



O LIBERALISMO CONTESTADO: A CRÍTICA DA LIBERDADE NEGATIVA POR CHARLES TAYLOR E QUENTIN SKINNER

Andre Veiga Bittencourt*

Cite este artigo: BITTENCOURT, Andre Veiga. O Liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 5-16, 30 mar. 2008. Anual. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 mar. 2008.

Resumo: O presente artigo procura apresentar a visão de dois autores filiados à corrente Republicana de pensamento, Charles Taylor e Quentin Skinner, no que se refere à concepção liberal clássica de liberdade, cunhada por Isaiah Berlin em sua famosa conferência em Oxford: a noção de liberdade negativa. Busco mostrar aproximações e distanciamentos entre estes Autores no que se refere não somente à crítica da liberdade negativa, mas também às próprias concepções de liberdade por eles perfilhadas.

Palavras-chave: Republicanismo; Liberalismo; Charles Taylor; Quentin Skinner; Liberdade.

1. Introdução

Nesta primeira parte procurarei demonstrar, com base nos textos clássicos de Benjamin Constant, *Discurso sobre a liberdade dos antigos comparada com a dos modernos*, e de Isaiah Berlin, *Dois conceitos de liberdade*, os fundamentos das noções de liberdade negativa e positiva (ou liberdade dos antigos e dos modernos, nos termos de Constant), conforme expostos por estes dois baluartes do pensamento liberal. Como será visto ao longo do trabalho, esses conceitos são criticados, relidos e reelaborados pela corrente Republicana. É digno de nota, por exemplo, que o artigo de Charles Taylor que tomarei como alicerce de sua crítica à visão liberal de liberdade faz parte do livro *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*.

Segundo Benjamin Constant, a noção antiga de liberdade estava pautada simplesmente na participação dos assuntos públicos, fazendo do indivíduo “praticamente escravo em todas as suas relações privadas” (CONSTANT, s/d: 2), não possuindo qualquer noção de direitos individuais. A liberdade para os cidadãos da Grécia ou de Roma estava completa com o compartilhamento do poder político entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. O governo e a leis podiam penetrar em toda a esfera da vida, e isso não acarretava, de modo algum, perda da liberdade humana. J.J Rousseau representaria, para Constant, o grande renovador da “liberdade dos antigos” que, apesar de demonstrar um profundo amor pela liberdade, acabou gerando “funestos pretextos para mais de um tipo de tirania” (IDEM: 6). A “liberdade dos modernos”, por sua vez, está pautada no gozo da vida privada, e é compreendida como a garantia dada pelas instituições

a esta fruição. Essa liberdade individual seria a única aceitável nos tempos modernos, apesar de não estar livre de problemas. O mais grave deles está em, ao atribuir primazia ao poder privado, se distanciar do poder político. Vale lembrar que tal diagnóstico também é encontrado em Aléxis de Tocqueville, ao afirmar que o individualismo leva o cidadão a “isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se para um lado com sua família e seus amigos, de tal sorte que, após ter criado para si, dessa forma, uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a própria grande sociedade” (TOCQUEVILLE, 1998: 386). O individualismo, como observado por esse “homem do porvir”, nas palavras de José Ortega y Gasset, levaria o ser humano a encerrar-se “inteiro, na solidão de seu próprio coração” (IDEM: 387). Mais perniciosas do que isso, no entanto, são, para Benjamin Constant, as vicissitudes causadas pela liberdade dos antigos: a perda dos direitos e das fruições individuais.

Berlin irá desenvolver de forma muito mais elaborada e sistemática as noções lançadas por Constant naquela breve e clássica conferência. Ao analisar esse “termo tão poroso”, que segundo Lord Acton, tem motivado boas ações e servido inúmeras vezes de pretexto para o crime, o autor aponta a preocupação central de seu estudo – o fato de que as idéias têm consequências: “os conceitos filosóficos alimentados na tranqüilidade do gabinete de um professor poderiam destruir uma civilização” (BERLIN, 1981: 134). Desta premissa advém a necessidade de analisar com cuidado esses dois sentidos que o termo *liberdade* abarca, a liberdade negativa e a liberdade positiva. Cada uma dessas liberdades é resultante de uma pergunta distinta. A primeira corresponde à resposta à pergunta “qual a área em que o sujeito deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?” (IDEM: 136). A liberdade positiva é a resposta para a pergunta “o que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra?”. Nota-se, aqui, a influência de Constant, uma vez que a liberdade negativa corresponde à fruição do poder privado (a liberdade dos modernos) ao passo que a liberdade positiva preocupa-se com o problema da legitimidade da participação política.

De acordo com o conceito negativo, alguém é livre quando ninguém, um homem ou um grupo, interfere em sua faculdade de agir. Essa ingerência, compreendida como coerção, implica em uma “deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar” (IBIDEM). Tal conceito se justificaria pelo imperativo de reconhecer que os homens perfilham diferentes concepções de liberdade, diferentes conteúdos para esta e possuem necessidades distintas; ou seja, no momento em que se torna impossível estabelecer o conteúdo destas concepções de liberdade deve-se conceber o maior espaço possível de atuação para que o indivíduo seja capaz de seguir suas próprias metas, independentemente da esfera de controle social. A liberdade negativa é, portanto, a liberdade *de* alguma coisa, ou liberdade *contra*: “nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável” (IDEM: 140). Essa fronteira consistiria no espaço que o indivíduo pode atuar sem causar danos a outrem, isto é, sem invadir o espaço da liberdade alheia. A lei, universal e irrestrita, seria a garantidora dessa não interferência, um mínimo de coerção admissível [1]. Berlin faz notar, ainda, que essa forma de conceber a liberdade está muito mais interessada na área de controle do que propriamente na sua

fonte: “a liberdade neste sentido, pelo menos do ponto de vista da lógica, não está relacionada com a democracia ou com o autogoverno” (IDEM: 141). Neste aspecto vale relembrar um interessante artigo de Ortega y Gasset, *Idea de los castillos: liberalismo y democracia*, onde o filósofo observa que “democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas” (ORTEGA Y GASSET, 1962: 156). Enquanto a primeira está relacionada à pergunta “quem deve exercer o poder público?”, a segunda é a resposta à questão “quais devem ser os limites deste poder?”. Com isso, Ortega postula que “se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal” (IDEM).

Já a liberdade positiva não é liberdade *de*, mas liberdade *para*. Está ligada, portanto, à autonomia, ao desejo de se autogovernar, de exercer o controle. Segundo Berlin, tal noção de liberdade está relacionada ao reconhecimento de que é possível “coagir os homens em nome de algum objetivo” (BERLIN, 1981: 143) superior, como a justiça ou o bem-comum e considera que tal premissa é característica de uma epistemologia racionalista, que apregoa a possibilidade do conhecimento abrangente da realidade, levando Berlin a afirmar que:

Uma vez que eu tenha adotado tal ponto de vista, estou em posição de ignorar os verdadeiros desejos dos homens ou das sociedades, para oprimir, maltratar e torturar a eles em nome de seus egos “verdadeiros”, com a firme certeza de que, qualquer que seja a verdadeira meta do homem precisará ser idêntica a sua liberdade – a livre escolha de seu ego “verdadeiro”, embora quase sempre sufocado e desarticulado (IDEM: 144).

A argumentação de Taylor, como se verá a seguir, tem como ponto de sustentação, por um lado, a crítica ao individualismo liberal, e por outro a observação de que não só é possível como desejável e necessário estabelecer diferentes graus de hierarquia entre os desejos e vontades.

2. Charles Taylor e a liberdade como exercício

Como vimos na sessão anterior, Benjamin Constant defende a necessidade da liberdade moderna devido à preeminência da esfera privada. Este é o argumento que está no cerne de toda a doutrina liberal clássica: “A independência individual é a primeira das necessidades modernas” (CONSTANT, s/d: 7) [2]. De Hobbes e Locke, passando por J.S. Mill e Herbert Spencer, até chegar aos neoliberais, como von Mises e Hayek, e aos neo-contratualistas, como Nozick e Rawls, o que está posto é a prevalência do indivíduo e suas liberdades fundamentais sobre o chamado “bem comum” e os “valores perfeccionistas”. Tal posição, portanto, perfilha-se a uma tradição atomista, que pensa o indivíduo como unidade analítica fundamental (individualismo metodológico), e que defende a superioridade ontológica deste (o indivíduo) sobre o social.

É importante analisar, portanto, como Taylor procura desconstruir essa visão atomista, que é a base rochosa sobre a qual se assenta a doutrina liberal. A saída de Taylor passa pela lingüística. Segundo o filósofo o pensamento só pode existir e subsistir quando imerso em um contexto mais amplo, em um pano de fundo, ou como o autor chama, uma “dimensão do significado”. Seria impossível e absurdo, por exemplo, atribuir a cidadãos da Roma Antiga ou da Idade

Média ações racionais no sentido em que Max Weber observa como fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo moderno, uma vez que tal forma de agir não fazia parte da “dimensão do significado” daquelas sociedades. Taylor dá o exemplo dos termos “gratificante” e “sofisticado”, que jamais poderiam aparecer em um romance medieval, pois tal tipo de classificação não estava presente no pano de fundo do séc. XIII, não podendo ser utilizada, portanto, pela linguagem, e nem mesmo estar presente no pensamento, uma vez que este seria dependente das bases lingüísticas de um dado contexto. Como sentencia Taylor: “num sentido mais forte, certos pensamentos são impossíveis em certas circunstâncias” (TAYLOR, 2000: 148). Esse pano de fundo, no entanto, não pode ser localizado em indivíduos, mas apenas em uma situação de intercâmbios contínuos.

Evocando Saussure, Taylor se apropria da distinção entre duas dimensões distintas: *langue* e *parole*. A segunda refere-se aos fenômenos de fala particulares, mas pressupõe a existência de uma série de códigos que lhe permitem ganhar significado, a *langue*. O que o individualismo metodológico pressupõe, não obstante, é que, ao tomar o indivíduo como unidade analítica fundamental, é possível deixar para segundo plano ou mesmo ignorar a dimensão da *langue*. Mas isto seria um contra-senso, uma vez que, segundo a distinção saussuriana, a *parole* só pode se dar em um contexto mais amplo que lhe outorgue significado. Este pano de fundo seria a sociedade: “reconhecer o lugar independente da dimensão da *langue* significa aceitar em nossa ontologia social algo que não pode ser decomposto em ocorrências individuais. Esse é o passo crucial que nos faz sair do atomismo” (IDEM: 151).

Essa discussão lingüística permite Taylor perceber com mais clareza a relação entre bens individuais e bem sociais. As teorias atomistas tenderiam a ressaltar que não existem bens irreduzivelmente sociais, uma vez que seria impossível determinar escolhas coletivas, mas apenas particulares. Uma vez que a sociedade é um conjunto de indivíduos, e cada um destes persegue uma concepção de bem própria não obrigatoriamente coincidente com os outros integrantes da sociedade, a única solução cabível seria que cada pessoa, e somente ela, pudesse perseguir suas escolhas. Não haveria espaço, portanto, para bens irreduzivelmente sociais uma vez que seria impossível (ou pelo menos improvável) escolhas plenamente compartilhadas por toda uma comunidade. O que as dimensões *langue-parole* permitem perceber, no entanto, é que estas concepções individuais “só podem ser boas de certa maneira, ou satisfatórias ou positivas à sua forma particular, por causa da compreensão do pano de fundo desenvolvido em nossa cultura” (IDEM: 152). Isso significa que a cultura de uma sociedade acaba perpassando e mesmo garantido e justificando as concepções da boa vida dos cidadãos individuais. Enfim, é a cultura que torna os bens possíveis. A cultura, portanto, não pode ser colocada como bem individual, “ela é ‘pública’ no sentido de que não pode ser obtida por uma pessoa sem que seja garantida a todo um grupo” (IDEM: 153). Há ainda uma outra forma de definir os bens como irreduzivelmente sociais: trata-se daqueles que incorporam necessariamente compreensões comuns; tal é o caso de sentimentos como o amor ou a amizade, que não podem ser reduzidos ao espaço individual uma vez que devem ter caráter recíproco. Um bem social é, portanto, indecomponível.

A noção fundamental que Taylor defende, por conseguinte, é a de que é imprescindível para uma sociedade democrática estabelecer uma concepção comum de bem, da boa vida. Para tal, argumenta Taylor, é necessário introduzir no debate questões como identidade e comunidade, ou mais precisamente o tema do patriotismo. O arrazoado do filósofo canadense procura garantir as estruturas de uma “sociedade livre”, no sentido de não-despótica. Como qualquer sociedade exige um certo número de sacrifícios [3], e em um governo despótico a disciplina é mantida pela coerção, uma sociedade que se queira livre deve substituir a coerção por alguma outra coisa, por uma espécie de auto-imposição. Essa “coisa” é a identificação voluntária por parte dos cidadãos com a *polis*, é a “*vertu*” de Montesquieu. Taylor irá tratar esse interesse pelo bem-comum como patriotismo, a adesão a uma determinada comunidade histórica e política: “a condição essencial do regime livre (não despótico) é que os cidadãos tenham uma identificação patriótica mais profunda” (TAYLOR, 2000: 208). Mesmo em sociedades liberais, como são os Estados Unidos, há uma clara identificação patriótica, ao “american way of life”, um claro compromisso a ideais comuns, como aqueles expostos na Declaração de Independência ou pelos *founding fathers*. É essa identificação fundamental que permite aos norte-americanos, por exemplo, rejeitar de forma categórica ações escusas como as do caso Watergate, que ferem os princípios partilhados, como o regime democrático de direito. Além do mais, postula Taylor, “o patriotismo não apenas tem sido um importante bastião da liberdade como continuará a sê-lo insubstituivelmente” (IDEM: 213). A enfática assertiva está baseada na idéia de que unicamente o auto-interesse (onde está calcado o argumento liberal) jamais conseguirá dar conta de engendrar uma efetiva mobilização coletiva que possa a vir fazer frente a déspotas potenciais.

Esclarecida a crítica de Taylor a um modelo ontológico atomista e sua explícita defesa da necessidade da busca de um bem-comum passemos à sua crítica mais específica ao modelo liberal de liberdade: a liberdade negativa.

Charles Taylor quer demonstrar como tal ponto de vista é indefensável como concepção de liberdade. Relembrando o entendimento hobbesiano – o principal alvo dos ataques de Taylor – vejamos o que tem a nos dizer sobre a liberdade: “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)” e mais adiante afirma que “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (HOBBS, 2004: 171). Essa definição está claramente associada com aquilo que vimos ser, nos termos de Berlin, a liberdade negativa.

Taylor argumenta que tanto a liberdade positiva quanto a negativa sofreram com as suas simplificações. A primeira, por exemplo, foi comumente relacionada simplesmente com o controle coletivo (o que a colocaria ao lado do Comunismo oficial), ignorando-se o fato de haver uma tradição Republicana que sugere que cada homem é capaz de controlar a si mesmo. Por outro lado, a liberdade negativa é pensada exclusivamente em relação a obstáculos externos (físicos e legais). Deixa-se de lado a falta de conhecimento, a falsa consciência, etc. Um dado curioso que Taylor percebe, no entanto, é que aqueles que esposam a teoria negativa tendem a

defender a própria simplificação, como seria o caso de Hobbes (o que fica bem claro no trecho acima) e mesmo Berlin.

Qual seria a explicação para esse fato? É nesse momento que o filósofo procura reelaborar os conceitos de liberdade. Sugere que a liberdade positiva seja tratada como um “exercise-concept”, uma vez que “one is free only to the extent that one has effectively determined oneself and shape of one’s life” (TAYLOR, 1979: 177). Está associada, portanto, à prática do autocontrole. Já a teoria negativa é definida como “opportunity-concept”, uma vez que considera que para alguém ser livre basta ter o caminho desimpedido. Taylor nota, contudo, a impossibilidade de pensar este segundo conceito simplesmente como “oportunidade”. Sua primeira refutação passa pela observação de que as barreiras, além de externas, são também internas. Ser livre envolve certa dose de autoconhecimento, autocontrole e até mesmo discernimento moral. Se, por exemplo, somos incapazes de discriminar os *fins* de nossas ações podemos estar fazendo aquilo que aparentemente queremos, mas que não estaremos sendo livre e poderemos, inclusive, estar incorrendo no verdadeiro caminho da servidão. Se não possuímos, por exemplo, nenhum tipo de auto-realização ou não estamos conscientes de nossas potencialidades torna-se impraticável afirmar que alguém seja livre: “within this conceptual scheme, some degree of exercise is necessary for a man to be thought free” (IBIDEM). A resposta para a questão da aceitação por parte dos teóricos da liberdade negativa de sua versão mais radical e simplificada passa pela necessidade de “cortar pela raiz” qualquer tipo de aproximação com a liberdade positiva. Aproximação esta essencial, segundo Taylor.

A grande refutação que poderia ser feita ao raciocínio de Taylor seria a seguinte: pensar que o agente é incapaz, em alguns casos, de dar a palavra final de sua liberdade (por ter uma falsa consciência, por estar obnubilado, por não distinguir seus fins; o desejo, enfim, pode não ser autêntico) não seria abrir as portas para algum tipo de totalitarismo, que se pretenda dono da “Verdade”? Taylor procura fugir dessa contestação a partir de uma contra-argumentação que distingue a aproximação da liberdade negativa à positiva em dois passos:

1. Como já vimos, a liberdade entendida como fazer simplesmente o que a princípio se quer para uma que discrimine motivações e que equivalha a fazer o que realmente se deseja;
2. Nós não podemos fazer o que realmente desejamos em uma sociedade que não seja autenticamente autogovernada (self-government).

A liberdade envolve, segundo Taylor, *necessariamente* discriminações de caráter qualitativo, as quais possam garantir as próprias condições necessárias para esta liberdade. A própria liberdade negativa (entendida como “opportunity-concept”) acaba distinguindo entre os obstáculos externos que considera mais ou menos importantes, caso contrário nos veríamos obrigados a afirmar, ironiza Taylor, que a Albânia é mais livre do que a Inglaterra por possuir menos sinais de trânsito, apesar daquele país restringir o culto religioso e este não; afinal, muito mais pessoas são afetadas por sinais de trânsito do que pela liberdade de culto [4]. A isso Taylor dá o

nome de “strong evaluation” – é sim possível hierarquizar os desejos mais ou menos importantes, uma vez que muitas vezes eles entram em conflito:

We human subjects are not only subjects of first-order desires, but of second-order desires, desires about desires. We experience our desires and purposes as qualitatively discriminated, as higher or lower, noble or base, integrated or fragmented, significant or trivial, good and bad (IDEM: 184).

Como percebemos, Taylor em sua avaliação crítica de um modelo liberal, calcado em uma ontologia atomista, propõe uma noção holista da natureza humana e da sociedade, o que lhe permite estabelecer uma noção de bem comum, através da distinção saussuriana entre *langue* e *parole*. Longe de isso ser um impeditivo da liberdade, como podem sugerir os seguidores da tradição liberal clássica, Taylor procura mostrar que a própria noção negativa de liberdade acaba por hierarquizar os desejos, o que seria, mais uma vez, um indicativo da possibilidade (e necessidade) do estabelecimento de bens comuns, uma meta única a ser alcançada e respeitada por todos os cidadãos de uma determinada sociedade civil.

3. Quentin Skinner e os Estados livres

No livro que privilegio para o presente trabalho, *Liberdade antes do liberalismo*, Quentin Skinner propõe a releitura de uma importante tradição intelectual do ocidente, a denominada teoria neo-romana dos estados livres. Tradição essa, no entanto, que acabou saindo “derrotada” na disputa intelectual que marca a história das idéias [5]. Skinner deixa explícito, contudo, a necessidade de repensar essa escola de pensamento, e cotejá-la com o que ele considera a tradição vitoriosa do mundo Ocidental: a concepção política liberal.

No que consiste, portanto, a teoria neo-romana dos estados livres? Primeiramente, ela está preocupada com as relações entre os súditos e o poder público, do Estado. É pensada, portanto, exclusivamente a partir de uma perspectiva política. O que está em jogo é conseguir harmonizar a autonomia pública (civil) com as obrigações políticas, sem perder de vista as liberdades individuais fundamentais.

O cerne do pensamento dos autores que constituem tal tradição está na concepção de liberdade que esposam. Não é tanto com a liberdade individual que estão preocupados (apesar de, como veremos, a garantia dessa estar posta de forma central), mas sim com a “liberdade comum” ou “Estado livre”. A metáfora utilizada é, como era comum na Inglaterra da época analisada – Skinner trata sobretudo do século XVII –, a organicista, ou seja, uma sociedade é pensada como um corpo, como um indivíduo coletivo:

Do mesmo modo que os corpos humanos individuais são livres, alegam eles (os autores que defendiam as concepções do “Estado livre”), se e apenas se eles são capazes de agir ou eximir-se de agir à vontade, assim os corpos das nações e Estados são igualmente livres se e apenas se eles são similarmente desimpedidos de usar seus poderes de acordo com suas próprias vontades na busca de seus fins desejados (SKINNER, 1998: 32, parêntese meu).

Vemos que na concepção de liberdade destes teóricos é o autogoverno que está em jogo, ou seja, a capacidade de cada um agir de acordo com suas vontades e capacidades. Mais do que isso: por tratar-se de um todo público, as ações deste corpo devem estar determinadas pela vontade geral dos membros dessa comunidade política.

Algumas implicações acabam advindo desta noção de autogoverno. A primeira delas é que as leis que governam devem “ser decretadas com o consentimento de todos os seus cidadãos, os membros do corpo político como um todo” (IDEM: 33). Temos, portanto, o princípio da autolegislação, onde cabe à sociedade a feitura das leis (e onde todos estão em iguais condições de possibilidade de criá-las), e não apenas o recebimento destas, ou seja, uma sociedade livre é, conseqüentemente, aquela em que os mesmos indivíduos são autores e recebedores das leis. As liberdades *reais* são possíveis apenas quando se está em posse do poder, sendo capaz de “decretar e revogar leis” (IDEM: 35).

Outra decorrência importante é aquela relacionada à vontade da maioria. É essa, segundo os teóricos dos Estados livres, a melhor forma de organizar a vida política, uma vez que “o governo se torna impossível se todos os retêm” (IBIDEM). A melhor solução para contornar as dificuldades insuperáveis do autogoverno seria o estabelecimento de um sistema federado. O exemplo citado é aquele proposto por Sir Thomas More em seu clássico, *Utopia*: cada cidade se autogoverna por meio de magistrados eleitos anualmente, escolhidos entre os próprios cidadãos. É um modelo, como vemos, bastante próximo à democracia ateniense, o exemplo antigo da liberdade positiva, assim como aquele observado com entusiasmo por Alexis de Tocqueville em sua *Democracia na América* [6]. Outro problema que surge nas discussões da Inglaterra do século XVII (e está, mais uma vez, bastante próxima de Tocqueville) é o do império das massas, que poderia advir com tal forma de governo. A solução mais ou menos acordada no seio desta tradição intelectual é a necessidade de que ela seja representada por uma assembléia de “virtuosos” e “ponderados”, “escolhida pelo povo para atuar em seu benefício” (IDEM: 37). É um raciocínio, portanto, essencialmente aristocrático. Os autores neo-romanos diferem entre si no que tange qual seria a forma desta assembléia. Por um lado há aqueles, como Marchamont Nedham e John Milton, que sustentam que a Câmara dos Comuns é a única representante necessária, uma vez que é a fidedigna representante dos interesses do povo. James Harrington, por sua vez, aposta na necessidade da divisão dos poderes em duas assembléias separadas: uma responsável por deliberar e a outra para executar o acordado. Isso evitaria que um número limitado de magistrados ficasse com todo poder concentrado em suas mãos. Uma terceira posição ainda é defendida por Algernon Sidney, que defende a existência necessária de uma “grande e valorosa nobreza” (IDEM: 39), capaz de servir como intermediária entre as massas e o absolutismo monárquico.

Ainda segundo a teoria neo-romana dos Estados livres, há dois caminhos para a servidão. O primeiro está relacionado com o uso de força e da coerção para solapar as liberdades públicas, para impedir os fins escolhidos por aquela comunidade. A segunda liga-se à idéia da submissão a alguém que não a si mesmo, ou ao representante legitimamente indicado. Pode dar-se em dois níveis: de um lado pela sujeição a um outro povo, um outro governo; de outro,

quando “a constituição interna de um Estado permite o exercício de quaisquer poderes discricionários ou privilegiados da parte daqueles que governam” (IDEM: 50), ou seja, quando há alguém ou algum órgão superior e com poderes arbitrários, como o de veto sobre a soberania popular. Apenas a possibilidade de que alguém possua tais prerrogativas já seria o suficiente para a servidão pública. Tal sistema é o que James Harrington irá chamar de “império das leis e não de homens” (IDEM: 65).

Cabe, agora, estabelecer as relações entre tal doutrina política e as liberdades individuais. Skinner expõe a crítica de Hobbes, que consiste em afirmar que o que os teóricos neo-romanos espousam é simplesmente uma teoria da liberdade das Comunidades (cidades), e não dos indivíduos (cidadãos). Tal crítica, apesar de ganhar força e legitimidade na Inglaterra da época, não procede, alega Skinner, uma vez que é parte constitutiva desta tradição de pensamento que “só é possível ser livre num Estado livre”, ou seja, em um Estado autogovernado [7]. Reconstruindo historicamente a trajetória da teoria dos Estados livres Skinner reconhece que não era essa, todavia, a razão original para viver em um Estado livre. Os antigos autores romanos alegavam que tal forma de organização política trazia as maiores vantagens para o acúmulo de glória e grandeza republicanas. Reconhecem, todavia, que a longo prazo essa ânsia pela glória, que havia feito Roma se desenvolver admiravelmente, acabou levando a uma “demanda insaciável por ainda mais despojos de vitória” (IDEM: 59) que resultou na crise do Estado. Em Maquiavel já vemos, porém, certa preocupação com o tema da liberdade individual, negativa, como atesta o seguinte trecho citado por Skinner: “O benefício comum de viver num Estado livre é o de ser capaz de desfrutar suas próprias posses livremente e sem nenhum temor” (In SKINNER, 1998: 60). O benefício principal passa a ser, portanto, o de fazer o que quiser fazer sem interferências externas e não mais a glória e a riqueza da cidade, exclusivamente.

Assim como para a comunidade, há duas formas de um indivíduo ter sua liberdade cerceada. A primeira e mais explícita delas é estar nas mãos de um tirano, que possa utilizar-se da força para a coação dos indivíduos e de seus usufrutos da liberdade e da propriedade. A outra forma, bem mais sutil e que pode passar despercebida, está relacionada à sujeição política: “isso quer dizer que, se você vive sob alguma forma de governo que permite o exercício de poderes prerrogativos ou discricionários fora da lei, você pode já estar vivendo como um escravo” (IDEM: 62). Nota-se que essa segunda forma de servidão individual corresponde à segunda forma explicitada para a perda das liberdades de uma cidade, o que se torna mais claro se lembrarmos que as Comunidades eram pensadas como indivíduos coletivos, ou seja, como um organismo vivo. A participação de todos na feitura das leis aparece, portanto, como prerrogativa para a liberdade, uma vez que, como lembra um antigo ditado Romano, *volenti non fit iniuria*: nenhuma injustiça é feita àquele que consente.

O que Skinner sugere, portanto, é que a teoria neo-romana, em curso na Inglaterra do século XVII, não se afasta completamente daquilo que viria a ser chamado de liberdade negativa. Ao contrário, esta só pode ser garantida e assegurada a partir de um comprometimento com o bem comum, daí a incapacidade de autores como Hobbes lidarem com essa teoria. O seguinte

trecho, do artigo *The Idea of negative liberty*, ajuda a esclarecer essa questão fundamental, à qual retornarei na conclusão:

The essence of the republican case is that, unless a commonwealth is maintained ‘in a state of liberty’ (the ordinary negative liberty sense of being free from constraint to act according to its own will) then the individual members of such a body politic will find themselves stripped of their personal liberty (again in the ordinary negative sense of losing their freedom to seek their own goals) ... The enslavement of a community thus brings with it the inevitable loss of individual liberty of particular men, *pace* Hobbes, can only be assured under a free commonwealth (SKINNER, 1995: 213).

4. Considerações Finais

Tanto Charles Taylor quanto Quentin Skinner estão no interior de uma tradição que tende a rejeitar a separação irrestrita entre a liberdade negativa e a liberdade positiva, nos moldes como foram compreendidas por Constant e Berlin, concepções estas explicitadas na Introdução desse artigo [8]. Taylor e Skinner fazem parte da tradição republicana, que defende a necessidade de valores fundamentais como as virtudes cívicas e o autogoverno, sendo, portanto, imprescindível a participação ativa do cidadão na comunidade política (RAMOS, 2006).

Deve-se, todavia, perceber os distanciamentos destes dois autores que se perfilham a uma mesma corrente intelectual. Taylor, na tentativa de criticar a concepção negativa de liberdade (“opportunity-concept”, em sua terminologia) indica que esta acaba sempre caminhando para uma noção de liberdade como exercício (“exercise-concept”), isto é, por maiores que sejam os esforços dos autores liberais em simplificarem ao máximo a idéia de liberdade negativa (ignorando, por exemplo, as barreiras internas do ator), uma análise mais acurada indicaria ser necessário também, nessa concepção de liberdade, um aproveitamento de oportunidades, o controle pessoal para desvencilha-se, por exemplo, das barreiras internas e dos próprios confrontos que dois desejos podem produzir.

Skinner, por sua vez, retomando a tradição neo-romana, que aparece com Maquiavel e teria se consolidado na Inglaterra do século XVII, não nega a existência de uma liberdade no sentido negativo, compreendida como não interferência. Sua visão, no entanto, é de que essas liberdades individuais só podem estar garantidas em um regime político republicano, baseado no Império das Leis (Rule of Law) e no fato de que as mesmas pessoas são destinatárias e criadoras das leis, inspiradas pela necessidade cívica de defesa do bem público. Não vê, portanto, qualquer tipo de contraste excludente e necessário entre a liberdade republicana, entendida como autonomia, e a liberdade liberal: pelo contrário, uma é melhor aproveitada com a garantia da outra [9].

Do que foi dito acima se pode extrair ainda uma outra forma de diferenciar os autores. Se é verdadeiro que ambos vêem como necessária e fundamental a atuação dos cidadãos no espaço público – que estaria sendo limitada na modernidade –, os autores percebem de forma bastante diferente a idéia de um bem comum, capaz de unir os integrantes de uma comunidade política. Taylor acredita na substancialidade de um bem definido, que como vimos se aproxima-

ria do nacionalismo. Acredita, também, em uma concepção específica de natureza humana, cuja essência é social e política, nos termos aristotélicos. Skinner, por sua vez, renega a possibilidade de um bem unívoco, substancialmente definido (RAMOS, 2006), o que não exclui zelar pela participação no espaço público, e prefere deixar que as leis e as virtudes cívicas garantam a segurança e a própria participação pública, mas que, conseqüentemente, permitam que cada indivíduo possa perseguir os fins que desejam, e não um objetivo unívoco e aparentemente abstrato como a idéia de “bem público”. 

NOTAS

* Graduando do 6º período do curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: distopia77@yahoo.com.br

[1] Montesquieu irá afirmar, em seu clássico arrazoado, que “liberdade é o direito de fazer o que as leis permitem” (MONTESQUIEU, 2005: 166); Locke argumenta que liberdade é a possibilidade de “seguir minha própria vontade em tudo quanto a regra não prescreve” (LOCKE, 1978: 43).

[2] Vários trabalhos vêm apontando para o fato de que a noção de indivíduo é extremamente recente, apesar de não haver um acordo concernente às suas origens. Dentre os mais célebres podemos destacar as obras de Louis Dumont, *O individualismo* (1983) e de Jacob Buckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1878) : “This period (a Renascença), as we have seen, first gave the highest development to individuality, and then led the individual to the most zealous and thorough study of himself in all forms and under all conditions” (BUCKHARDT). Dumont, por sua vez, indica para a raiz cristã do conceito de indivíduo, no momento em que quem se salva é o indivíduo, em virtude do seu livre-arbítrio.

Uma boa forma de explorar essa questão do indivíduo e da modernidade é através da sociologia da literatura. Lukács, por exemplo, compara a epopéia grega e o romance moderno, chamando atenção para o fato de que a primeira trabalha com heróis cujo destino não é pessoal, mas de uma comunidade: “a pessoa e a fisionomia individual nascem de um equilíbrio no condicionamento recíproco da parte e do todo, não de uma reflexão polêmica sobre si da personalidade solitária e desencaminhada” (LUKÁCS, 1962: 74). O romance, o gênero típico da modernidade, apresenta o herói individual, que, surge da “alteridade do mundo exterior” (Idem: 73). Como ressalta Ortega y Gasset, o Renascimento “descobre em toda sua vasta amplitude o mundo interno, o *me ipsum*, a consciência, o subjetivo” (ORTEGA Y GASSET, 2001: 99). O romance é, pois, um fruto do problema do *indivíduo*.

[3] Sobre a questão dos sacrifícios v. o artigo de Renato Janine Ribeiro, onde o autor associa a República com a abnegação, com a renúncia das vantagens privadas em favor do bem-comum, da coisa pública, ao passo que a Democracia está ligada ao desejo, o que traria um impasse, qual seja, o de que para haver acesso a todos os bens (desejo) é necessário tomar o poder, para isso, no entanto, é preciso refrear o desejo de mandar, uma vez que todos são iguais. O paradoxo estaria no fato da democracia nascer de um desejo, mas que deve ser educado.

[4] Taylor argumenta que “freedom is no longer just the absence of external obstacle *tout court*, but the absence of external obstacle to significant action, to what is important to man” (TAYLOR, 1979: 182).

[5] Quentin Skinner é um dos principais formuladores daquilo que recebe o nome de “história das idéias”, isto é, a necessidade de estudar o contexto intelectual em que as idéias foram concebidas, afinal “a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e debatidas” (SKINNER, 2000: 11).

[6] “Seria conveniente dar uma vida política a cada porção do território, a fim de multiplicar ao infinito, para os cidadãos, as ocasiões de agir em conjunto e de fazê-los sentir todos os dias que dependem uns dos outros” (TOCQUEVILLE, 1998: 389).

[7] Como vimos, Charles Taylor também acredita só ser possível o exercício da liberdade, ou seja, o que realmente desejamos, em uma sociedade autogovernada.

[8] É digno de nota ressaltar o artigo *Negative and positive freedom*, de Gerald MacCallum, que serve de inspiração e debate tanto para Taylor como para Skinner. MacCallum elabora uma das melhores críticas acerca das relações entre liberdade positiva e negativa. Segundo ele há uma relação *triádica* em todo conceito de liberdade: esta é sempre liberdade *de* alguém (o agente *x* que a realiza a ação), que sofre uma interferência *y* e que possui um objetivo de fazer ou deixar de fazer *z*; fica, portanto: *x* é livre (ou não é livre) de *y* para fazer (ou não fazer) *z* (MACCALLUM, 1972: 176)

[9] “There is no difficulty about defending both the claims about social freedom which contemporary philosophers have been apt to stigmatize as paradoxical, or at least as incompatible with a negative view of individual liberty” (SKINNER, 1995: 213; v. também SKINNER, 1984)

BIBLIOGRAFIA

BERLIN, I. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília: Editora da UnB, 1981.

BUCKHARDT, J. **The Civilization of the Renaissance in Italy** [online]. Disponível na Internet em <http://www.boisestate.edu/courses/hy309/docs/burckhardt/burckhardt.html>. Arquivo capturado em 2 de novembro de 2006.

CONSTANT, B. **Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos** [online] Disponível na Internet em: http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/vatter_revoluciones.pdf. Arquivo capturado em 2 de novembro de 2006.

DUMONT, L. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre governo**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1978.

LUKÁCS, G. **Teoria do romance**. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

MACCALLUM, G. “Negative and positive freedom”. In LASLETT, P.; RUNCIMAN, WG; SKINNER, Q. (Ed.) **Philosophy, politics and society**, Oxford: Basil Blackwell Oxford, 1972.

MONTESQUIEU, B. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. “Idea de los castillos: liberalismo y democracia”. In: _____. **Obras completas**. Madrid: Editora Revista de Occidente, 1962.

_____. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

RAMOS, C, A. **A Cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo?**. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Liberdade antes do liberalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. “The idea of negative liberty”. In: RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. & SKINNER, Q. (Eds.): **Philosophy in history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **The paradoxes of political liberty** [online] Disponível na Internet em: <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/skinner86.pdf>. Arquivo capturado em 15 de novembro de 2006.

TAYLOR, C. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. “What’s wrong with negative liberty”. In RYAN, A (Org.): **The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América**. São Paulo: Editora Itatiaia Limitada, 1998.