “liberdade”. Neste trabalho, baseado na leitura de dois textos específicos de cada autor, procuro fazer “aproximações conceituais marginais”, de forma a tentar demonstrar possíveis inflexões para refletir a direta e mútua implicação que o tema da liberdade tem com a Ética, a Política e o Direito.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; ética; política; Hannah Arendt; Immanuel Kant.

ABSTRACT: Hannah Arendt and Immanuel Kant are authors who have different concepts of “freedom”. In this article, based on the reading of two specific texts of each author, I intend to make “marginal conceptual approaches”, to demonstrate the possibility of inflections to think the direct and mutual implication that the theme of freedom has to Ethics, Politics and Law.

KEYWORDS: freedom, ethics, politics, Hannah Arendt, Immanuel Kant.

1 – Considerações iniciais:

O tema da liberdade surge e ganha importância na Modernidade, sendo decisivo para a formação do Direito e do pensamento jurídico herdeiro desta tradição. Liberdade é um dos pontos decisivos de intersecção da Política e do Direito, portanto, podemos dizer que a discussão que gira em torno do seu conceito é determinante não apenas para a vida em comum, mas para a própria constituição do imaginário de um povo. Neste sentido, trago à reflexão a leitura

* Mestrando em Direito pela UFSC, área de Teoria, História e Filosofia do Direito.

sobre os textos de dois autores: Immanuel Kant e Hannah Arendt.

Este trabalho foi primeiramente pensado como uma leitura kantiana do texto sobre liberdade de Hannah Arendt. Ocorre que à medida que fui estudando os temas, percebi que a ideia inicial não poderia ser concretizada por vários motivos, mas principalmente porque tal leitura (crítica), ao menos de forma tão direta, se mostrou irrealizável, sob pena de ter de cometer grande e bizarra injustiça, seja com Arendt, que se sabe que é uma notória kantiana, ou Kant, o que resultaria numa crítica infundada e sem qualquer respaldo na sua construção ética.

Sendo assim, mantive apenas a ideia original de situar-me diretamente nos textos escolhidos, sem partir de comentadores, porém, estruturando a minha escrita de forma "paralela", tentando em um terceiro momento suscitar possíveis inflexões das ideias revistas. Juntamente com o auxílio de outros autores, como Benjamim e Agamben, críticos aos temas do Estado de Direito e da Soberania, procuro refletir sobre como as aproximações conceituais feitas tem direta implicação na Política, na Ética e, portanto, também no Direito.

2 – A razão de ser da política: a liberdade em Hannah Arendt:

No ensaio “Que é liberdade?”, Hannah Arendt se propõe analisar o tema da liberdade sob a premissa de que essa é a “*raison d’être* da política, e [que] o seu domínio de experiência é a ação” (2011, p. 192). A autora afirma que esse é o motivo pelo qual os homens vivem politicamente organizados: “Sem ela [a liberdade], a vida política como tal seria destituída de significado” (2011, p. 192).

Arendt fixa o seu ponto de partida na refutação de certa “distorção obscura” que a tradição filosófica operou ao transpor a liberdade do seu campo original, “o âmbito da política e dos problemas humanos em geral”, para a esfera interna do pensamento, “do diálogo consigo mesmo [...] do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas” (2011, p. 191). Para esse divórcio entre política e a noção de liberdade, a autora nos remete à Antiguidade tardia, precisamente a um ensaio de Epicteto, que teria afirmado que “livre é aquele que vive como quer” (2011, p.193).

A despeito desse conceito de “liberdade interior e apolítica”, Arendt sustenta que o homem nada saberia de liberdade interior se antes não tivesse experimentado uma condição factual da liberdade, e que sem a existência de um

“âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (2011, p. 194-5).

Assim, rejeitando toda a tradição filosófica que separou política da noção de liberdade, bem como os discursos da Modernidade que favoreceram a ideia de “segurança” como critério de política a favor de uma liberdade particular, Hannah Arendt começa a sua empreitada crítica lançando a seguinte afirmativa (2011, p. 197): “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade.”

Essa curiosa proposição tem íntima relação com a afirmativa de que os homens “são livres enquanto agem [...], pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDRT, 2011, p. 199, *grifo da autora*). Todo *agir*, por sua vez, não pode prescindir de um elemento de virtuosidade, por isso a autora nos irá remeter a uma possível relação de política com as “artes de realização”, para a qual as instituições políticas *dependem da ação* dos homens para a sua conservação (2011, p. 200). Nesse sentido, a ação necessita de um *espaço político*²⁰, que não é meramente *dado* pela simples razão dos homens conviverem em comunidade, e cuja finalidade é possibilitar que a liberdade apareça como virtuosismo e que adquira uma realidade concreta.

Mas para Hannah Arendt a principal dificuldade que não nos permitiria enxergar liberdade em termos de ação consiste num legado da tradição cristã. Segundo a autora, o problema teria começado na interpretação de Agostinho aos conflitos internos de Paulo, em que havia um “quero-e-não-posso” (2011, p. 206). Liberdade passou, então, a ser confundida com livre-arbítrio. Era justamente essa situação que não era vivenciada na Antiguidade grega e romana, onde o conceito de liberdade era exclusivamente político; o que os antigos não conheciam era a distinção entre “quero” e “posso”.

Ocorre que da noção de liberdade enquanto “poder” e “não poder”, vontade potente e impotente, decorreu uma consequência mais perniciosa ao qual Arendt nos chama atenção. Na compreensão da “liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo [...] tornando-se **soberania**” (2011, p. 211, **grifo meu**). Assim, aquele que tudo pode é (o) soberano, o que experimenta a liberdade por excelência.

Mas, o que devemos entender por ação? E em que consiste afinal a

20 A título de exemplo desse espaço, a autora cita a *pólis* grega, que deve ser entendida como “forma de governo” e não apenas como a cidade-estado, e que foi pensada para servir aos *livres* (ou seja, apenas aqueles que não eram escravos ou que não estavam sujeitos a coerção de outrem).

liberdade, enquanto ação e conceito indissociavelmente político? Responderia Hannah Arendt que “[...] o homem é livre porque é um começo”, provocando-nos a compreender liberdade como a *faculdade de começar*. É nessa capacidade (ou potência) de quebrar uma sequência automática, ou seja, a capacidade de gerar um (novo) começo, que consiste a ação e, enquanto tal, a liberdade; e por isso, “enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível, isto é, não é política”.

A liberdade enquanto fenômeno descrito por Arendt coloca numa difícil situação qualquer argumento que sustente liberdade como mera “vontade impotente”, ou um ideal de livre-arbítrio inconcebível neste mundo (ao menos para aqueles que não são “soberanos”). Contudo, liberdade seria, por assim dizer, ação por ação? Longe dessas serem indagações que clamassem por um valor ontológico de liberdade, elas apenas adiantam a inquietação que motiva a leitura paralela de Kant que ora farei.

2 – O reino dos fins como espaço possível: o imperativo categórico de Kant.

Em meio à análise arendtiana da noção de liberdade enquanto ação²¹, considero que possa ser interessante instigar um cotejamento com alguns conceitos kantianos, os quais irei esboçar a partir da obra “Fundamentação da metafísica dos costumes”.

Ao se propor uma busca e fixação de um *princípio supremo de moralidade*, Kant afirma que há para o homem uma digna intenção de existência, a qual a razão se destina, e que consistiria na produção de uma *vontade boa em si mesma* (2011, p. 25-6).

A noção de uma “boa vontade” pode ser identificada no conceito de *dever*, para o qual Kant afirma que é “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*”; e é essa representação da lei em si mesma, que determina a vontade e, por consequência, exclui a influência de “*inclinações*”, é que “*pode constituir o bem excelente que chamamos moral*” (2011, p. 32-3, *grifo do autor*). Essa lei moral, nesta **acepção formal**, frente a qual nos encontraríamos despojados de outros estímulos, pode ser tida como “*uma lei universal das acções*”, que Kant assim enuncia (2011, p. 34): “*devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”.

21 Na qual poderíamos enxergar como principal característica uma “ruptura estética”, se posso assim dizer... Ver: CASTORIADIS, Cornelius, **A polis grega e a criação da democracia**. In: **As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 286.

Kant reconhece que é impossível comprovar ao menos um único caso em que a ação tenha se baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Mas essa verificação não retira a relevância de se poder constatar de que a razão, por si mesma, pode ordenar o que *deve* acontecer. Sob este argumento, refuta-se a ideia de que moralidade possa ser extraída de exemplos empíricos; logo, o seu contrário é que se mostra verdadeiro, pois é da razão *a priori*, enquanto teorização de uma metafísica dos costumes, que se extraem todos os conceitos morais, para que esses possam ter uma validade universal – e é nesta pureza que reside a sua dignidade.

Kant afirma, então, que tudo na natureza age segundo leis, mas só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação das leis*, ou seja, só ele tem uma *vontade*. Logo, se para derivar ações dessa lei é necessário razão, a “vontade não é outra coisa senão a razão prática” (2011, p. 50). Assim, a razão como aquilo que contém a vontade por respeito à representação de uma lei moral é o que exprime o conceito de obrigação. Em outras palavras, a vontade humana, ao verificar uma conduta objetivamente necessária, coloca-se numa posição subjetivamente contida, por respeito a essa lei moral, daí nasce uma obrigação. A partir disso é que Kant pode elaborar o conceito de “imperativo”, como uma representação de um princípio objetivo obrigante para uma vontade, que se exprime pelo verbo *dever* (*sollen*). Segundo o autor, praticamente *bom* é aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, em sede objetiva, ou seja, livre de causas subjetivas e que por isso pode ser válido para todo ser racional.

O imperativo categórico, portanto, “seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (KANT, 2011, p. 52). O imperativo categórico seria uma ordem que se tem de seguir mesmo contra uma inclinação – ainda que não seja passível de demonstração por um exemplo. O cerne do imperativo seria o seu caráter de inafastabilidade do dever, contudo, é Kant que reconhece que o imperativo só existe em razão da “imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional” (2011, p. 52) – e essa “razão de ser” do imperativo por seu **reverso** nos parece essencial para o problema que aqui se quer suscitar.

Assim, Kant (2011, p. 62) formula um primeiro enunciado do imperativo categórico: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Se a razão é a faculdade comum aos homens, o dever à lei tem que ser igual para todos, da mesma forma

que a lei deve *poder* obrigar a todos, daí decorre a necessidade de universalidade de uma máxima – como sustentação possível do imperativo categórico. Decorre, também, desse argumento certo “teste do imperativo categórico” que Kant aplica aos seus exemplos, para confirmar ou não a validade da máxima de uma ação segundo a lei da moralidade²².

Até aqui, Kant conseguiu demonstrar como a razão pode conceber um dever que possa ser universalmente válido, contudo, não disse o que objetivamente (ou seja, no plano universal) possa dar base, ou em outras palavras, **conteúdo** ao imperativo categórico. Assim, tendo em conta esse fim para a vontade, Kant (2011, p. 71, *grifo do autor*) pergunta se há alguma coisa “*cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto [...] como fim em si mesmo*”? E Kant responde (2011, p. 72, *grifo do autor*): “O homem [...] *existe como fim em si mesmo*”. Daí decorre a chamada fórmula da humanidade (KANT, 2011, p. 73, *grifo do autor*): “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”.

Cotejando os dois enunciados antes trabalhados, derivados de uma *razão pura* inerente ao homem, Kant afirma que a vontade não apenas se submete à lei moral, mas que devemos conceber também “*a vontade de todo o ser racional [...] como vontade legisladora universal*” (2011, p. 77, *grifo do autor*). Somente assim, submetendo-se a si mesmo à sua legislação, sem que se funde em algum outro interesse, é que se pode ter o imperativo como incondicionado. Aqui, pois, reside o princípio da “**Autonomia** da vontade” (KANT, 2011, p. 80, **grifo do autor**).

Kant diz, então, que esses conceitos nos levam a outro conceito, o do *Reino dos fins*²³, segundo o qual todos nós (seres racionais) estamos submetidos a uma mesma lei que institui cada ser racional como um fim em si mesmo (2011, p. 80, *grifo do autor*).

A terceira secção do livro dedica-se a entender um conceito de liberdade equalizado com os demais conceitos antes trabalhados. Kant nos distingue uma liberdade negativa, como aquela que liga a vontade à causalidade

22 Considero que seja interessante neste ponto salientar, sem fazer juízo de valor, a expressão que Kant usa em um dos seus exemplos para propor tal verificação: “a questão é a de saber se é **justo**” (2011, p. 64, **grifo meu**).

23 Aqui vale transcrever uma passagem (KANT, 2011, p. 82, *grifos do autor*): “No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem uma dignidade.”

eficiente – sem interferência de causas externas; e uma positiva, que deriva da autonomia da vontade, ou seja, a vontade como própria produtora leis com causalidade eficiente.

O impasse no conceito de liberdade de Kant é que ele não passa de uma ideia (2011, p. 102,113). Há que se reconhecer que não se trata de uma “ideia qualquer”, uma vez que permite que o ser racional aja conforme todos os imperativos que se propõe – o que, portanto, não autoriza a crítica que Hannah Arendt faz a outras ideias de liberdade, para as quais se poderia ser escravo no mundo e ainda assim ser livre (ARENDRT, 2011, p. 193).

Igualmente não se pode dizer que tal ideia não tenha significação política. Porém, a riqueza das demais construções do livro ofusca esse conceito de liberdade, sendo que poderíamos enxergar nessa primeira estruturação da ética kantiana²⁴ maior relevância (e repercussão política) para os fins que aqui nos interessam.

3 – Inflexões possíveis: liberdade como ação e a razão de ser da ética.

Vimos, portanto, que os conceitos de liberdade de Kant e Arendt são conceitos que não se tocam. Vale dizer que Hannah Arendt presta atenção à contribuição kantiana logo no início do seu ensaio, contudo, afasta a hipótese pelo fato do homem “livre” nunca aparecer de fato no mundo fenomênico (2011, p. 189-190).

Mas, afora o tema da liberdade, podemos dizer que os conceitos trabalhados na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” são os importantes germes para a construção da ética kantiana. E é a partir dessas balizas que pretendo lançar o questionamento de alguns pontos do ensaio de Arendt. Pois se problematizar politicamente a ideia kantiana de liberdade parece não ter consequências práticas relevantes, por outro lado, é certo que o imperativo categórico e os seus desdobramentos, apesar de terem sido concebidos em um plano metafísico, referem-se necessariamente ao plano “físico”, um aqui e agora, o qual nos dá um norte para condutas dentro de um cenário político – que Kant representou como o Reino dos fins.

É muito interessante notar a forma como Arendt define liberdade enquanto potência para uma nova ação. Uma propriedade para chamar à

24 Que terá continuidade na Crítica da Razão Prática e na Metafísica dos costumes, principalmente a doutrina das virtudes.

existência o que não existia, contradizendo todas as expectativas, na quebra de um processo automático, o que poderia ser comparado com um “milagre” (ARENDDT, 2011, p. 198, 217).

A propriedade de fixar um começo e de interromper o automatismo se parece muito ao que Walter Benjamin (1995) havia tratado no seu ensaio “Para uma Crítica de la violencia”. Naquele ensaio, o que interrompia uma ordem e operava uma refundação era uma violência pura - a violência divina, por excelência (BENJAMIN, 1995, p. 41). Mas tal qual a ação na liberdade arendtiana, a violência divina é apenas manifestação, uma violência que purifica, que tem um fim em si mesma. Essa violência é acessível aos homens pela forma revolucionária, porém, está fadada a ser “violência mítica” toda vez que refundar uma ordem de Direito – para a qual violência sempre espreita no princípio da lei.

Agamben, por dar continuidade às pesquisas de Arendt e Benjamin, também dá seu conceito para esse “fenômeno”, como a ação humana que corta o nexó entre violência e direito, a tarefa da “política que vem” (2004, p. 133).

Ocorre que na descrição de liberdade como ação, há que se reconhecer apenas uma “fenomenologia” da liberdade. Arendt deixa claro que a liberdade da ação está caracterizada na sua capacidade de *transcender* os fins e os objetivos propostos, que determina a sua possibilidade de criação e não ação por *conveniência*. Mas Arendt (2011, p. 198) parece jogar a valoração dos efeitos dessa ação num momento após sua concretização, nas suas palavras: “O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento de certo e errado”.

Essa ação não acontece por si só, depende da existência humana, e por isso, tem algo em si que a motiva, que a impulsiona para frente. Mas Arendt (2011, p. 198-9) nega que ação esteja sob a direção do intelecto ou sob ditames da vontade; para a autora, aludindo a Montesquieu, a ação “brota de algo inteiramente diverso [...] um princípio [...], como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares”. Esse princípio tem sua validade *universal*, não estando ligada a uma pessoa ou um grupo particular, e **pode ser tanto** “a honra ou a glória, amor à igualdade, que Montesquieu chamou de virtude, ou a distinção, ou ainda a excelência, [...] **mas também** o medo, a desconfiança e o ódio” (ARENDDT, 2011, p.199). Assim, sob essas inspirações, a ação pode dar tanto origem à liberdade quanto ao seu contrário,

mas a **verdadeira** “liberdade política [...] consiste em poder fazer o que se deve querer” (ARENDT, 2011, p. 209). Em que pese a ênfase recaia sobre o “poder” fazer, esse poder não prescindiu do “que se deve querer”, para que seja tida como liberdade.

Arendt parece, então, estar presa em uma armadilha²⁵. Kant talvez diria que a experiência não nos diz outra coisa senão a existência de uma causa – ainda que não a descobrimos (2011, p. 60). Mas qual é a causa da liberdade de Arendt? Por que, ou por qual motivo, a liberdade se mostra (ou tem a necessidade de ser demonstrada)? Se não está se tratando de ditames da razão e da vontade, por que Arendt teve que se valer dos “princípios”, que inspirariam do exterior, e que têm a sua validade por serem universais?

Se estas indagações forem válidas, realmente ficamos perplexos frente a essa situação. Não nos ocorre pensar que Arendt não teria se apercebido de tais observações, muito menos que tenha negligenciado as lições de Kant. O fato é que Arendt as rejeitou para tratar da liberdade, mas não sabemos aqui discorrer o porquê²⁶.

Não se quer aqui perverter a noção arendtiana de liberdade (pois a autora deixa muito clara a sua preocupação ética ao longo do texto); pelo contrário, quero poder enxergar nessa liberdade talvez um espaço para a ética kantiana, e que essa noção [a liberdade enquanto manifestação] por ter sido tratada com outras palavras, mas de forma tão similar pelos demais autores citados (Benjamin e Agamben), talvez nos permita estender esta interpretação kantiana a estes também²⁷.

Se tomarmos a formulação do imperativo categórico na acepção formal, como a necessidade de cumprimento pelo dever que racionalmente nos é imposto, corremos o risco à crítica feita por Agamben, de estarmos diante de uma lei reduzida ao grau zero do seu *significado* (2010, p. 57). De fato, essa é a lei pela lei, que vige sem significar na esfera ética²⁸.

25 Benjamin parece ter saído dessa armadilha ao diferenciar uma violência divina, como violência pura que depõe a violência posta e se mantém como fim em si mesmo, e uma violência revolucionária, acessível aos homens, que também pode depor uma violência posta, mas que não está a salvo de se tornar ela a própria instituição (ou seja, que não podemos admitir como fim em si mesmo).

26 O que obviamente não descarta a hipótese da minha incompreensão das ideias veiculadas nos textos analisados.

27 Note-se que não é dizer que esses autores tenham sido kantianos nos seus escritos, mas que talvez naquilo que não disseram possamos enxergar um espaço para uma leitura kantiana.

28 Kant (2011, p. 55) afirma que os mandamentos são leis a que “se têm de seguir mesmo contra inclinação”, se “tende” seguir mas não necessariamente se segue.

Contudo, se tomarmos o imperativo categórico como uma formulação material, no enunciado da humanidade, teremos de reconhecer o peso político do seu preceito.

É certo que Kant afirma que o imperativo categórico só existe em razão da imperfeição da vontade humana. De forma que essa questão da definição do imperativo (lei) pelo seu reverso suscita o pensamento de que o mandamento só existe porque de alguma forma se sabe que será descumprido. No entanto, da mesma forma que se ordena porque se sabe que nem tudo se cumpre (pois aí tudo divinamente deslizaria), tampouco se ordena sem qualquer perspectiva que não se cumpra. O que se extrai é que Kant formula uma lei cuja máxima característica não está na (aparência de) total potência, mas tampouco na impotência. Não apenas cumprimento e nem tanto descumprimento, uma **orientação moral**.

Parece ser estranha essa interpretação que se poderia achar que rebaixa o imperativo categórico, cuja característica é seu inafastável dever, a uma proposição que se assemelharia ao conselho (o que Kant qualifica como imperativo hipotético). Mas não é disso que se trata.

A possibilidade de ser *pensável* enquanto orientação é aquilo que sustenta a lógica de que a Razão pode determinar como as coisas *devem* acontecer, que no fundo, parece ser o cerne da construção do imperativo.

Se pudéssemos interpretar que “liberdade” (Arendt), “violência pura” (Benjamin), “resistência” (Agamben), todas atentam **contra** aquilo que *age* por princípios contrários à moralidade kantiana (me refiro aqui ao poder soberano antes mencionado), talvez também poderíamos pensar que, ainda que não se diga, é para um *reino dos fins*, no qual tudo tem um preço ou uma **dignidade**, que a liberdade se orienta. Se a liberdade é a “razão de ser” da política, a política deve ser “razão de ser” da ética.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2.ed. Traduzido por POLETI, Iraci D. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 2.ed. Traduzido por BURIGO, Henrique. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARENDR, Hannah. **Que é liberdade?** In: **Entre o Passado e o Futuro**. 7.ed. São Paulo: perspectiva, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Para una crítica de la violencia**. Traduzido para o espanhol por MURENA, Héctor A. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintanela. Edições 70: Lisboa, 2011.