Pensar sem corrimão

Material com direitos autorais

640 p.; 23 cm.
Tradução de: Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975
Inclui bibliografia e índice
ISBN 978-65-86719-61-1
1. Filosofia moderna - Séc. XX. 2. Filosofia alemã - Discursos, ensaios e conferências. I. Kohn, Jerome. II. Andreiuolo, Beatriz. III. Título.
21-71071 – CDD: 193
CDU: : 1(430) "19"

Camila Donis Hartmann - Bibliotecária - CRB-7/6472

BAZAR DO TEMPO
Produções e Empreendimentos Culturais Ltda.

Rua General Dionísio, 53 - Humaitá
22271-050 Rio de Janeiro - RJ
contato@bazardotempo.com.br
www.bazardotempo.com.br

Material com direitos autorais

Há outra coisa que Draenos trouxe à tona… "pensar sem fundamento". Tenho uma metáfora que não é tão cruel, e que nunca publiquei, mas guardei para mim mesma. Eu a chamo de pensar sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, à medida que você sobe e desce os degraus, sempre pode segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão. É assim que digo a mim mesma. E é isso, de fato, o que tento fazer.

Hannah Arendt

Material com direitos autorais

Sumário

Nota à edição brasileira

Apresentação
Jerome Kohn

Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental

A grande tradição

Autoridade no século xx

Carta a Robert M. Hutchins

A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário

Totalitarismo

Cultura e política

Desafios à ética tradicional: uma resposta a Michael Polanyi

Reflexões sobre as convenções nacionais de 1960:
Kennedy x Nixon

Ação e a busca da felicidade

Liberdade e política, uma palestra

A Guerra Fria e o Ocidente

Estado-nação e democracia

Kennedy e depois

Nathalie Sarraute

Material com direitos autorais

“Como se falássemos com uma parede” – uma conversa com Joachim Fest

Trabalho, fabricação, ação

Política e crime – uma troca de cartas

Introdução a *The warriors*, de J. Glenn Gray

Sobre a condição humana

O caráter de crise da sociedade moderna

Revolução e liberdade, uma palestra

Os Estados Unidos são, por natureza, uma sociedade violenta?

Os demônios

Liberdade para ser livre: condições e significado da revolução

Imaginação

Dwight, apenas

Discurso de agradecimento pela Medalha Emerson-Thoreau

O ponto arquimediano

Heidegger aos oitenta

Para Martin Heidegger

Crimes de guerra e a consciência americana

Carta ao editor da *The New York Review of Books*

Valores na sociedade contemporânea1

Hannah Arendt sobre Hannah Arendt

Material com direitos autorais

Comentários

Discurso no Conselho Consultivo de Filosofia da Universidade de Princeton

Entrevista com Roger Errera

Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel

Considerações preliminares sobre *A vida do espírito*

Transição

Em memória de Wystan H. Auden, que morreu na noite de de 28 de setembro de 1973

Histórico dos textos

Agradecimentos

Índice remissivo

Sobre a autora

Sobre o organizador

Obras de Hannah Arendt no Brasil

Material com direitos autorais

Nota à edição brasileira

ESTE LIVRO FOI PUBLICADO PELA primeira vez em Nova York, em 2018, muito antes que alguém soubesse do coronavírus. Sua edição brasileira, no contexto do que se tornou uma pandemia mundial, aumenta dramaticamente a relevância de *Pensar sem corrimão*.

A capacidade dos seres humanos de pensarem sozinhos, consigo mesmos e na solidão – que é de importância crucial para Arendt – pode até ser estimulada pelas condições de isolamento social que a pandemia nos impõe. Pois, como Arendt percebeu em 1958, há mais de sessenta anos, a esfera social está entre os amparos mais proeminentes do corrimão que perdemos.

Jerome Kohn, organizador

Material com direitos autorais

Apresentação

Jerome Kohn

A REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS da América se encontra em declínio há mais de cinquenta anos, isto é, se estabelecermos tal declínio a partir do fracasso da invasão de Cuba na Baía dos Porcos em 1961. Mais de um século antes disso, John Quincy Adams já perdera a esperança no que chamava de "experimento nobre", principalmente devido à pungente divisão da opinião pública sobre a questão da escravidão humana.

Hoje, a apatia da opinião pública é denunciada por políticos de todos os partidos e por *experts* de todas as orientações políticas, em benefício de seu próprio poder. Mas, para o povo, o que significa a dependência das pesquisas, mesmo com seus resultados distorcidos, senão uma obsessão pela opinião pública? Não surpreenderá àqueles familiarizados com o modo de pensar de Hannah Arendt que ela acreditava que as pesquisas, assim como os insensatos pedidos de doação, indicam que a pessoa perdeu ou foi privada da própria opinião. Ao falar com um grupo de estudantes em Chicago em 1963, Arendt disse que cada um de nós "deve ter sua opinião e, depois, trocar ideias com os outros. Vocês devem se lembrar", ela disse, "da grande desconfiança que os Fundadores tinham da opinião pública, a qual se opõe ao espírito público. Onde quer que falte o espírito público a opinião pública tira proveito". Para Arendt, isso é uma "perversão" e um perigo para todas as repúblicas, e talvez principalmente para aquelas que se consideram democracias. Pois (citando Madison, *Federalist*, 50) "quando os homens exercem sua razão calma e livremente em uma variedade de questões distintas, inevitavelmente deparam-se com diferentes opiniões... Quando são governados por uma paixão comum, suas opiniões, se é que assim podem ser chamadas, serão as mesmas".[1]

Thomas Jefferson era "um partido de um", embora não no sentido do *The Loners' Manifesto*,[2] que transmutaria solitários políticos e de outros tipos em uma identidade de grupo! Em uma carta para Francis Hopkinson escrita em Paris em março de 1789, Jefferson escreveu: "Não sou um federalista porque nunca submeti todo o meu sistema de

Material com direitos autorais

opiniões à crença de qualquer partido de homens, tanto em relação à religião, à filosofia, à politica como a qualquer outra coisa sobre a qual eu seja capaz de pensar por mim mesmo. Tal vício é a última degradação de um agente moral e livre. Se eu só pudesse ir para o paraíso com um partido, preferiria não ir. Portanto, afirmo a você: não sou do partido dos federalistas. Mas estou muito mais distante daquele dos antifederalistas."

Se a República americana falhou, de quem é a responsabilidade? Tal questão pode ser interpretada economicamente ou – de várias formas – psicologicamente, o que, para Arendt daria origem a respostas sociais em vez de políticas. Para responder politicamente, seria preciso um observador à distância da incontestável, embora ambígua, sociabilidade dos homens e das mulheres. Uma resposta política poderia vir de uma questão um pouco diferente, porém mais precisa: *como os cidadãos dos Estados Unidos dissiparam o poder de sua República?* O último discurso público de Hannah Arendt, proferido em seu último ano de vida, 1975, em comemoração ao aniversário de duzentos anos da República americana, que se aproximava, contém indicações do que ela poderia dizer hoje. Nele ela enfatiza "a erosão do poder neste país, o ponto mais baixo de autoconfiança, quando a vitória sobre um dos menores e mais indefesos países foi capaz de alegrar os habitantes daquela que, havia apenas algumas décadas, era, realmente, a potência mais poderosa da Terra"[3] (referência aos Estados Unidos de meados ao final dos anos 1940, depois da vitória dos aliados na Segunda Guerra). Ela, então, menciona algo que, em 1975, parecia, a seu ver, a "minicrise desencadeada por Joe McCarthy" nos anos 1950, que anunciou "a destruição de um serviço civil confiável e consagrado... provavelmente o mais importante feito na longa administração de Roosevelt". Daquele momento em diante, passou a haver um "cataclisma de eventos desmoronando um sobre o outro" e, em palavras que vêm sendo muito mencionadas, "caindo em cascata como as quedas de uma Niagara Falls da história, cuja força arrasta a todos, espectadores que tentam refletir sobre tais eventos e atores que tentam diminuir sua velocidade, ambos igualmente anestesiados e paralisados". Agora, mais de quarenta anos depois de Arendt proferir esse discurso, com que frequência ainda ouvimos este país ser saudado como a maior potência do mundo, ou única superpotência, com ainda menos motivos do que em 1975? E, o que é ainda mais perturbador, hoje

Material com direitos autorais

essa arrogância vem acompanhada da advertência econômica politicamente vazia de que, de alguma forma, a América deve retornar às suas "riqueza" e "grandeza" anteriores.

A base sobre a qual se sustentavam a fala e o pensamento políticos de Arendt, o solo que os nutria, era excepcionalmente fértil, no melhor e no pior sentido. Uma questão que ela com quase certeza estaria inclinada a abordar hoje diz respeito às aparentemente incessantes mentiras políticas nos níveis mais altos do órgão executivo do governo dos Estados Unidos – mas não apenas nele. Esse mentir não ameaça a verdade, como sugere a descrição gramaticalmente inepta e autocontraditória da "pós-verdade dos nossos tempos", mas reduz nossa capacidade de acreditar na realidade dos acontecimentos políticos como tais. Se, por um lado, a consequência da perda do sentido da realidade implica também a perda do poder político, por outro há a questão mais crucial de como o exercício da liberdade dos cidadãos pode *gerar* poder. Por isso a "liberdade para ser livre", como ela vigorosamente afirma neste volume, é para Arendt a finalidade e o *telos* da revolução política. Claro que nada disso nega que o desequilíbrio financeiro automotivado e as desigualdades raciais que ocasionam mortes, associados a diversas outras formas de brutalidade – corrupção na burocracia e injustiça social –, nos privam da liberdade de um modo que vem se tornando cada vez mais evidente. São os sinais de um incrustado *totalismo* social, da quase completa repressão da liberdade política em, por exemplo, uma república que tenha se tornado uma burocracia. Esse *totalismo* não precisa chegar ao (ou resultar no) terror que Arendt detectou como a essência do totalitarismo do século XX, mas seus sinais são, acredito, aquilo de que ela nos previne para que estejamos atentos, por serem "os verdadeiros transes de nosso tempo em sua forma autêntica".[4]

Em que consiste a liberdade *política*? Ser livre é votar secretamente e a sós em uma cabine eleitoral? Ensinar, escrever ou ler é ser livre? Para Arendt, a resposta mais simples parece ser que as capacidades de agir e de falar – e o discurso deve ser sempre distinguido da mera fala – são condições *sine qua non* da liberdade política. A questão que recai sobre nós é: onde e quando o falar e o agir geram poder? Diferentemente da força militar – que inclui os exércitos em massa e as armas inéditas da Segunda Guerra Mundial, que ainda persistem –, o poder político, para Arendt, ao menos de forma negativa, não é engendrado por homens e

Material com direitos autorais

mulheres falando a seus pares sobre si mesmos, suas famílias e suas carreiras. O que de fato se relaciona com poder é a fala aberta dos cidadãos, a argumentação eloquente deles em público para persuadir outros cidadãos de suas opiniões. Isso é o oposto de obediência. Os cidadãos ajustam as palavras aos eventos, os quais, por definição, não são privados: ninguém diz "meu evento", porque um evento é objetivo, ele se mantém à revelia de muitas pessoas, e suas consequências afetam uma pluralidade de *diferentes* pessoas. O poder contido em um evento é a potencialidade dos cidadãos, que reconhecem a sua capacidade de torná-lo maleável, em maior ou menor grau. A condição para essa maleabilidade é a *comunalidade* política, em que a marca ou o molde da desigualdade humana se apaga. A comunalidade política é o espaço político atualizado que Arendt chama de "uma ilha de liberdade". Tal ilha raramente foi vista em um mundo que, em grande parte de sua história, pode ser associado a um mar de desconfianças, malevolência e iniquidade.

A carta de Arendt para Robert Hutchins, incluída neste livro, é rica em exemplos daquilo que ela reconhecia como preocupações políticas comuns. Para alguns leitores, isso pode sugerir a possibilidade de um mundo comum. Como algo assim poderia se desenvolver e que melhor forma de governo lhe caberia são pontos fundamentais levantados na tentativa de compreender um mundo como esse. A visão de Arendt a respeito da construção de um mundo comum nunca foi otimista, e ela se mostrava reticente em discutir uma forma de governo que mal – e apenas de maneira breve – havia aparecido no mundo. Ainda assim, em uma ocasião, quando questionada sobre quais eram as perspectivas de um sistema de governo por conselhos, respondeu: "Muito poucas, se é que existem. Apesar disso, no final das contas, quem sabe no despertar da próxima revolução?".[5]

Sua concepção de governo por sistema de conselhos não é detalhada, pois seriam *novos começos* que não podem ser totalmente alcançados de antemão. Entretanto, a visão que tinha deles era imensa. Arendt via o totalitarismo como "uma forma inédita de governo", uma forma de total destruição que não possuía uma contrapartida positiva, assim como a monarquia é a contrapartida da tirania, a aristocracia da oligarquia e a democracia da oclocracia. Esses emparelhamentos haviam permanecido

Material com direitos autorais

praticamente inalterados desde a Antiguidade, até que Arendt acrescentou o sistema de conselhos como a contrapartida positiva do totalitarismo e, por extensão, de todas as formas de totalismo. A descrição mais extensa desse sistema de governo está em seu ensaio sobre a Revolução Húngara, publicado aqui na íntegra pela primeira vez. No nível básico (que é também a base do poder), os conselhos são compostos de homens e mulheres com interesses comuns em questões como salários justos e moradia adequada, educação primária e secundária, proteção privada e segurança pública. Esses níveis básicos locais, então, elegeriam níveis mais elevados e menores de conselhos, cujos membros teriam pesquisado e estudado as especificidades necessárias para resolver essas questões. No topo da pirâmide, um conselho governamental, ou um conselho dirigente, também eleito de baixo, orientaria e organizaria o conglomerado de interesses comuns dentro de sua jurisdição.

Seria importante mencionar aqui que Arendt se opunha de forma vigorosa a qualquer noção de "governo mundial", por ser ele, potencialmente, a maior tirania imaginável. Nos sistemas de governo por conselhos, a liberdade de movimento, de pensamento e de ação estaria presente em cada nível, mas o *poder* só seria atualizado através da responsabilidade dos níveis básicos pelo cumprimento dos deveres e compromissos dos níveis superiores com eles. Governos por conselhos resultariam em um mundo comum transbordante de interesses voltados para a (*inter esse*) pluralidade do mundo de homens e mulheres, relacionando-os como indivíduos que agem e falam e, ao mesmo tempo, mantendo espaço suficiente entre eles para que cada um se dirija ao outro levando seu ponto de vista singular. Esse espaço *entre* existiria em cada sistema de conselho e em uma pluralidade de sistemas de governança afins. Deve-se acrescentar que, dentro dos sistemas de conselhos, os cidadãos estariam relacionados como iguais não apenas no mercado de ideias, mas também no de produtos de consumo e de utilidade. A sensível conscientização da igualdade política não só proíbe por lei a desigualdade como também empodera e assegura o seu não aparecimento, da base para o topo. Uma coisa é certa: a governança por sistema de conselhos assolaria a tradicional noção de soberania do Estado.

O título deste livro, *Pensar sem corrimão*, é a descrição de Arendt – em

Material com direitos autorais

"Hannah Arendt sobre Hannah Arendt" – de sua própria experiência do pensamento: uma atividade retirada do mundo que não depende da concordância com ninguém além de si mesmo. Em outras palavras, enquanto retirado do mundo, o sujeito está dividido em dois, o que Arendt chama de "dois em um". Para ela, experimentar o "dois em um" *é* pensar, como parece também ter sido para Platão, Aristóteles, Kant e outros que ela cita. A atividade do pensar tornou possível para Arendt, assim como para Hegel, que ela se *reconciliasse* com o mundo como ele é. No entanto, o caráter sem precedentes das atrocidades e da destruição dos regimes totalitários de Hitler e Stálin privou Arendt – principalmente quando retirada do mundo, pensando consigo mesma – de qualquer suporte religioso tradicional, moral ou histórico. Foi na reflexão que o fardo de seu próprio tempo mais pesou sobre ela.

Envolver-se na atividade do pensamento era, para Arendt, como subir e descer uma escada cuidando do grande fardo que sustentava, sem o suporte de um corrimão em qualquer lado. Pensar sem corrimão completa outra metáfora de Arendt: o abismo que, de repente, se abriu entre o passado e o futuro quando a ponte das normas tradicionais que atravessavam a passagem do tempo relacionando o passado ao futuro foi banida da existência pelos, até então, inimagináveis crimes políticos do totalitarismo. Esse abismo é desprovido de qualquer dimensão espacial, inclusive de profundidade, pois não tem fundo. Quão vertiginoso pode ser isso? W.B. Yeats, poeta irlandês a quem Arendt admirava enormemente, talvez tenha dito melhor:

> Girando, girando em voltas mais amplas
> O falcão não pode ouvir o falcoeiro;
> As coisas desmoronam; o centro não se sustenta...[6]

Se Hannah Arendt estivesse aqui hoje, provavelmente compartilharia conosco a sensação de que há crises iminentes – naturais e políticas. Mas, teria ela feito, como outros fizeram, em geral em seu nome, comparações com os movimentos totalitários do século XX ou com seus elementos? Arendt relembra e descreve os regimes totalitários, que para ela se encerraram com a morte de Stálin, no ensaio "Autoridade no século XX". Nele, acredito, ela deixa claro aos leitores quão distante estamos hoje de qualquer coisa que se possa comparar aos regimes

Material com direitos autorais

totalitários. Por outro lado, o que pode ser entendido como o *leitmotif* que atravessa este volume, tópico específico de ao menos seis ensaios e que ecoa em muitos outros, é *revolução*. Os comentários de Arendt sobre as revoluções são oportunos hoje porque o espírito revolucionário que floresceu no fim do século XVIII na França e na América fez reviver a liberdade por muito tempo adormecida, experimentada na ação e no discurso como ação. A novidade espontânea da ação, o *thaumadzein* divino, ou espanto, com o que o mundo antigo foi dotado, acredito que seja o que originalmente deu ensejo à ideia do *amor mundi*, amor pelo mundo, frequentemente associada a Arendt.

O espírito da revolução é plenamente realizado no mundo quando homens e mulheres em ação alcançam, nas palavras de Arendt, "o ponto sem retorno", ou seja, quando não é mais possível voltar como um relógio, que pode ser reiniciado. Pelo contrário, algo totalmente novo está prestes a nascer no mundo e, mais uma vez, Yeats, escrevendo em 1916 sobre uma ação fracassada na luta pela independência da Irlanda, diz melhor:

> E se o excesso de amor
> Por desvario os faz morrer?
> No meu verso escrevo tudo:
> MacDonagh e MacBride
> E Connolly e Pearse
> Agora e no tempo por vir,
> Onde quer que reine a cor verde,
> Mudaram, de todo mudaram:
> E uma terrível beleza nasceu.

Sem dúvida, das duas grandes revoluções do século XVIII, a mais influente historicamente foi a da França, embora, ao contrário da Revolução Americana, seu fracasso em obter o triplo objetivo *liberté, égalité, fraternité* tenha sido um enorme desastre. Arendt descreve com clareza e vários detalhes as razões do insucesso da Revolução Francesa e do sucesso da americana, mas o que eu gostaria de enfatizar aqui é o que ela chama de *amor mundi*, em referência ao Terror que emergiu dentro da Revolução Francesa, virando seus objetivos pelo avesso: "O mais difícil é amar o mundo como ele é, com todo o mal e o sofrimento que há

Material com direitos autorais

nele."

Como disse Yeats, nasce uma terrível beleza quando atores individuais deixam-se seduzir por suas causas. Não há dúvida de que uma causa humana perdida poderia *agradar* a Hannah Arendt de uma forma que não teria agradado aos deuses antigos. Mas seria isso o mesmo que *amar o mundo como ele é*? Sabe-se que Arendt dizia não amar nenhum povo no mundo, apenas indivíduos. Isso corresponde a seu anverso: como tentarei demonstrar na segunda parte desta introdução, Arendt responsabilizava apenas indivíduos até mesmo pelos mais graves crimes políticos, inclusive o crime contra a humanidade. No fim de sua vida – depois que Heinrich Bluecher (seu marido) e Karl Jaspers haviam morrido, e a pessoa em quem mais confiava depois deles, seu amigo íntimo W.H. Auden, que também morreria antes dela, e Martin Heidegger, que no último encontro ela achou enfraquecido física e mentalmente –, Arendt disse que se sentia "livre como uma folha ao vento" (*Frei wie ein Blatt im Wind*), uma imagem impressionante da completa ausência de poder. E, uma vez que a reconciliação do pensamento com o mundo não é o mesmo que amor, tudo isso faz com que nos tornemos céticos sobre o *amor mundi* de Hannah Arendt, no sentido mundano, em seus últimos anos de vida.

A esta altura, acredito que seja fundamental nos concentrarmos naquilo que, com frequência, vem sendo negligenciado nos muitos relatos de Arendt sobre as revoluções. Claramente ressoando neste volume, no tema revolucionário do reaparecimento da liberdade política e da felicidade pública na Era Moderna, encontra-se a singular insistência de Arendt de que existem dois tipos distintos de revoluções: aquelas que buscam um *novo início* no mundo e aquelas que buscam renovar um *início do passado*. Para Arendt, a última seria o que Virgílio descreve como a fundação de Roma por Eneias, ou seja, a renovação da Troia saqueada e destruída; o principal exemplo de Arendt para a outra revolução é o total novo início da República dos Estados Unidos da América. Ela deseja que seus leitores vejam e sintam a diferença. Ela mesma a percebe na mudança do *ab integro saeclorum ordo* de Virgílio, uma renovação do que havia se passado na ordem do tempo, para as palavras que ainda aparecem nas notas de um dólar, *novus ordo saeclorum*, significando uma total ruptura na ordem das eras.

Arendt cita em seu belo tributo a Auden, o último ensaio deste livro, o

Material com direitos autorais

poema que ele escreveu em memória de Yeats, que termina: "No cárcere dos dias que vive,/ Ensina o louvor ao homem livre." Ela continua, dizendo:

> Louvor é a palavra-chave desses versos, não o louvor ao "melhor dos mundos possíveis" – como se coubesse ao poeta (ou ao filósofo) justificar a criação de Deus –, mas o louvor que se volta contra tudo o que é mais insatisfatório na condição do homem [...] e que extrai sua própria força da ferida.

Para Arendt, Auden era o maior poeta inglês de seu tempo,[7] e o que o levou a isso "foi a disponibilidade sem resistências com a qual sucumbiu ao 'fardo' ou à vulnerabilidade ao 'humano' *in*sucesso [...] – vulnerabilidade ao caráter tortuoso dos desejos, às infidelidades do coração, às injustiças do mundo". Isso, aos meus ouvidos, também não está em harmonia com o *amor mundi*. É antes a coragem da determinação humana que Arendt encontra em todos os grandes poetas. Mais uma vez nos traz à mente Virgílio, que cantou a fundação de Roma como a renovação de sua dessacralizada terra natal. Na América de hoje, com seu glorioso novo início há mais de duzentos anos, essa parece ser praticamente a última palavra de sabedoria.

***

> CLAUDIO – *... A morte é algo pavoroso*
> ISABELLA – *E a vida desonrada, algo detestável.*
>
> Shakespeare, *Medida por medida* ato III, cena I

Hans Jonas disse de Hannah Arendt, sua amiga dos tempos de universidade, que, independentemente de como será julgada no futuro, durante sua vida ela elevou o nível do discurso político. Isso é inquestionável em seus vastos escritos, embora por enquanto haja pouco sinal de sua disseminação entre o eleitorado americano, ou na administração das coisas públicas, ou entre escritores políticos profissionais, como se deveria esperar. Em vez disso, temos a superficialidade de um jornal que um dia já foi confiável, a volubilidade que substituiu a sagacidade e a inteligência de uma revista semanal e, na

Material com direitos autorais

melhor das hipóteses, os quebra-cabeças propostos por aquela que já foi um dia uma portentosa publicação de críticas literárias. A maioria dos profissionais mais competentes parece acreditar que suas atuais audiências não passam de caranguejos que durante a maré vazia atravessam as areias de uma semiletrada sociedade de massa.

Além da qualidade do discurso político de hoje, o pensamento de Arendt busca, nos eventos políticos que ela encontrou, um novo significado da vida política. Talvez seja mais relevante dizer que a marca distintiva do trabalho de Arendt é sua demonstração da atividade do pensar como condição *sine qua non* para compreender eventos que fazem cada vez menos sentido quando vêm à superfície do mundo. Arendt é surpreendida e levada para o pensamento por fenômenos que estão na superfície e aos quais seu pensar permanece ligado, girando e girando em torno deles, penetrando-os de uma certa distância, até, por fim, iluminá-los por dentro. A própria atividade do pensar, no entanto, resiste ao evento e, como gostamos de acreditar, em bases sólidas. Com conhecida sagacidade, T.S. Eliot escreve sobre de Henry James que sua mente era tão sofisticada que nenhuma ideia jamais poderia *violá-la*. Mas ideias não violam mentes, enquanto ideologias de qualquer tipo *desviam* pensadores políticos de eventos políticos, e é nesse sentido que os melhores escritores políticos, de Platão a Hobbes e a Arendt, exercitaram uma imaginação reprodutiva tão ativa quanto, em James, era ativa a imaginação produtiva. Provavelmente, Eliot se referia a isso o tempo todo.

A meu juízo, é justo dizer que assistir ao julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961, foi o evento mais importante da vida de Arendt no período abrangido por este segundo volume de escritos não publicados e não reunidos, ou seja, da metade dos anos 1950 até 1975, que têm como subtítulo *Essays in Understanding, 1953-1975*. Para dizer de modo mais claro, o evento que mais afetou Arendt na primeira metade de sua carreira e cujas repercussões aparecem ao longo do primeiro volume de *Essays in Understanding, 1930-1954*,[8] foi o aparecimento, pela primeira vez em dois milênios, de uma nova forma de governo no mundo: o totalitarismo. Tentar compreender o totalitarismo, no qual Hitler e Stálin acreditavam serem seus objetivos idênticos aos da Natureza ou da História, ou uma combinação das duas, e o terror e a destruição necessários para alcançar tais objetivos, sem exagero fez

Material com direitos autorais

deslizar sob os pés de Arendt o terreno da tradição moral, legal e filosófica no qual ela havia nascido e se educado. Anos mais tarde, a presença espantosa de Adolf Eichmann na corte de Jerusalém, julgado por uma vida de crimes contra a humanidade durante a Segunda Guerra, cometidos quinze anos antes, fez Arendt literalmente perder a respiração.[9] Discutiremos isso nesta parte da introdução, pois o *caso Eichmann* é quase um protótipo do atoleiro moral, político e legal em que não só os americanos, mas também cidadãos dos estados europeus e de quase todo o mundo, se encontram hoje.

O problema mais imediato pode até não ser a perda gradual da ação, que Arendt inicialmente viu se acelerar e, depois, se solidificar de forma ampla após a Revolução Francesa.[10] Talvez seja, antes, a petrificação da nossa capacidade de pensar, algo muito similar ao que ela notou pela primeira vez em Eichmann enquanto era acusado de enviar homens, mulheres e crianças inocentes para a morte numa escala jamais prevista nem testemunhada antes. Mas esse problema, de modo algum, diz respeito apenas aos detratores profissionais de Arendt que, de uma forma ou de outra, a acusam de ter absolvido um assassino nazista. Com incongruência ainda maior, ele também abrange aqueles entre seus defensores que por vezes parecem não se dar conta de quem ou o quê estão defendendo. O significado daquilo que *aconteceu*, para Arendt, reside na possibilidade de nos auxiliar a entender o que *está acontecendo*. Mais do que isso, um *presente* realmente percebido – em oposição à mera série de momentos passageiros – oferece a estabilidade para que homens e mulheres *possam* atuar juntos na direção de um futuro desconhecido. Mas quando o significado do passado é indiscernível e sua compreensão se perde, por assim dizer, em meio a uma névoa intelectual, como ele poderá ser lembrado – ou julgado – no presente? Por que tantos intelectuais hoje estão convencidos de que Eichmann era um dedicado antissemita, ou um ideólogo do genocídio, mesmo quando admitem sua mediocridade? Arendt, por sua vez, viu essa questão como um problema *moral* muito antes que fosse contestado ou considerado um fato autoevidente. Quando o julgamento chegou ao fim, e logo depois que seu livro *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal* foi publicado em 1963, Arendt escreveu que tinha "o sentimento de que essa questão moral permaneceu adormecida porque estava oculta por algo sobre o que é ainda muito mais difícil falar, e com o qual é quase

Material com direitos autorais

impossível se reconciliar – o horror em si mesmo, em sua monstruosidade nua". O que Arendt pretendia dizer com *banalidade do mal* (subtítulo de seu livro sobre Eichmann) fica simplesmente encoberto pelo absoluto horror do *evento* da destruição dos judeus europeus – o único povo que, contra todas as probabilidades, sobreviveu como povo da Antiguidade –, em comparação com o que o fato de que nada pode resistir à perda da integridade que flui da perda da capacidade de pensar – ou pode ser o mesmo que ela – permanece, em grande parte, nas sombras.

O que ela diz aqui é de uma importância impressionante. Primeiro ela percebe que existe uma dificuldade real – mais do que apenas relutância – entre intelectuais de confrontarem a si mesmos com os horrores da dominação total sob os regimes totalitários. É isso que os impede, e ironicamente não a Arendt, de verem as questões morais levantadas pela mediocridade de Eichmann como um participante das atrocidades. Em segundo lugar, ela percebe que não há nada – nada mesmo – por baixo das máscaras usadas por Eichmann na Alemanha, na Áustria, na Hungria, na Argentina ou em Israel. Isso explica por que o mal extremo que ele encenou carecia de qualquer raiz ou profundidade psicológica e, também, por que esse mal pôde se alastrar como um incêndio ou como esporos ao vento pelo mundo humano. É difícil aceitarmos sua "monstruosidade nua" por conta da luta mental necessária para que possamos entendê-la e suportá-la. Para Arendt, essa questão moral evasiva requer que sejamos capazes de ver e compreender um mal insondável, um mal sem fim e sem um objetivo que não fosse a mera destruição, um mal sem uma conexão essencial com o antissemitismo ou com qualquer outra ideologia.[11]

Diante do abismo da destruição, nenhuma reconciliação é possível. Esse mal desafia o pensar, e talvez também a imaginação, porque sem profundidade – "só o bem tem profundidade". Ele não apenas não tem nenhum suporte no qual se sustentar, nenhuma raiz onde se agarrar, como também não existe nenhum demônio, nenhuma corrupção nem mesmo a estupidez ou a loucura nos quais pôr a culpa. Há uma sufocante normalidade, diante da qual foi difícil para Arendt não imaginar que Eichmann fosse um palhaço! Tal suspeita, no entanto, se mostraria fatal para o julgamento e, em todo caso, "era difícil de ser sustentada em vista dos sofrimentos que Eichmann e outros como ele haviam causado a

Material com direitos autorais

milhões de pessoas [...] (além do mais) suas piores palhaçadas dificilmente eram notadas e quase nunca noticiadas". Mesmo hoje os alemães raramente falam da falta de sentido das palavras de Eichmann – Margarethe von Trotta é uma exceção neste e em muitos outros casos. Certamente esse criminoso, Eichmann, que cometeu crimes contra a humanidade, não tinha a capacidade, em seu escritório da Gestapo, de perceber o que estava fazendo. Justamente porque o mal que Eichmann praticou não era compreendido por ele como mal, é que esse mal era banal. Ele era um "assassino de gabinete", que encarava seu trabalho com um zelo maior do que seus colegas, confiando que seus superiores notariam isso e o promoveriam. Pode-se dizer, talvez, que ele não sentia nenhuma indignação ou repugnância pelo que fazia devido à sua incapacidade de imaginar as vidas que preparava para levar à morte, intoxicadas por gás e incineradas. Não podia nem ao menos se lembrar delas! Uma questão que merece ser considerada diz respeito a como a falta de um sentimento de repulsa está relacionada à perda da capacidade de pensar. Essa é uma questão moral que pode dar início a uma investigação frutífera do que Arendt buscava desde 1933, quando pela primeira vez observou o mal nas chamas do Reichstag, busca que se tornou ainda mais complexa durante a guerra e que culminou nas palavras que ouviu de Eichmann em seu julgamento em Jerusalém.[12]

Eichmann certamente participou da destruição dos judeus europeus, acreditando ou não na necessidade dela. Será que hoje os apoiadores de Arendt realmente defendem a ideia de que *acreditar* e *participar* seja a mesma coisa? Por que não distinguir uma da outra, da mesma forma que esses simpatizantes de Arendt de bom grado distinguem a responsabilidade de Eichmann pela morte de milhões de judeus de sua mediocridade e insensibilidade? Muitos críticos favoráveis a Arendt traçam um retrato de Eichmann, a quem nunca viram em carne e osso, como o de um genocida, um preconceituoso, um homem banal. Mas teria sido esse o homem que Arendt viu tendo sua vida julgada na corte de Jerusalém? Seria Eichmann banal, apesar do mal pelo qual foi responsável, assim como o "homem ordinário" de Christopher Browning? Seria Eichmann um homem psicologicamente normal que simplesmente foi em frente para se beneficiar? Ou seria essa a versão mais atual da velha corrente contra a qual Arendt lutou desde o começo? Será que de alguma forma ela nos ajuda a conceber, ou melhor, a

Material com direitos autorais

entender sua posição de que Eichmann deveria ser enforcado não pelas perversões de sua ambição, mas por sua responsabilidade de ter destruído uma parte específica do mundo?

Amigos e apoiadores de Arendt tendem a lidar com a questão da consciência de Eichman dizendo que, de um modo ou de outro, ele a "confiou" a seu ídolo Hitler. Hitler era um homem pequeno que teve grande sucesso, o que teria sido razão suficiente para Eichmann seguir o líder ao pé da letra, enquanto traçava o caminho, como supunha, para sua promoção. Arendt, ao contrário, viu com ironia que a consciência de Eichmann tivesse funcionado de maneira convencional por algumas semanas e depois, de repente, passasse a funcionar de outro modo, o modo nazista, e com tanta energia, ao longo de sua gestão como especialista em logística do plano de Hitler para a destruição física dos judeus europeus. O que essa mudança de consciência significa? A consciência é quase sempre compreendida como uma voz que fala conosco de dentro, dizendo-nos o que *não* fazer. Não é a isso que nos referimos quando perguntamos a um consultor financeiro que nos oferece uma informação privilegiada sobre uma ação: "Você pode fazer isso de consciência limpa?". Eichmann ouvia – após um pequeno intervalo no qual ecos de sua vida pregressa sucumbiram – apenas as vozes daqueles colegas empenhados no mesmo negócio que ele. Eichmann não possuía uma voz interna; não era, na terminologia Arendtiana, "dois em um", o que significa que não tinha um parceiro para pensar, ninguém com quem falar com palavras que passam tão rápido que não podem ser ouvidas, ao menos não até que aquele que pensa reapareça no mundo como *um*, falando com outros: *Eichmann podia calcular, mas não podia pensar*.

Pode-se perguntar por que Eichmann não progrediu na SS, por que era considerado "peixe pequeno" por seus iguais, desimportante, comum e até mesmo vulgar por seus superiores? Era por essa companhia que ele ansiava, desejando mais do que tudo pertencer e participar da confraria daqueles que se consideravam superiores aos não iniciados? Tal desejo pode ser comum, mas o ponto de Hannah Arendt o tempo todo é que Eichmann não era como "seus milhões de compatriotas" (nesse sentido ela concorda com Browning, ainda que por motivos opostos), mas um homem particular que, por causa daquilo que ele mesmo havia feito, tinha, agora, sua vida colocada em jogo em um tribunal. Pensar no papel

Material com direitos autorais

da consciência nessas circunstâncias já é perceber que a única consciência é a má consciência, a que fala apenas para homens e mulheres corretos. A má consciência é, de fato, condição *sine qua non* da dignidade humana, enquanto uma suposta consciência limpa não tem voz nem precisa de uma.

Talvez o mais importante seja o fato de que, para alguns admiradores de Hannah Arendt, os perpetradores do genocídio nazista dos judeus estavam convencidos de que aquilo que faziam, independentemente da dificuldade, ou talvez por causa dela, não só era legal como também correto (*recht*). Mas será que Hitler acreditava na "correção" ou no "bem" do Holocausto? Hitler certamente tinha "motivos políticos" – *raisons d'état*, Arendt os teria chamado, com considerável ironia – para destruir a comunidade judaica europeia, mas será que considerava tais motivos *moralmente* justificáveis?

Ou, pelo contrário, seria a "bondade moral" o que Hitler desprezava de forma consistente? Por que alguém deveria acreditar que perpetradores de extermínios em massa estejam convencidos da retidão moral daquilo que praticam? Em *Origens* Arendt escreveu: "O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista[13] convicto ou o comunista dedicado, mas as pessoas para as quais as distinções entre fato e ficção, verdadeiro e falso já não existem." Ela emprega a palavra "ideal" no sentido weberiano de "tipo ideal" e não como referência ao homem em particular a quem ela tinha ido ver em Jerusalém. Entretanto, em seu relato, não ser um nazista convicto e não ser capaz de distinguir entre fato e ficção descreve Eichmann com perfeição. Esta última incapacidade é crucial, pois não ser capaz de diferenciar fato de ficção não é de forma alguma o mesmo que não saber a diferença entre certo e errado. Não é preciso experiência para saber que é certo fazer o que é certo e é errado fazer o que é errado. Julgar errado um ato em particular não é uma questão de conhecimento *a priori*. É capacidade de distinguir fato de ficção, que é o oposto de todos concordarem que o céu é azul e, portanto, o céu ser azul tanto de fato como na ficção. Se resistimos a mandar judeus para a morte por eles, de fato, não estarem poluindo a raça humana, nosso julgamento não está ancorado em nenhum padrão, mas fundado em nossa experiência de conviver com um ou mais judeus ou de conhecê-los. Eichmann pode ter sido um súdito "ideal" do totalitarismo, incapaz de distinguir fato de ficção, *e* responsável por um crime sem

Material com direitos autorais

precedentes contra a humanidade. Esse é um dos aspectos mais difíceis do relato que Arendt fez dele, dificuldade que ela mesma compreendeu bem melhor do que os comentadores que foram contra ou a favor dela.

Quando Arendt falou da banalidade do mal ou da ausência de pensamento, ela havia mudado de ideia sobre o momento em que, em *Origens*, chamara as fábricas de morte e os *gulags* de raras aparições do mal radical na Terra. Além disso, simplesmente não é verdade que suas duas concepções de mal possam se reconciliar uma com a outra por meio da sugestão de que atos que constituem um mal banal ou sem pensamento sejam apenas a teoria do mal radical posta em prática. Não havia ninguém em quem Hannah Arendt confiasse mais do que em Mary McCarthy, a quem confessou ter mudado de ideia exatamente por isso, ou seja, porque agora pensava que o mal nunca é radical, pois não tem raiz. De forma alguma isso limita o mal; pelo contrário, apaga seus limites e expande seu alcance. Justamente por não ter raiz, o mal banal ou sem pensamento pode se espalhar pela superfície da Terra. O mal radical pode ter sido uma "teoria" de Kant – que ele certamente nunca desenvolveu –, mas jamais de Arendt.[14]

Antes de ir a Jerusalém, Arendt havia escrito sobre o mal radical, "cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo para nós, que já fomos expostos a um de seus rompantes no cenário público. Tudo o que sabemos é que não podemos nem punir nem nos esquecer de tais ofensas e que elas, portanto, transcendem o reino dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, radicalmente destruídos sempre que elas aparecem".[15] O *des*aparecimento de qualquer raiz do mal nos crimes de Eichmann contra a humanidade parece ter se provado mais problemático para aqueles que apoiam Arendt do que para seus detratores. Para ela, o motivo pelo qual Eichmann deveria ser enforcado não era que ele havia cometido um "crime contra a natureza", apesar de muitos, e talvez até os juízes israelenses, terem acreditado nisso, e não sem alguma plausibilidade. Mas, para Arendt, o crime dele era contra a pluralidade humana – a essência da singularidade de cada ser humano, inclusive ele –, o que confirma a asserção anterior de Arendt de uma natureza que só pode ser conhecida por Deus, nunca por mortais. Seria melhor que Eichmann morresse não como punição pelo que havia feito (que punição possível seria adequada a seu crime?), mas por ter falhado em refletir sobre o que estava fazendo quando serviu como oficial na

Material com direitos autorais

Gestapo ou quando, depois da guerra, fugiu para a Argentina, ou quando ali foi capturado e levado para Jerusalém a fim de ser julgado por seus atos. A análise de Arendt sobre Eichmann é que não há lugar para tal tipo de homem em um mundo humano. Ele era incapaz de enxergar este mundo, especialmente do ponto de vista daqueles judeus que admirava e com os quais trabalhava. O que é banal (e esta é a pior parte) é a banalidade do mal extremo pela qual, como um *ser humano*, e não como um monstro, ele foi responsável.

Os atos, como diz Hannah Arendt, foram monstruosos: o carregamento de cargas humanas em vagões fechados, as "seleções" de alguns para que morressem imediatamente e de outros para que trabalhassem como escravos até a morte, enquanto a humanidade deles era retirada passo a passo até se tornarem cadáveres vivos; a tortura e a fome extrema, as instalações de gás e os crematórios, o empilhamento de cadáveres sobre cadáveres em valas, e assim por diante. Eichmann não executou nenhum desses atos pessoalmente, mas os preparou e providenciou; foi, portanto, mais responsável do que se os tivesse praticado. Os juízes determinaram, e Arendt concordou vigorosamente com eles, que a responsabilidade de Eichmann aumentava de acordo com a distância que tinha daqueles que manejavam os instrumentos da morte. Claro que aumentava, pois ele não era compelido pela necessidade de se manter vivo a qualquer custo que prevalecia nos campos de extermínio.[16] Ver o mal de Eichmann como um problema posto diante de toda a humanidade é vê-lo como aquilo que a Bíblia hebraica, na Septuaginta grega, chama de *skandalon*, pedra em que se tropeça. Tem alguma semelhança com o que Arendt chama de banalidade, mas com diferenças consideráveis: já não culpamos Satã – o mais brilhante de todos os anjos –, que *escolheu* abandonar o Paraíso, e vemos que a única língua de Eichmann, que ele chamava de "*officialese*" ajudou a enfraquecer sua mente e bloquear sua consciência. Arendt viu de forma muito clara e julgou que aquilo que os humanos são capazes de fazer a outros humanos excede de longe a antiga noção de *homo homini lupus* ("o homem é o lobo do homem"). Politicamente, a banalidade de Eichmann não revela nenhuma fonte de determinação por trás das máscaras que usou, as quais mudavam sem consistência ou previsão aonde quer que os ventos do acaso ou da sorte o levassem.

É preciso concordar que Arendt classificou de "banalidade do mal" a

Material com direitos autorais

responsabilidade de Eichmann por atos monstruosos que ele mesmo não cometeu. Mas o que pode ainda não ter sido suficientemente examinado é que Eichmann, um dia, ainda em Viena, deu um tapa no rosto do dr. Josef Löwenherz, líder da comunidade judaica de Viena.[17] Mais tarde, os dois trabalharam juntos e Eichmann protegeu Löwenherz, a ponto de Löwenherz conseguir permanecer em Viena ao longo da guerra, apesar das perseguições. De qualquer modo, Eichmann pareceu genuinamente arrependido da agressão a Löwenherz mesmo muito depois – e talvez justamente por isso – de Löwenherz ter se tornado, nas palavras de Arendt, "o primeiro funcionário público judeu a realmente organizar toda uma comunidade judaica dentro de uma instituição a serviço das autoridades nazistas". Mas por que examinar essa passagem? Para vermos se afinal ela revela algum cisco de decência humana, ou ao menos de camaradagem, em Eichmann? Ou, o que seria totalmente diferente, para ver se a compreensão dessa história de Löwenherz reforça *o não se importar por*, a *indiferença* pelas vítimas humanas do crime contra a humanidade demonstrados pelos dois, por Löwenherz e Eichmann? Para Arendt, essa indiferença é "o maior dos perigos", ainda mais perigosa do que a "completa recusa a julgar",[18] ao menos para aqueles que se dão conta do poder do julgar. Não a camaradagem, mas a indiferença.

Neste livro, na entrevista concedida a Joachim Fest, ela descreve a banalidade de Eichmann como "um fenômeno que realmente não podia ter passado despercebido" em meio aos "inimagináveis" clichês que ele repetia sem parar, de maneira automática. Então, de modo um tanto abrupto, ela diz: "Posso explicar o que eu quis dizer com banalidade. Quando eu estava em Jerusalém, lembrei de uma história que Ernst Jünger[19] uma vez contou e que eu tinha esquecido." A história é a seguinte: durante a guerra, Jünger se depara com alguns fazendeiros no campo. Um deles havia acolhido prisioneiros russos vindos dos campos de concentração, onde tinham quase morrido de fome. O fazendeiro diz a Jünger que aqueles prisioneiros russos eram "sub-humanos [...] comem a comida dos porcos". Arendt então comenta: " [...] há algo atrozmente estúpido nessa história. A própria história é estúpida [...] o homem não percebe que pessoas famintas se comportam dessa maneira [...] Eichmann era bastante inteligente, mas nesse ponto era estúpido [...] Foi isso que eu quis dizer com banalidade. Não há nada de profundo

Material com direitos autorais

nela – nada demoníaco! Há simplesmente uma resistência de até mesmo imaginar pelo que outra pessoa está passando, não é verdade?". O que devemos perceber aqui é que não é a Eichmann que ela chama de "absurdamente estúpido" – como o título *Eichmann war von empörender Dummheit* sugere –, mas à história. É através de sua imaginação reprodutiva que Arendt pode compreender que qualquer tentativa de se comunicar com Eichmann seria como falar com "uma parede de tijolos".

De acordo com Arendt, se a crença cristã tivesse prevalecido no século xx, o medo do inferno teria evitado os horrores da dominação totalitária. Mas ela também vê que a crença cristã teria sido um obstáculo para que pudéssemos conhecer a nós mesmos e do que somos capazes. Arendt faz uma distinção entre ter fé em um credo e a verdadeira confiança religiosa no significado da criação. Na oração pai-nosso, o verso "o pão nosso de cada dia nos dai hoje" é imediatamente seguido por "perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido". Podemos nos perguntar: se não há um ponto final entre as duas súplicas, qual a relação entre elas? Se ter o pão todos os dias não é apenas uma questão de consumo e subsistência, mas de partir o pão e dividi-lo com os outros – sermos *copains*, como tão bem dizem os franceses –, será que a sociabilidade humana, além de levar à paz, não leva também ao conflito? Será que, como nas palavras tão mal compreendidas de Calvino, "toda asserção da liberdade humana é igualmente uma asserção da servidão humana"?

Nos recônditos mais profundos do gelo no Inferno, Dante revela a comunhão, o mais sagrado dos sacramentos, transfigurada em canibalismo.[20] No canto 33, o peregrino vê o conde Ugolino mastigando insaciavelmente o osso do pescoço do arcebispo Ruggieri, a quem chama de "vizinho" (*vicino*), por estarem unidos para toda a eternidade:

> Com os olhos tortos
> Retoma o mísero crânio com os dentes
> Que como os de um cachorro forte, furam o osso.[21]

Ruggieri tramou o assassinato de Ugolino, mas não sem antes ver que seu futuro vizinho permanecera vivo por ter comido os cadáveres de seus filhos. O crime de Ruggieri é inominável. Mas será que em nome da justiça retributiva essa punição eterna e amaldiçoada por Deus – *o Deus*

Material com direitos autorais

do amor de Dante – é adequada para algum crime? Em relação a Eichmann, Arendt apenas cita as Escrituras, embora o faça com grifos próprios: "Seria melhor *para ele* que não tivesse nascido."

Muitos comentadores do pensamento de Arendt fizeram uma distinção entre o crime contra a humanidade e o criminoso que o cometeu,[22] Eichmann. Mas de forma alguma isso é o mesmo que distinguir a monstruosidade dos atos da banalidade do mal pelos quais, de acordo com Arendt, Eichmann foi julgado e enforcado. Ela esclarece esse ponto em um diálogo de pensamento estabelecido principalmente com Nietzsche. Nietzsche começa afirmando "quão falsa" é a ideia de que o "valor" de um ato depende daquilo que o precedeu na consciência, o que transformaria atos em "fenômenos subjetivos". Nem pode também o "valor" de um ato se equiparar às suas consequências, "que são desconhecidas". Então, seria o "valor" de um ato simplesmente desconhecido? Nietzsche segue em frente e fala da "desnaturalização da moral", com o que ele quer enfatizar a separação entre o ato e o ator, o que leva à ideia de desprezo em relação ao "pecado" e à crença de que há "atos bons e maus em si mesmos". Nietzsche opõe a isso o que ele chama de restauração da "natureza", que implica a ideia de que qualquer ato "é totalmente desprovido de valor". Até aqui isso remete às demonstrações impecavelmente céticas de David Hume de que o bem e o mal não são "matérias de fato". O mesmo ato pode ser, em um caso, um privilégio e, em outro, um estigma, dos quais hoje, nos negócios financeiros e governamentais, temos um exemplo após outro. Para Nietzsche, é a *autorrelação* dos juízes que interpretam o ato, assim como aquele que o executa, "de acordo com a utilidade ou com o inconveniente que representam para si mesmos (juízes)".[23]

Isso estaria de acordo com a experiência de Arendt? De início, para ela, a dominação total dos governos totalitários, ou seja, a eliminação da liberdade humana que eles causaram, foi o surgimento do mal radical no mundo. Esse juízo de Arendt foi, em geral, aprovado e aclamado. Por outro lado, sua surpreendentemente nova compreensão do mal do crime contra a humanidade e seu juízo a respeito de quem o perpetrou, Eichmann, foram em geral negados e condenados. Não há, aqui, nenhum relativismo possível. A própria pluralidade, inclusive a pluralidade humana, é uma lei universal para Arendt, e aquele que a infringir, intencionalmente ou não, perde o direito de viver sob ela.

Material com direitos autorais

Mas, ao mesmo tempo, decididamente, essa não é uma questão de absolutos. Sem parâmetros para julgar o sem precedentes, a faculdade judicante é falível em questões de interesse próprio; é confiável apenas em uma comunidade de juízes, uma entidade pública que discerne os assuntos comuns que engendram e são engendrados pelo espírito público. O único critério válido para uma pluralidade de juízes são os exemplos, com frequência erroneamente chamados de precedentes, reconhecidos e conhecidos por todos eles. São Francisco é um exemplo, assim como Bonaparte e Barba Azul, e, com o tempo, o entendimento de Arendt sobre Eichmann talvez se torne exemplar.

---

1 É digno de nota que Arendt tenha *ouvido* as palavras dos fundadores, que atenuam o elemento do acaso em suas ações. A contingência é condição *sine qua non* da ação livre e ao mesmo tempo de suas várias interpretações pelos cientistas políticos e historiadores profissionais. Assim, Arendt destaca a *futilidade* da ação sem discurso.

2 Ver A. Rufus, *A Party of One: The Loners' Manifesto*. Nova York: Capo Lifelong Books, 2003.

3 *Responsibility and Judgment*. Nova York: Schocken Books, 2003, p. 257-275. [Ed. bras.: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 327-345.]

4 *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Schocken Books, 2004, p. 593. [Ed. bras.: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 530.]

5 *Crises of the Republic*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 233. [Ed. bras.: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 2019, p. 199.]

6 Traduções sem indicação de autoria são das tradutoras ou do tradutor da edição brasileira. (N.E.B)

7 Isso fez com que ela não precisasse comparar Auden com Yeats, que era irlandês, ou com T.S. Eliot, americano.

8 Edição brasileira: *Compreender – Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008. (N.R.T.)

9 A maioria dos artigos que a própria Arendt escreveu sobre Eichmann foi reunida em *Responsibility and Judgment* [*Responsabilidade e julgamento*]. Sua última e difícil obra-prima, *The Life of the Mind* [A vida do espírito], foi inspirada pelo mesmo evento.

10 Essa é a razão, mencionada antes, por que a Revolução Francesa teve tão mais influência do que a americana. Especialmente em um manuscrito não publicado, na Biblioteca do Congresso, Arendt considera o fracasso da ação em seguida à Revolução Francesa.

11 Isso não nega as ideologias da Natureza e da História dos regimes nazista e bolchevique, respectivamente, que Arendt analisou de forma minuciosa em *Origens do totalitarismo*, além de em outros documentos. Mas ela entende ainda que um estado totalitário "aprimorado" aboliria "convicções por serem um apoio muito pouco confiável para o

Material com direitos autorais

sistema" e por demonstrarem que "esse sistema, diferente de todos os outros, tornou o homem, na medida em que ele é um ser capaz de pensar e agir espontaneamente, supérfluo". *Essays in Understanding, I*. Nova York: Schocken Books, 1994, p. 353-354. [Ed. bras.: *Compreender – Formação, exílio e totalitarismo.*]

12 Isto não está em contradição com nada que Eichmann disse em outras ocasiões, vestindo uma máscara diferente e em circunstâncias diferentes. No sentido grego de *aisthēsis* – a apercepção sensorial dos particulares –, as palavras de Eichmann como oficial da Gestapo não têm prerrogativa sobre as que falou na corte, ao menos aquelas que puderam ser ouvidas.

13 Alguma vez Eichmann mostrou que entendia ou acreditava na "ideologia" nazista da finalidade, ou *telos* da natureza?

14 A palavra "radical" não denota aderência a uma ideologia, mas ir à raiz de uma prática, como a do capitalismo. As palavras "radical" e "raiz" derivam do nome latino *radix*, que designa raiz.

15 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 241. [Ed. bras.: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.]

16 Os *kommandos* encarregados da matança real teriam sido eles próprios mortos se tivessem hesitado, o que não é absolutamente o caso dos oficiais da SS, que calcularam um aspecto ou outro da "Solução Final" para a questão judaica. De um modo algo similar, Primo Levi fala daqueles que são "finalmente arremessados dentro dos muros de um inferno indecifrável. Isso, me parece, é o verdadeiro *Befehlsnotstand*, um estado de emergência seguindo uma ordem... um rígido ou/ou, obediência imediata ou morte". (*The Drowned and the Saved*, "The Gray Zone", Chapter 2.) [Ed. bras.: "A zona cinzenta". In: *Os afogados e os sobreviventes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.]

17 Ver neste volume o final da última entrevista de Arendt com Roger Errera [p. 545-562].

18 *Responsibility and Judgement*, op. cit, p. 146. [Ed. bras.: *Responsabilidade e julgamento,* op. cit., cf. o capítulo "Responsabilidade pessoal sob a ditadura".]

19 Ernst Jünger (1895-1998), filósofo e escritor alemão, participou dos combates na Primeira Guerra Mundial, em que se inspirou para a redação de seu livro *Tempestade de aço*. Crítico do liberalismo e da democracia, nunca cedeu aos apelos do regime nazista. (N.R.T.)

20 Ver "Dante: He Went Mad in his Hell", de Robert Pogue Harrison, *New York Review of Books*, 27 de outubro de 2016. Não acredito que Dante tenha enlouquecido ao fim do *Inferno* nem que Bach alguma vez tenha tido "uma obsessão incontrolável por Deus" (cf. Alex Ross, "Bach's Holy Dread", *The New Yorker*, 2 de janeiro de 2017). Alguém poderia também afirmar que o autor de *Othello* era paranoico. Estas três vozes poéticas sublimes – de Dante, de Shakespeare e de Bach – separadas por séculos produziram imagens em que a destruição não está potencialmente nos mundos em que viveram.

21 "con li occhi torti / riprese 'l teschio misero co'denti,/che furo all'osso, come d'un can, forti". II, p. 76-78.

22 Lembro-me bem de um eminente estudioso do pensamento de Arendt dizendo: "Arendt nunca afirmou que o mal fosse banal." O que, então, significa a "banalidade do mal"?

23 Ver "Algumas questões de filosofia moral" em *Responsabilidade e julgamento*.

Material com direitos autorais

Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental

I. O FIO ROMPIDO DA TRADIÇÃO

Nunca foi fácil pensar e escrever sobre Karl Marx. Seu impacto nos já existentes partidos de trabalhadores, que não fazia muito tempo haviam conquistado plena igualdade legal e direito político ao voto nos Estados-nações, foi imediato e de longo alcance. Além disso, a negligência que Karl Marx sofreu do mundo acadêmico, escolar, mal durou duas décadas depois de sua morte. Desde então, sua influência tem crescido, estendendo-se do marxismo estrito, que já nos anos 1920 saíra de moda, a todo o campo das ciências históricas e sociais. Mais recentemente, sua influência vem sendo, com frequência, negada. Isso não se dá, no entanto, porque o pensamento de Marx e os métodos por ele introduzidos tenham sido abandonados, e sim porque se tornaram tão axiomáticos que a origem deles já não é lembrada. As dificuldades que predominavam quando antes se lidava com Marx eram, entretanto, de natureza acadêmica, se comparadas às dificuldades com as quais nos confrontamos agora. Em certa medida, eram similares àquelas surgidas no modo como foram tratados Nietzsche e, em menor grau, Kierkegaard: contendas a favor e contra eram tão ferozes, os mal-entendidos que se desenvolveram a partir delas, tão colossais, que se tornou difícil saber exatamente o quê ou de quem se estava pensando ou falando. No caso de Marx, as dificuldades foram ainda maiores, porque diziam respeito à política; desde o primeiro instante, posicionamentos a favor e contra caíam nas linhas convencionais da política partidária, de modo que os partidários de Marx ou quem quer que falasse em seu nome eram considerados "progressistas" e quem falasse contra era "reacionário".

A situação ficou pior quando, com a ascensão de um partido marxiano, o marxismo tornou-se (ou pareceu se tornar) a ideologia dominante de uma grande potência. Agora parecia que a discussão sobre Marx amarrava-se não apenas a partidos, mas também a políticas de poder, não apenas a preocupações políticas internas, mas também às mundiais.

Material com direitos autorais

Enquanto a figura do próprio Marx, agora mais do que antes, era arrastada para a arena política, sua influência sobre os intelectuais modernos alcançava novos patamares. O principal fato, para eles, e não sem razão, era que pela primeira vez um pensador, e não um estadista na prática ou político, havia inspirado a política de uma grande nação, fazendo o peso do pensamento ser sentido em todo o âmbito da atividade política. Uma vez que a ideia de Marx de um governo apropriado, delineado de início como a ditadura do proletariado, a que deveria seguir-se uma sociedade sem classes e sem governo, havia se tornado o objetivo oficial de um país e de movimentos políticos por todo o mundo, então, certamente o sonho de Platão de submeter a ação política aos estritos princípios do pensamento filosófico tornara-se realidade. Marx atingia, embora postumamente, aquilo que Platão tentara em vão na corte de Dionísio na Sicília.[1] O marxismo e sua influência no mundo moderno tornaram-se o que são hoje por essa dupla influência e representação – em primeiro lugar dos partidos políticos da classe trabalhadora e, em segundo, pela admiração que os intelectuais tinham não pela Rússia soviética *per se*, mas por o bolchevismo ser, ou pretender ser, marxista.

É certo que, nesse sentido, o marxismo contribuiu tanto para esconder e obliterar os verdadeiros ensinamentos de Marx quanto para propagá-los. Se quisermos descobrir quem era Marx, o que ele pensava e que lugar ele ocupa na tradição do pensamento político, o marxismo facilmente aparecerá sobretudo como um incômodo: mais que o hegelianismo – porém não essencialmente diferente dele ou de qualquer outro *ismo* baseado nos escritos de um autor específico. Através do marxismo, o próprio Marx foi louvado ou criticado por muitas coisas das quais era inteiramente inocente; por exemplo, por décadas foi altamente estimado ou profundamente ofendido por ser o "inventor da luta de classes", a qual ele não só não inventou (fatos não são inventados) como nem mesmo descobriu. Mais recentemente, numa tentativa de se distanciarem do nome (mas não da influência) de Marx, outros dedicam-se a provar o quanto ele devia a seus predecessores reconhecidos. Essa busca por influências (por exemplo, no caso da luta de classes) torna-se até mesmo um pouco cômica quando nos lembramos de que nem os economistas dos séculos XVIII e XIX nem os filósofos políticos do século XVII foram necessários para uma descoberta que já

Material com direitos autorais

estava presente em Aristóteles. Aristóteles definia a substância do governo democrático como o governo dos pobres e a do oligárquico, como o governo dos ricos, e enfatizava isso a ponto de descartar o teor daqueles já tradicionais termos, a saber, o governo de muitos e o governo de poucos. Ele insistia que um governo dos pobres fosse chamado de democracia e que um governo dos ricos fosse chamado de oligarquia, mesmo que o número de ricos excedesse o de pobres.[2] A relevância política da luta de classes dificilmente poderia ser afirmada de modo mais enfático do que quando estabelecemos nela duas formas de governo distintas. Marx também não pode ter o crédito de haver promovido esse fato econômico e político ao reino da história, pois tal promoção já era corrente desde que Hegel encontrara Napoleão Bonaparte, vendo nele o "espírito do mundo a cavalo".

Mas o desafio que Marx nos faz enfrentar hoje é muito mais sério do que essas querelas acadêmicas sobre influências e prioridades. O fato de uma forma de dominação totalitária usar o marxismo e aparentemente ter se desenvolvido diretamente dele é, claro, a mais terrível acusação já levantada contra Marx. Essa acusação não pode ser tão facilmente ignorada como ocorre com acusações de natureza similar – contra Nietzsche, Hegel, Lutero e Platão, todos eles, e muitos outros, em um momento ou outro acusados de ser ancestrais do nazismo. Embora seja hoje desconsiderado de modo bastante conveniente, o fato de que a versão nazista do totalitarismo possa ter desenvolvido linhas similares às da soviética, e ainda assim feito uso de uma ideologia completamente diferente, mostra ao menos que não se pode acusar, com tranquilidade, Marx de haver produzido os aspectos especificamente totalitários da dominação bolchevique. Também é verdade que as interpretações às quais seus ensinamentos foram submetidos, através do marxismo e do leninismo, e a transformação decisiva que Stálin fez tanto do marxismo quanto do leninismo em uma ideologia totalitária, podem facilmente ser demonstradas. No entanto, também é um fato que haja uma conexão mais direta entre Marx e o bolchevismo, assim como existem movimentos marxistas totalitários em países não totalitários, do que entre o nazismo e qualquer um de seus assim chamados predecessores.

Tornou-se modismo nos últimos anos imaginar uma linha contínua entre Marx, Lênin e Stálin, acusando Marx de ser o pai da dominação totalitária. Muito poucos daqueles que cedem a essa linha de argumento

Material com direitos autorais

parecem ter consciência de que acusar Marx de totalitarismo equivale a acusar a própria tradição ocidental de necessariamente desembocar na monstruosidade dessa nova forma de governo. Quem quer que toque em Marx toca na tradição do pensamento político ocidental; assim, o conservadorismo do qual muitos dos nossos novos críticos de Marx se orgulham é em geral uma incompreensão tão grande de si quanto o é o zelo revolucionário do marxista convencional. Por isso, os poucos críticos de Marx cientes das raízes do pensamento de Marx tentaram interpretar uma corrente específica na tradição, uma heresia ocidental que hoje em dia às vezes é chamada de gnosticismo, como uma recordação de uma das mais antigas heresias do cristianismo católico. No entanto, essa tentativa de limitar a dimensão destrutiva do totalitarismo por meio da consequente interpretação de que ele cresceu diretamente de uma tal corrente na tradição de pensamento ocidental está fadada ao fracasso. O pensamento de Marx não pode ser limitado ao "imanentismo", como se tudo pudesse se acomodar de novo se pelo menos deixássemos a utopia para o próximo mundo e não supuséssemos que tudo na Terra pode ser medido e julgado pelos padrões terrestres. Pois as raízes de Marx vão muito mais fundo na tradição do que ele mesmo supunha. Acredito ser possível mostrar que a linha que vai de Aristóteles a Marx mostra menos rupturas e rupturas menos decisivas do que a linha que vai de Marx a Stálin.

O aspecto sério dessa situação, portanto, não está na facilidade com que Marx pode ser caluniado e com que seus ensinamentos, assim como os problemas que levantou, podem ser deturpados. Este último caso é bastante ruim, já que, como veremos, Marx foi o primeiro a identificar certos problemas advindos da Revolução Industrial, que, se fossem distorcidos, levariam à perda repentina de uma importante fonte e de uma possível ajuda para lidarmos com as situações difíceis que, de modo cada vez mais urgente, continuam a nos confrontar. Porém, ainda mais sério do que qualquer uma dessas coisas é o fato de que Marx, diferentemente das verdadeiras fontes da ideologia nazista do racismo, e não das imaginárias, pertence de modo muito claro à tradição de pensamento político ocidental. Como ideologia, o marxismo é sem dúvida o único elo que vincula diretamente a forma totalitária de governo àquela tradição; de outro modo, qualquer tentativa de deduzir o totalitarismo diretamente de uma vertente do pensamento ocidental

Material com direitos autorais

perderia qualquer plausibilidade.

Uma análise séria do próprio Marx, em oposição à apressada rejeição de seu nome e à frequente retenção inconsciente das consequências de seus ensinamentos, é, portanto, de alguma forma perigosa por dois motivos: não pode deixar de questionar certas correntes nas ciências sociais que são marxistas apenas no nome, e a profundidade do próprio pensamento de Marx; e deve, necessariamente, examinar as questões e as perplexidades reais de nossa tradição com as quais o próprio Marx lidou e lutou. A análise de Marx, em outras palavras, só pode ser uma análise do pensamento tradicional até onde ele é passível de ser aplicado no mundo moderno, um mundo cuja presença remonta, de um lado, à Revolução Industrial e, de outro, às revoluções políticas do século XVIII. A Era Moderna confrontou o homem moderno com dois problemas principais, independentes de todos os eventos políticos no sentido estrito da palavra: os problemas do *trabalho* e da *história*. O significado do pensamento de Marx não se encontra em suas teorias econômicas nem nos conteúdos revolucionários delas, mas na obstinação com a qual ele se agarrou a essas duas novas perplexidades.

Pode-se argumentar que o fio da nossa tradição foi rompido, na medida em que nossas categorias políticas tradicionais nunca foram destinadas a tal situação, quando, pela primeira vez em nossa história, a igualdade política se estendeu às classes trabalhadoras (*laboring class*). Que Marx tenha pelo menos compreendido esse fato e sentido que uma emancipação da classe trabalhadora só seria possível em um mundo radicalmente transformado já distingue seu pensamento daquele do socialismo utópico, cujo principal defeito não era (como acreditava o próprio Marx) ser não científico, mas supor que a classe trabalhadora era um grupo desprivilegiado e de que a luta para sua libertação era uma luta por justiça social. Que as mais antigas convicções sobre a caridade cristã se transformassem em ardentes paixões por justiça social é algo bastante compreensível numa época em que os meios para dar fim a certas formas de miséria estivessem presentes de modo tão evidente. No entanto, tais paixões eram e são "obsoletas", na medida em que não se aplicam mais a qualquer grupo social, apenas a indivíduos. Marx compreendeu que o trabalho sofrera uma mudança decisiva no mundo moderno: ele não apenas havia se tornado a fonte de toda riqueza e, por consequência, a origem de todos os valores sociais, mas todos os

Material com direitos autorais

homens, independentemente da origem de classe, cedo ou tarde estavam destinados a se tornar trabalhadores, e aqueles que não se ajustassem a esse processo de trabalho seriam vistos e julgados pela sociedade como meros parasitas. Dizendo de outra forma: enquanto alguns se preocupavam com esse ou aquele direito da classe trabalhadora, Marx já havia previsto o tempo em que não essa classe, mas a consciência que correspondia a ela e à sua importância para a sociedade decretaria que ninguém que não fosse um trabalhador teria algum direito, nem mesmo o direito de permanecer vivo. O resultado desse processo não foi, claro, a eliminação de todas as outras ocupações, mas a reinterpretação de todas as atividades humanas como atividades do trabalho.

Do ponto de vista da história das ideias, pode-se argumentar com igual direito que o fio da tradição também foi rompido no momento em que a história não apenas adentrou o pensamento humano, mas se tornou seu *absoluto*. De fato, isso aconteceu não com Marx mas com Hegel, cuja filosofia, no todo, é uma filosofia da história, ou pelo menos uma filosofia que dissolveu todos os pensamentos anteriores, fossem eles filosóficos ou não, na história. Depois que Hegel colocou em contexto histórico até mesmo a lógica e que Darwin, pela ideia de evolução, colocou em contexto histórico até mesmo a natureza, parecia-nos que nada resistiria à poderosa investida das categorias históricas. A conclusão que Marx, com bom senso, tirou dessa situação espiritual (*geistliche*) inspirou sua tentativa de eliminar a história de vez. Para Hegel, que pensava historicamente, o significado de uma história só pode emergir quando ela chega ao fim. Fim e verdade tornam-se idênticos; a verdade aparece quando tudo chega ao fim, o que significa dizer que quando, e apenas quando, o fim está próximo é que podemos conhecer a verdade. Em outras palavras, pagamos pela verdade com o impulso vivo que imbui uma era, embora não necessariamente com a vida. As várias versões modernas que pregavam um antagonismo entre vida e espírito, especialmente na forma nietzschiana, têm sua fonte nessa historicização de todas as nossas categorias espirituais, ou seja, num antagonismo entre vida e verdade.

O que Hegel afirma sobre a filosofia em geral, que "a coruja de Minerva só alça voo ao fim do dia",[3] não vale senão para uma filosofia da história, ou seja, é verdade para a história e corresponde à visão dos

Material com direitos autorais

historiadores. É certo que Hegel sentia-se encorajado a adotar essa visão por pensar que a filosofia só começara de fato na Grécia com Platão e Aristóteles, que escreveram no momento em que a pólis e a glória da história grega chegavam ao fim. Hoje sabemos que Platão e Aristóteles foram o ápice, mais que o começo, do pensamento filosófico grego, que iniciara seu voo quando a Grécia havia alcançado, ou quase, seu clímax. O que permanece verdade, contudo, é que tanto Platão quanto Aristóteles se tornaram o início da tradição filosófica ocidental, e que esse início, diferentemente do início do pensamento filosófico grego, se deu quando a vida política grega estava, de fato, próxima do fim. O problema adveio, então, do modo como o homem – se ele deve viver em uma pólis – pode viver fora da política; e esse problema, naquilo em que guarda uma estranha semelhança com os nossos tempos, rapidamente se tornou saber como é possível viver sem que se pertença a nenhuma ordem política, ou seja, numa situação apolítica, ou, como diríamos hoje, na condição de apátrida.

Pode-se dizer que o problema do trabalho aponta para o campo político, e o problema da história, para o campo espiritual, o das perplexidades surgidas no fim do século XVIII e que emergiram por inteiro em meados do século XIX. Na medida em que ainda vivemos com e em meio a essas perplexidades, que nesse ínterim tornaram-se de fato mais agudas e muito menos articuladas nas formulações teóricas, ainda somos contemporâneos de Marx. A enorme influência que Marx continua a exercer em quase todas as partes do mundo parece confirmar isso. No entanto, isso só é verdade se escolhermos desconsiderar determinados eventos do século XX, ou seja, aqueles que, no fim das contas, levaram à forma completamente nova de governo conhecida como dominação totalitária. O fio de nossa tradição, no sentido da continuidade histórica, rompeu-se apenas com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional. Essas instituições e políticas sem precedentes estabeleceram crimes que não podem ser julgados pelos tradicionais parâmetros morais ou punidos dentro da estrutura legal existente de uma civilização cuja pedra angular havia sido o mandamento *Não matarás*.

A distinção entre aquilo passível ou não de ser compreendido em termos tradicionais pode parecer demasiado acadêmica. Entre as

Material com direitos autorais

notáveis reflexões sobre a crise do presente século – e uma das fortes indicações de que ela de fato acarretou nada menos do que o rompimento da tradição –, estão as refinadas tentativas de muitos estudiosos de datar a origem dessa crise. Com igual plausibilidade, essa origem foi localizada em momentos históricos que variam desde o século IV a.C. até o século XIX d.C. Em contraposição a todas essas teorias, proponho que aceitemos a ascensão do totalitarismo como uma forma nova e demonstrável de governo, como um evento que, ao menos politicamente, afeta de modo palpável a vida de todos nós e não apenas o pensamento de uns poucos indivíduos ou o destino de algum grupo específico nacional ou social. Apenas esse evento, com a concomitante transformação de todas as condições e relações políticas que existiam na Terra, tornou irreparáveis os vários "rompimentos" que, em retrospecto, foram vistos em seu rastro. Como evento, o totalitarismo fez da quebra da tradição um fato consumado, e como evento jamais poderia ter sido calculado ou premeditado, muito menos previsto ou "causado" por um único homem. Estamos tão longe de poder deduzir que "causas" espirituais ou materiais do passado realmente foram essas, que todos esses fatores parecem ser causas apenas sob a luz lançada pelo evento – que ilumina tanto a si mesmo quanto o seu passado.

Nesse sentido, então, não somos mais contemporâneos de Marx. E é a partir desse ponto de vista que Marx adquire um novo significado para nós. Ele é aquele grande homem do passado que não só já se preocupava com dilemas ainda presentes entre nós como cujo pensamento também pôde ser usado e mal usado por uma das formas de totalitarismo. Marx, assim, parece nos oferecer um elo confiável que nos leva de volta para dentro da tradição, porque ele mesmo estava enraizado nela de forma mais firme (mesmo quando pensou estar se rebelando contra ela, virando-a de cabeça para baixo, ou escapando da prioridade da análise teórico-interpretativa para a ação histórico-política) do que jamais conseguiremos estar de novo. Para nós, o totalitarismo se tornou necessariamente o evento central de nosso tempo e, por consequência, a quebra da tradição, um *fait accompli*. Por Marx se preocupar com os poucos fatos elementares para os quais a própria tradição não oferecia um quadro de categorias, seu sucesso ou fracasso nos possibilita julgar o sucesso ou o fracasso da própria tradição em relação a tais fatos – mesmo antes que seus padrões morais, legais, teóricos e práticos, junto com

Material com direitos autorais

suas instituições políticas e suas formas de organização, colapsassem de forma espetacular. Que Marx ainda dê tanto o que pensar em nosso mundo presente, é mesmo a medida de sua grandeza. Que ele tenha servido para o totalitarismo (embora nunca se possa dizer que tenha sido sua "causa"), é um sinal da relevância real de seu pensamento, mesmo que seja ao mesmo tempo a medida de seu fracasso. Marx vivia em um mundo em constante mudança, e sua grandeza estava na precisão com que compreendeu o centro dessa mudança. Vivemos em um mundo cuja principal característica é a mudança, um mundo em que a própria mudança se tornou algo tão costumeiro que corremos o risco de esquecer aquilo que mudou completamente.

O primeiro grande desafio à tradição se deu quando Hegel interpretou o mundo como sujeito à mudança no sentido do movimento histórico. O próprio desafio de Marx à tradição – "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo... o que importa, no entanto, é *transformá-lo*"[4] – era apenas uma de muitas conclusões que podiam derivar do sistema de Hegel. Para nós, soa como se Marx dissesse: O mundo que os filósofos do passado interpretaram e que o último deles compreendeu em termos de uma história contínua e autodesenvolvida está, na verdade, mudando a ponto de não mais o reconhecermos. Tentemos agora, nós, assumirmos o controle desse processo e mudarmos o mundo de acordo com a nossa tradição. Marx sempre entendeu por "tradição" a tradição filosófica, da qual a única classe sobrevivente, representando a humanidade, iria por fim se tornar herdeira. O próprio Marx achava que o movimento irresistível da história um dia chegaria ao fim, que a possibilidade de novas mudanças seria eliminada quando o mundo tivesse passado por sua última e decisiva mudança. Esse aspecto dos ensinamentos de Marx é, em geral, menosprezado como um elemento utópico: o fim em vista de uma sociedade sem classes, quando a própria história cessaria, uma vez que seu motor – a luta de classes – teria chegado ao fim. De fato, isso indica que, em certos aspectos fundamentais, Marx era mais estritamente ligado à tradição do que Hegel. O elemento revolucionário nos ensinamentos de Marx, portanto, só está superficialmente presente na sua versão de um fim ocasionado pela própria revolução, cujo resultado, de acordo com ele, coincidiria de modo bastante curioso com o ideal de vida associado às cidades-Estado gregas. O aspecto realmente antitradicional e sem precedentes de seu pensamento é a glorificação do

Material com direitos autorais

trabalho e sua reinterpretação da classe – a classe trabalhadora –, que a filosofia desde o começo desprezara. O trabalho, a atividade humana dessa classe, era considerado tão irrelevante que a filosofia nem sequer pretendeu interpretá-lo ou compreendê-lo. Para que possamos apreender a importância política da emancipação do trabalho e a correspondente dignificação marxista do trabalho como a mais fundamental das atividades humanas, deve-se mencionar, no início destas reflexões, a distinção entre o trabalho e a fabricação, que, embora tenha em grande medida permanecido sem articulação, foi tão decisiva para toda a tradição e apenas recentemente, e em parte por causa dos ensinamentos de Marx, tornou-se obscura.

Marx é o único pensador do século XIX que levou a sério, em termos filosóficos, seu evento central, a emancipação da classe trabalhadora. A grande influência de Marx ainda se deve hoje a esse fato singular, que, em grande medida, também explica como seu pensamento se tornou tão útil aos propósitos da dominação totalitária. A União Soviética, que desde sua fundação chamou a si mesma de república dos trabalhadores e dos camponeses, pode ter privado seus trabalhadores de todos os direitos que eles desfrutam no mundo livre. No entanto, sua ideologia é primordialmente uma ideologia concebida para seres que trabalham, e o trabalho, diferentemente das demais atividades humanas, permaneceu como seu mais alto "valor", a única distinção que ela reconhece. Nesse sentido ela é, sobretudo, apenas uma versão mais radical de nossa própria sociedade, que se torna cada vez mais uma sociedade do trabalho. Por outro lado, os modos de dominação da União Soviética, sem precedentes na história política e desconhecidos do pensamento político, com frequência vêm sendo chamados (e não sem razão) de modos de dominação de uma sociedade de escravos. Embora esse termo não faça justiça ao caráter não utilitário da dominação total, ele aponta para o caráter total da sujeição. Que tal sujeição se agrave quando o motivo utilitário, que havia sido a principal garantia da vida do escravo, não mais existe, é algo óbvio. Entretanto, a escravidão, ao menos na sociedade ocidental, nunca foi uma forma de governo, portanto, estritamente falando, nunca pertenceu ao âmbito político. Em governos não tirânicos, apenas aqueles que não eram escravos podiam participar da vida política. Mas mesmo sob a tirania a esfera da vida privada permanecia intacta, o que significa dizer que restava um tipo de

Material com direitos autorais

liberdade da qual nenhum escravo poderia desfrutar.

Mas se Marx, cuja influência na política foi imensa, alguma vez genuinamente se interessou pela política propriamente dita, é algo que com justiça se pode pôr em dúvida. O fato é que sua interpretação, ou melhor, sua glorificação do trabalho, ao mesmo tempo que seguia o curso dos eventos, não falhou em introduzir uma completa reviravolta em todos os valores políticos tradicionais. Não foi a emancipação da classe trabalhadora, a igualdade entre todos, que pela primeira vez na história incluía os trabalhadores braçais, que foi decisiva, e sim a consequência de que, a partir daí, o trabalho como atividade humana não mais pertencia estritamente ao reino da vida privada; tornou-se um fato político público de primeira ordem. Com isso não me refiro à esfera econômica da vida, que em geral sempre foi matéria de interesse público. Mas tal esfera é apenas em pequena medida a esfera do trabalho.

O trabalho é necessariamente anterior a qualquer economia, o que significa dizer que a tentativa organizada dos homens de viverem juntos, manejando e assegurando tanto as necessidades quanto os luxos da vida, começa com o trabalho e o requer, mesmo quando a economia já se desenvolveu em alto grau. Como atividade elementar necessária para a simples conservação da vida, o trabalho sempre foi considerado uma maldição no sentido de tornar a vida árdua, sendo um obstáculo para torná-la fácil, distinguindo-a, portanto, da vida dos deuses do Olimpo.[5] Constatar que a vida humana não é fácil seria apenas outra forma de dizer que, em seu aspecto mais elementar, ela está sujeita à necessidade, que ela não é e jamais poderá se tornar livre da coerção, pois a coerção é logo sentida por todos os avassaladores impulsos de nosso corpo. As pessoas que nada faziam senão atender a essas necessidades coercivas, elementares, tradicionalmente eram tidas como não livres por definição – ou seja, consideradas despreparadas para exercer as funções dos cidadãos livres. Portanto, aqueles que faziam esse tipo de tarefa para os outros com o objetivo de liberá-los do cumprimento das necessidades da vida eram conhecidos como escravos.

Em todas as civilizações o trabalho é a atividade que possibilita que o âmbito público coloque à nossa disposição aquilo que consumimos. O trabalho enquanto metabolismo com a natureza não é prioritariamente produtivo, e sim consuntivo, e sua necessidade permaneceria muito

Material com direitos autorais

equilibrada se nenhuma produtividade, nenhum adendo ao mundo comum jamais fossem associados a ele. É por causa da conexão que todas as atividades do trabalho têm com as necessidades estritamente biológicas de nosso corpo que ele tradicionalmente foi relegado a integrar as funções menos elevadas e quase animalescas da vida humana, e, como tal, considerado uma questão do mundo privado. A vida política pública começava onde essa esfera privada terminava, ou, em outras palavras, toda vez que essas necessidades pudessem ser transcendidas em um mundo comum, um mundo interposto entre homens em que cada indivíduo tivesse transcendido seu metabolismo com a natureza. Política no sentido originário da palavra grega teve início apenas com a libertação das exigências do trabalho, e, apesar de muitas variações, nesse ponto manteve-se inalterada por quase três mil anos; o que, como sabemos, só se tornou possível com a instituição da escravidão. A escravidão, portanto, não era parte da vida política grega, mas a condição para *politeuein*, para todas aquelas atividades que, para os gregos, integravam a vida do cidadão. Como tal, baseava-se no domínio sobre escravos, mas não era dividida entre dominar e ser dominado; para os gregos antigos, o domínio de escravos era uma condição pré-política da *politeuein*, da existência política. Essa forma original de política passou por uma mudança decisiva no período de decadência da pólis grega, decadência que coincidiu com o ponto culminante da filosofia grega, que por todos os tempos até o nosso seria tomada como autoridade. A suspeita e o desprezo dos filósofos referiam-se à atividade da *politeuein* em si, mas não à base que a sustentava. No lugar da *politeuein*, que só se tornou possível por causa da libertação das necessidades da vida biológica, veio o ideal da *philosophein*, a atividade de filosofar. Desde então, a distinção entre governar e ser governado invadiu diretamente o reino da política; e o domínio sobre as necessidades da vida se tornou a precondição não da política, mas da filosofia. Ou seja, o domínio sobre o que quer que fosse materialmente necessário para possibilitar que o homem levasse uma vida filosófica e mais elevada tomou o lugar da *politeuein*. Em ambos os casos, a experiência antiga de uma atividade que integrasse a vida do cidadão foi quase perdida pela tradição. A emancipação do trabalho, tanto como glorificação da atividade laboral quanto como igualdade política da classe trabalhadora, não teria sido possível se o significado original da

Material com direitos autorais

política – em que um reino político que girasse em torno do trabalho seria, em termos, uma contradição – não tivesse se perdido.

Quando Marx fez do trabalho a atividade mais importante do homem, estava dizendo, em termos tradicionais, que não a liberdade, mas a compulsão é o que torna humanos os homens. Quando acrescentou que qualquer um que dominasse alguém não poderia ser livre, queria dizer, novamente em termos tradicionais, o que Hegel, na famosa dialética senhor-escravo, havia, de forma menos enérgica, dito antes dele: que ninguém pode ser livre, nem os escravizados pela necessidade nem os escravizados pela necessidade de dominar. Nesse ponto, Marx parece não apenas se contradizer – na medida em que, ao mesmo tempo, promete e nega a liberdade para todos –, mas também reverter o próprio significado de liberdade, que se baseava na libertação da compulsão que sofremos natural e originalmente sob a condição humana.

A igualdade para os trabalhadores e a dignificação da atividade do trabalho foram de uma importância tão grande e revolucionária porque a atitude ocidental em relação ao trabalho estava intimamente ligada à sua atitude em relação à vida no sentido puramente biológico. Esse sentido ganhou ainda mais ênfase quando Marx definiu o trabalho como o metabolismo do homem com a natureza. Aqueles que trabalhavam não eram apenas os dominados pelos homens livres para que estes não fossem escravizados pelas meras necessidades da vida; eram, em termos psicológicos, também aqueles acusados de *philopsychia*, do amor à vida pelo bem da própria vida. *Philopsychia*, de fato, é o que distinguia o escravo do homem livre. Na Antiguidade, o homem livre encontrava em Aquiles o seu herói, que havia trocado uma vida breve pela grandeza da fama eterna; depois do século IV a.C., o homem livre tornou-se o filósofo que dedicava a vida a *theorein*, à "contemplação" das verdades eternas, ou, na Idade Média, à salvação da alma eterna. Enquanto o reino da política era constituído por homens livres, o trabalho foi eliminado dele; e em todas essas instâncias, mesmo naquelas em que o valor da ação política era mais limitado, o trabalho era visto como uma atividade sem nenhuma dignidade.

II. O DESAFIO MODERNO À TRADIÇÃO

Do outro lado dessa posição e, à primeira vista, no extremo oposto dela,

Material com direitos autorais

estão três proposições que são os pilares sobre os quais se apoiam toda a teoria e a filosofia de Marx: a primeira, *O trabalho criou o homem*; a segunda, *A violência é a parteira da história* (e, uma vez que história para Marx é ação política no passado, isso significa que a violência é o que torna a ação eficiente);[6] a terceira, aparentemente em contradição com as duas primeiras, *Ninguém que escravize outros pode ser livre*. Cada uma dessas proposições expressa de forma essencial um evento decisivo com o qual teve início a nossa era. Primeiro, como resultado da Revolução Industrial, a completa emancipação política da classe trabalhadora independentemente de propriedade e de habilidades que a qualificassem. Nunca antes um organismo político buscara englobar todos que realmente faziam parte dele. Se fôssemos traduzir esse evento para a linguagem dos séculos XVII e XVIII, teríamos que dizer que o homem – mesmo em seu estado natural e dotado tão somente da capacidade de trabalhar ou de laborar – era aceito como um completo cidadão.

Verdade que nas cidades-Estado europeias esse princípio que tudo abrange foi significativamente classificado: apenas pessoas nascidas no território nacional ou descendentes de nativos eram reconhecidas como cidadãos. Mas tal classificação não tinha nenhuma relação com o novo princípio revolucionário e não era, por exemplo, aplicável nos Estados Unidos, o único país em que a Revolução Industrial não foi afetada pela transformação dos Estados feudais em classes e, portanto, em que a emancipação da classe trabalhadora pôde alcançar seu verdadeiro caráter. O sistema de classes, tão superestimado por Marx, que só conheceu a versão europeia da Revolução Industrial, é na verdade um remanescente feudal cujas curiosas transformações são rapidamente eliminadas onde quer que a Revolução Industrial tenha cumprido totalmente seu curso. As consequências políticas da emancipação do trabalho na América aproximam-se da realização do contrato social entre todos os homens – que os filósofos dos séculos XVII e XVIII ainda consideravam um fato pré-histórico do início da sociedade civilizada ou uma invenção científica necessária para a legitimidade da autoridade política.

A Revolução Industrial, com sua demanda ilimitada por pura força de trabalho, resultou na inédita reinterpretação do trabalho como a qualidade mais importante do homem. A emancipação do trabalho, no

Material com direitos autorais

duplo sentido de emancipação da classe trabalhadora e de dignificação da atividade de trabalhar, de fato implicava um novo "contrato social", ou seja, um novo relacionamento fundamental entre os homens, baseado naquilo que a tradição teria desprezado como seu denominador comum mais rasteiro: a propriedade da força de trabalho. Marx delineou as consequências dessa emancipação ao dizer que o trabalho, a saber, o metabolismo do homem com a natureza, era a distinção humana mais elementar, aquilo que intrinsecamente distinguia a vida humana da vida animal.

Em segundo lugar, havia um fator importantíssimo, as revoluções francesa e americana. Nesses eventos, a violência não ocasionara um massacre aleatório cujo significado só se revela em gerações futuras ou só é compreensível do ponto de vista das partes interessadas, e sim um corpo político inteiramente novo. Em suas linhas gerais e no caso dos Estados Unidos em muitos de detalhes, esse corpo político havia sido delineado pelos *philosophes* e ideólogos do século XVIII, ou seja, por aqueles que perseguiam uma ideia que não precisava de nada além da mão auxiliar da violência para se realizar.

Em terceiro, a consequência mais desafiadora das revoluções francesa e americana foi a ideia de igualdade: a ideia de uma sociedade em que ninguém deveria ser senhor e ninguém deveria ser servo. Todas as modernas, e nem tão modernas assim, objeções – que a igualdade e a liberdade são mutuamente excludentes, que não podem conviver lado a lado, que a liberdade pressupõe o governo de uns sobre outros, que a igualdade de todos nada mais é do que a bem conhecida condição para a tirania, ou que leva a ela – negligenciam o importante *pathos* das revoluções do século XVIII e seus desafios a todas as concepções anteriores de liberdade. Quando Marx disse que aquele que governa os outros não poderia ser livre, resumiu em uma importante proposição o que, antes dele, Hegel, como mencionamos anteriormente, estava determinado a provar na famosa dialética do senhor e do escravo: que cada senhor é servo de seu escravo e que cada escravo pode, mais cedo ou mais tarde, tornar-se o senhor de seu senhor.

A autocontradição básica de toda a obra de Marx, desde os primeiros escritos até o terceiro volume de *O capital* (e que pode ser expressa de várias formas, tais como: ele precisava da violência para abolir a violência, o objetivo da história é acabar com a história, o trabalho é a

Material com direitos autorais

única atividade produtiva do homem, mas o desenvolvimento das forças produtivas do homem um dia levará à abolição do trabalho etc.) surge dessa insistência na liberdade. Pois quando Marx afirmou que o trabalho é a atividade mais importante do homem, estava dizendo nos termos da tradição que não a liberdade, mas a necessidade é o que torna humano o homem. Ele seguiu essa linha de pensamento ao longo de sua filosofia da história, de acordo com a qual o desenvolvimento da humanidade e o significado da história são regidos pela lei do movimento histórico, da qual o motor político é a luta de classes, e cuja força motriz natural, inelutável, é o desenvolvimento da capacidade humana do trabalho. Quando, sob a influência da Revolução Francesa, ele acrescentou a isso que a violência é a parteira da história, negou, nos termos da tradição, o conteúdo mais substancial da liberdade presente na capacidade humana do discurso. E seguiu essa linha de pensamento até as últimas consequências em sua teoria das ideologias, de acordo com a qual todas as atividades do homem que se expressam na palavra falada, das instituições legais e políticas à poesia e à filosofia, eram meros e talvez inconscientes pretextos para atos violentos ou justificações deles. (Uma ideologia, de acordo com Marx, articula aquilo que alguém aparenta ser em benefício de seu papel ativo no mundo; todas as leis do passado, religiões e filosofias são, desse modo, ideologias.)

Disso decorre que – e isto já estava claro nos escritos históricos de Marx e se tornou ainda mais manifesto em toda a historiografia estritamente marxista – a história, que é o registro da ação política do passado, só mostra sua verdadeira face, sem distorções, nas guerras e nas revoluções; e que a atividade política, se não for uma ação direta, violenta, deve ser compreendida como preparação para a futura violência ou como consequência da violência perpetrada. O desenvolvimento do capitalismo é essencialmente a consequência da violência da acumulação primitiva, assim como o desenvolvimento da classe trabalhadora é essencialmente a preparação para o dia da revolução. (Quando Lênin acrescentou que o século XX muito provavelmente se tornaria um século de guerras e revoluções, estava, do mesmo modo, dizendo que seria o século em que a história atingiria um ponto culminante e mostraria a sua verdadeira face.) Aqui, mais uma vez, Marx virou de cabeça para baixo ao menos mais uma vertente de

Material com direitos autorais

nossa tradição. Desde Platão, tornara-se axiomático que "está na natureza da práxis participar menos da verdade do que o discurso". De acordo com Marx, não é só a práxis *per se* que apresenta mais verdade do que o discurso, mas aquele tipo de práxis que rompe todos os laços com o discurso. Pois a violência, diferentemente de todos os tipos de ação humana, é por definição muda. O discurso, por outro lado, é concebido não apenas como se participasse menos da verdade do que a ação, mas como mera conversa "ideológica" cuja principal função é ocultar a verdade.

A convicção de Marx a respeito da violência não é menos herética em termos tradicionais do que sua convicção a respeito do trabalho, e as duas estão intimamente relacionadas. A declaração *o trabalho criou o homem*, formulada de maneira consciente contra o dogma tradicional *Deus criou o homem*, tem sua correlação no enunciado de que a violência revela, o que se opõe à noção tradicional de que a palavra de Deus é revelação. O entendimento judaico-cristão da palavra de Deus, o *logos theou*, nunca foi incompatível com a concepção grega de *logos* e tornou possível que, ao longo de nossa tradição, o discurso humano mantivesse sua capacidade reveladora, de maneira que pudesse ser um instrumento confiável de comunicação entre os homens, assim como um instrumento do pensamento "racional", ou seja, que buscasse a verdade. A desconfiança básica em relação ao discurso, como apresentada na teoria das ideologias de Marx – precedida pela terrível suspeita de Descartes de que um espírito maligno talvez possa ocultar a verdade do homem –, demonstrou ser um eficiente ataque à religião, precisamente por ser também um ataque à filosofia.

Via de regra, Marx considera essa posição como o fundamento da ciência moderna; a ciência, de acordo com ele, "seria supérflua se a aparência e a essência das coisas coincidissem". Que a aparência como tal não fosse mais concebida como capaz de revelar a essência ou (o que é basicamente o mesmo), que a aparência em si tivesse se tornado muda e não falasse mais aos homens que desconfiavam de seus sentidos e de toda percepção sensorial, é algo que está muito ligado à glorificação da violência muda. Assim como a glorificação do trabalho, em termos políticos esse foi um ataque à liberdade, porque implicava a glorificação da compulsão e da necessidade natural. Mas concluir disso que o anseio de Marx pelo "reino da liberdade" era pura hipocrisia, ou que seja

Material com direitos autorais

inconsistente a sua afirmação de que aquele que governa outros não pode ser livre, significa não apenas subestimar a relevância da obra de Marx como também desvalorizar as dificuldades objetivas e os obstáculos aos assim chamados valores tradicionais do mundo moderno.

A autocontradição de Marx é mais marcante nos poucos parágrafos que delineiam a futura sociedade ideal e que são, com frequência, dispensados por serem considerados utópicos. Eles não podem ser dispensados, pois constituem o centro da obra de Marx e expressam com a maior clareza seus impulsos originais. Além do mais, se utopia significa que essa sociedade não tem um *topos*, nenhum lugar geográfico e histórico na Terra, ela certamente não é utópica: seu *topos* geográfico é Atenas e seu lugar na história é o século V a.C. Na futura sociedade de Marx, o Estado murchou; já não há distinção entre governantes e governados e o governo não existe mais. Isso corresponde à vida na cidade-Estado grega da Antiguidade, que embora se baseasse no domínio sobre escravos como sua condição pré-política, havia excluído o governar das relações entre seus cidadãos livres. Na grande definição de Heródoto (com a qual a declaração de Marx está em conformidade quase textual), o homem livre "não quer nem governar nem ser governado". Junto com o Estado, a violência em todas as suas formas desaparece, e a administração toma o lugar da polícia e do exército. As polícias são supérfluas porque o legislador tornou-se "um cientista natural que não faz ou inventa as leis, apenas as formula", de modo que o homem tenha apenas que viver em conformidade com sua própria natureza para permanecer dentro da esfera da lei. A expectativa de que será fácil para os homens seguir as poucas regras elementares de comportamento descobertas e estabelecidas milhares de anos atrás (como certa vez Lênin notadamente afirmou)[7] em uma sociedade sem conflitos de propriedade só é "utópica" se assumirmos que a natureza humana é corrupta ou que as leis humanas não derivam da lei natural. Mas aqui, de novo, há uma impressionante semelhança com a cidade-Estado, em que os próprios cidadãos deveriam executar as sentenças de morte proferidas contra eles de acordo com as leis, de maneira a não ser mortos por forças especiais treinadas no uso dos meios de violência, auxiliados por guardiões a cometer suicídio. A superfluidade de um exército torna-se uma dedução lógica assim que presumimos com Marx que a vida da cidade-Estado ateniense não está mais apenas confinada à

Material com direitos autorais

pólis, mas abrange o mundo todo.

Mais impressionante é a insistência de Marx de que ele não quer "liberar o trabalho", que já é livre em todos os países civilizados, mas "abolir o trabalho por completo". E por trabalho Marx não se refere, aqui, apenas àquele "metabolismo necessário com a natureza", que é a condição natural do homem, mas a toda a esfera do trabalho, do artesanato e da arte que requer treinamento especializado. Tal esfera nunca havia sofrido o desprezo geral, a labuta do trabalho é um atributo de toda a nossa tradição, e sua degradação caracteriza de forma específica a vida ateniense no século V a.C. Só ali encontramos uma sociedade quase toda dedicada ao lazer, na qual o tempo e a energia necessários para ganhar a vida ficavam, por assim dizer, espremidos entre as atividades muito mais importantes do *agorein*, caminhar e conversar na praça do mercado, ir ao ginásio, reunir-se com os outros, ir ao teatro ou julgar conflitos entre cidadãos. Dificilmente algo poderia ser mais revelador dos impulsos originais de Marx do que ele banir de sua futura sociedade não apenas o trabalho que era executado pelos escravos na Antiguidade, mas também as atividades dos *banausoi*, dos artesãos e dos artistas: "Em uma sociedade comunista, não há pintores, apenas homens que, entre outras coisas, pintam." Os padrões aristocráticos da vida ateniense haviam, de fato, negado liberdade àqueles cujo trabalho ainda exigisse o emprego do esforço. (Que o esforço, e não a especialização, fosse o principal critério é algo que pode ser visto no fato de que escultores e camponeses, diferentemente de pintores e pastores, eram considerados não livres.) Em outras palavras, se insistimos em examinar o pensamento de Marx à luz da tradição que começou na Grécia, e de uma filosofia política que, em acordo ou em oposição, originou-se e foi forjada nas principais experiências da vida da pólis ateniense, estamos claramente seguindo as indicações centrais da própria obra de Marx.

Esse lado "utópico" dos ensinamentos de Marx constitui uma autocontradição básica e, como toda inconsistência flagrante dessa ordem na obra de grandes escritores, indica e ilumina o centro do pensamento de seu autor. No caso de Marx, a inconsistência básica não era nem ao menos dele, mas já estava presente de forma clara nos três eventos centrais que marcaram todo o século XIX: as revoluções políticas na França e na América, a Revolução Industrial no mundo ocidental e a

Material com direitos autorais

demanda por liberdade para todos, inerente aos dois primeiros eventos. Esses três eventos, mais do que a obra de Marx, já não estavam em acordo com nossa tradição de pensamento político, e é apenas depois deles que, em seu caráter factual bruto, nosso mundo mudou de forma irreconhecível quando comparado com qualquer era anterior. Mesmo antes que Marx começasse a escrever, a violência já se tornara a parteira da história; o trabalho, a atividade central da sociedade e a igualdade universal estavam a caminho de se tornar um fato consumado. No entanto, nem Marx nem as mudanças espirituais que acompanharam esses eventos revolucionários podem ser compreendidos à parte da tradição que desafiaram. Ainda hoje nosso pensamento se move dentro do quadro de "ideais" e de conceitos familiares, que são bem menos utópicos do que a maioria de nós acredita e que costumam ter um lugar bem definido na história, não importa quão violentamente possam se opor à realidade em que vivemos e que, se imagina, deveriam abarcar.

Como veremos, Marx não estava, e não poderia estar, ciente de que sua glorificação da violência e do trabalho desafiavam a conexão tradicional entre liberdade e discurso. No entanto, estava ciente do caráter incompatível da liberdade com a necessidade expressa pelo trabalho, e também com a compulsão expressa pela violência. Como ele mesmo diz: "O reino da liberdade de fato só começa onde o trabalho condicionado pela necessidade e pela utilidade termina." De acordo com a dialética da história, necessidade e compulsão poderiam muito bem trazer liberdade, exceto pelo fato de que essa solução não funciona realmente se, acompanhando o pensamento de Marx, definirmos a natureza do homem – e não apenas o modo em que as coisas humanas acontecem – em termos de necessidade. Pois o homem livre e isento de trabalho que deveria emergir depois do fim da história, teria simplesmente perdido sua capacidade humana mais essencial, assim como as ações dos homens, se eles perdessem o elemento da violência, teriam perdido sua eficiência especificamente humana.

Marx tinha o direito de não estar ciente da íntima relação entre discurso e liberdade como a conhecemos na dupla afirmação de Aristóteles: que um homem livre é um membro de uma pólis e que os membros de uma pólis se distinguem dos bárbaros pela faculdade do discurso. Essas duas afirmações interligadas já haviam sido separadas por uma tradição que traduziu a primeira declarando que o homem é

Material com direitos autorais

um ser social, uma banalidade para a qual não teríamos precisado de Aristóteles, e a outra definindo o homem como *animal rationale*, animal racional. Nos dois casos a relevância política do *insight* de Aristóteles, assim como seu conceito de liberdade, que tinha correspondência com a experiência da *polités* grega, foram perdidos.

A palavra *politikon* não significava mais um modo de vida extraordinário, único, de convívio no qual as verdadeiras capacidades humanas do homem, distintas de suas características meramente animais, podiam se mostrar e se provar. Passou a significar uma qualidade geral que os homens compartilham com muitas espécies animais, que talvez tenha sido mais bem expressa pelo conceito estoico da humanidade como uma horda gigantesca sob o comando de um pastor super-humano. A palavra *logos*, que no emprego do grego clássico significava equivocadamente tanto "palavra" quanto "razão" e, portanto, preservava a unidade entre a capacidade do discurso e a capacidade do pensar, tornou-se *ratio*. A principal diferença política entre *ratio* e *logos* é que a primeira reside em um indivíduo racional em sua singularidade e está relacionada a ele, que então usa suas palavras para expressar seus pensamentos para outros, enquanto *logos* se relaciona essencialmente com outros e, portanto, por sua própria natureza, é político. O que Aristóteles tinha visto como única capacidade humana, o convívio entre os homens no *modus* da fala, agora se transformou em duas características distintas, ser dotado de razão e ser social. Essas duas características, praticamente desde o início, não foram entendidas apenas como distintas uma da outra, mas como antagonistas: o conflito entre a racionalidade do homem e sua sociabilidade pode ser notado ao longo de nossa tradição de pensamento político.

Essa perda das experiências originalmente políticas na tradição do pensamento político já havia sido prenunciada no início dessa mesma tradição, que quase, mas não propriamente, começa com Aristóteles. No que concerne ao pensamento político, ela de fato tem início com Platão. Com efeito, nesse ponto, ou seja, ao afirmar em sua filosofia política a experiência da pólis, Aristóteles parece se opor claramente a Platão (seus escritos políticos estão cheios de afirmações polêmicas contra ele), embora a tradição que reinterpretou a definição aristotélica do homem tenha eliminado todos aqueles *insights* a respeito da natureza da política

Material com direitos autorais

e da liberdade política do homem que fossem incompatíveis com o platonismo.

A principal diferença entre a filosofia política de Platão e a de Aristóteles é que Platão, ao escrever conscientemente em oposição à vida política da decadente cidade-Estado grega, já não acreditava na validade do tipo de discurso que acompanhava – no sentido de ser o outro lado – a ação política. Para ele, tal discurso era mera opinião; portanto, ao se opor à percepção da verdade, ele seria inapropriado tanto para afirmar quanto para expressar a verdade. A persuasão, *peithein*, forma com a qual os cidadãos lidavam entre si com os assuntos públicos, era, para Platão, um substituto inoportuno do tipo de convicção inabalável que só poderia brotar da percepção direta da verdade, uma percepção a que se poderia chegar através do método de *dialegein*, debater entre "dois" uma questão, *autos auto*, "alguém" falando com um "outro". A questão filosófica é que, para Platão, a percepção da verdade era essencialmente sem discurso e só poderia ser facilitada, mas não atingida, pela *dialegein*. Em nosso contexto, é essencial que Platão, provavelmente sob a impressão do destino de Sócrates e das limitações da persuasão evidenciadas de modo tão notório em seu julgamento, já não se preocupava com a liberdade. A persuasão tornara-se para ele não uma forma de liberdade, mas de compulsão arbitrária através das palavras, e em sua filosofia política propôs a substituição dessa compulsão arbitrária pela coerção da verdade. Na medida em que essa verdade era essencialmente sem discurso e só poderia ser apreendida na solidão da contemplação, o homem platônico já não era um animal provido de discurso, mas um animal racional, ou seja, um ser cuja principal preocupação e cujo esclarecimento estão em si mesmos, na faculdade da razão, e não na faculdade do discurso, que, por definição, pressupunha conviver com seus iguais e conduzir a vida junto a eles. Quando Aristóteles associou discurso e liberdade, estava no terreno firme de uma tradição ainda existente, enraizada na experiência. No entanto, no final, Platão permaneceu vitorioso pelo fato de que a cidade-Estado grega decaía de forma irremediável – algo que Platão, como um cidadão ateniense com plenos direitos, ao contrário de Aristóteles, sabia, e que o influenciou fortemente – e cuja ruína final ele temia e tentou evitar.

Ao longo de toda a tradição de pensamento filosófico, e

Material com direitos autorais

particularmente do pensamento político, talvez não tenha existido um fator de importância tão esmagadora, e que tenha influenciado tudo o que se seguiu, quanto Platão e Aristóteles terem produzido escritos no século IV a.C., sob pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente e sob condições em que a filosofia, de modo bastante consciente, ou desertava de uma vez o reino da política ou reivindicava controlá-lo como um tirano. Esse fato, antes de mais nada, trouxe as mais sérias consequências para a própria filosofia, que não precisava de Hegel para vir a crer que não apenas o pensamento filosófico, mas quase todo pensamento em geral, indicava o fim de uma civilização. Ainda mais sério foi o abismo que de forma imediata se abriu entre o pensamento e a ação, e que, desde então, nunca se fechou. Toda atividade do pensamento que não seja simples cálculo de meios para a obtenção de um fim desejado, e se preocupa com o significado em seu sentido mais geral, passou a desempenhar o papel de um "pensamento *a posteriori*", ou seja, depois que a ação decidisse e determinasse a realidade. A ação, por outro lado, tornou-se sem sentido, o reino do acidental e do aleatório sobre o qual grandes feitos já não lançavam sua luz imortal. A grande e conflitante experiência romana continuou, nesse aspecto, a não exercer uma influência duradoura, porque seu herdeiro cristão seguiu a filosofia grega em seu desenvolvimento espiritual e a prática romana apenas em sua história legal e institucional. A experiência romana, além disso, nunca produziu uma concepção filosófica própria e, desde o começo, interpretou a si mesma sob as categorias do século IV a.C. Quando a ação se tornou significativa de novo, foi porque a história rememorada das ações do homem havia sido considerada "em essência incoerente e imoral" (John Adams), de modo que a *trostloses Ungefähr* ("melancólica casualidade" de Kant) precisasse da "astúcia da natureza" ou de outra força trabalhando por trás das costas dos homens de ação para alcançar alguma dignidade para o pensamento filosófico. A pior consequência, no entanto, foi que a liberdade se tornou um "problema", talvez aquele que mais perplexidade causa na filosofia e certamente o mais insolúvel para a filosofia política. Aristóteles é o último para quem a liberdade ainda não é "problemática", mas inerente à faculdade do discurso; em outras palavras, Aristóteles ainda sabia que os homens, contanto que falem uns com os outros e ajam em conjunto no *modus* do discurso, são livres.

Material com direitos autorais

Já apontamos um dos motivos pelos quais o conceito de liberdade de Marx, e sua insistência de que ela é o objetivo último de toda política, resultou na inconsistência básica de seus ensinamentos. Esse motivo foi a perda precoce do interesse pela liberdade em geral, assim como o precoce esquecimento da ligação fundamental entre discurso e liberdade, ambos quase tão antigos quanto nossa tradição de pensamento político. A isso, no entanto, devemos acrescentar uma dificuldade inteiramente diferente, que provém menos do conceito de liberdade como tal do que da mudança que esse conceito necessariamente sofre sob as condições de liberdade universal.

Antes do nosso tempo, nunca a igualdade significara, em termos de realidade política, que todos são iguais a todos – o que, está claro, não implica que todos sejam os mesmos que todos, embora dificilmente se possa negar as tendências niveladoras de nossa sociedade moderna. Antes da Idade Moderna, a igualdade era entendida politicamente como uma questão de direitos iguais para pessoas do mesmo status. Em outras palavras, significava que aqueles que eram iguais deviam ser tratados com igualdade, mas nunca que todos eram iguais. A noção cristã de igualdade de todos os homens perante Deus, com tanta frequência citada como a origem da igualdade política moderna, nunca pretendeu fazer dos homens seres iguais na Terra; pelo contrário, ela insistia que apenas como cidadãos de uma *civitas Dei* eles poderiam ser considerados iguais. A mudança de ênfase da *civitas terrena* para a *civitas Dei* como o destino último do homem nada contribuiu para modificar as desigualdades básicas do status político do homem na Terra, na estrutura em que a equidade e a igualdade política deveriam operar. O modo cristão de vida – viver no mundo sem ser do mundo – negava a relevância das distinções terrenas entre os homens para valorizar a igualdade última do destino. Mas "última" significava para além deste mundo, deixando as distinções terrenas completamente intactas, e "destino" referia-se a um começo e a um fim, nenhum dos dois enraizados na Terra. Porque a igualdade cristã perante Deus não requeria igualdade política entre todos os cristãos, muito menos entre todos os homens, há pouca justificativa para que tanto se enalteça o cristianismo como responsável pelo conceito moderno de igualdade quanto para que se culpe a Igreja pela equanimidade com a qual tolerou a escravidão e a servidão através dos séculos. Na medida em que os estadistas eram cristãos, e não

Material com direitos autorais

simplesmente estadistas que por acaso eram de denominação cristã, eles nada tinham a ver com nenhuma das duas.

Originalmente, iguais eram apenas aqueles que pertenciam ao mesmo grupo, e estender esse termo para todos os homens significaria torná-lo sem sentido. O principal privilégio inerente a esse significado original era que aqueles que fossem iguais, e apenas eles, tinham o direito de julgar suas próprias ações. É nesse sentido que Catão, em seu último julgamento, reclamou que nenhum de seus juízes estava habilitado a julgá-lo, pois nenhum deles pertencia à sua geração: não eram seus iguais, embora fossem todos livres cidadãos romanos. Quão profundamente essa distinção entre iguais e todos os outros homens era percebida, e quão pouco nossas próprias circunstâncias nos prepararam para que possamos compreendê-la, é algo que pode ser visto com clareza se mais uma vez nos lembrarmos da definição de homem de Aristóteles, *zōon logon echon*, que certamente ele só adotava para designar os habitantes da pólis, aqueles que eram iguais e que nós, imediatamente, interpretamos de forma errada como uma afirmação geral aplicável a todos os seres humanos. A razão de ele ter definido a condição específica de vida numa pólis como o índice humano distinto da vida animal não era por ele pensar que ela se aplicava a quaisquer lugares, mas por ter decidido que aquela era a melhor vida humana possível.

Uma definição e um conceito de homem mais universais só apareceram nos séculos seguintes, durante o surgimento, na Antiguidade tardia, da condição de apolitismo, que de forma tão curiosa se assemelha ao surgimento da apatridia no mundo moderno. Apenas quando os filósofos romperam de forma definitiva (e não só teoricamente, como no caso de Platão) com a pólis, e quando o desabrigo político se tornou o status de grande parte das pessoas no mundo, é que conceberam o homem de um modo completamente não político, ou seja, independente do modo como ele vivia junto de seus iguais. O antigo conceito estoico de igualdade humana, no entanto, era tão negativo quanto a condição da qual se originou. Tem tanto ou tão pouco a ver com a igualdade universal, no sentido positivo em que vivemos hoje, quanto o conceito estoico de ataraxia, liberdade como inamovibilidade, tem a ver com qualquer noção positiva de liberdade. Em outras palavras, nosso uso atual de conceitos universais e nossa tendência a universalizar regras até que venham a abranger cada uma das

Material com direitos autorais

ocorrências individuais têm muito em comum com as condições de igualdade universal nas quais realmente vivemos, pensamos e agimos.

Até que ponto Marx estava ciente e até obcecado por essa nova igualdade universal é algo que pode ser visto em sua concepção do futuro como uma sociedade sem classes e sem nações, ou seja, uma sociedade em que a igualdade universal terá dizimado todas as demarcações políticas entre os homens. O que ele não viu, e que é tão manifesto na magnífica definição de Hobbes da igualdade humana como a igual habilidade de matar, é que, como todas as fronteiras, essas demarcações dão proteção e limite, e não apenas separam, mas vinculam, os homens. A grandeza de Marx e a razão de sua enorme influência nos movimentos e no pensamento político modernos foi ter descoberto o caráter positivo dessa igualdade na natureza do próprio homem, ou seja, em sua concepção do homem como força de trabalho. Ele sabia muito bem que essa nova definição do homem só era possível porque "o conceito de igualdade humana já possui a solidez de um preconceito popular". A definição de Marx do homem como *animal laborans* coloca-se em consciente oposição à definição tradicional do homem como *animal rationale* e a desafia.

Animal rationale, a suposta tradução de *zoon logon echon*, ainda tinha em comum com a definição de Aristóteles a falta de uma aplicabilidade igual para todos os homens, pois nem todos os homens são igualmente "racionais", igualmente capazes de pensar teoricamente. Era à capacidade de fornecer e de ouvir razões teóricas, mais do que à inteligência prática dos homens, que o adjetivo *rationale* aludia. A posterior interpretação da parte racional do homem como "senso comum", apesar de suas indicações eminentemente políticas, ou talvez por causa delas, nunca foi usada para definir a essência da natureza humana, muito embora esse senso comum supostamente devesse ser igualmente forte e chegar às mesmas conclusões em cada indivíduo. Antes de Marx, apenas Hobbes – que, com Montesquieu, foi o maior, embora não o mais influente, pensador político da nova era que começava – havia sentido a necessidade de encontrar uma nova definição de homem sob o pressuposto da igualdade universal. De acordo com Hobbes, essa igualdade era inerente ao estado original da natureza, e a "igualdade da habilidade de matar" definia o denominador comum mais geral do homem. Desse pressuposto básico, ele deduziu os

Material com direitos autorais

fundamentos dos organismos políticos humanos com uma lógica não menos rigorosa do que a lógica com a qual Marx, a partir do pressuposto da força de trabalho produtiva, desenvolveu os fundamentos da sociedade humana.

A reivindicação de Marx de que ninguém que domine os outros pode ser considerado livre está em perfeito acordo com o fato da igualdade universal, uma condição em que, por definição, ninguém tem o direito de dominar. No entanto, a eliminação do governo, da antiga distinção entre aqueles que governam e aqueles que são governados, está tão longe de ser a única e suficiente condição para a liberdade que nossa tradição considerou ser a liberdade impossível sem o governo. Aqueles que não eram governados eram considerados livres, e essa liberdade só poderia se realizar entre iguais, na verdade apenas onde, como Marx havia reivindicado, não existisse a distinção entre governantes e súditos. No entanto, essa liberdade baseada no domínio sobre escravos era uma liberdade que, separada da qualidade básica de governar, era inconcebível, não só porque implicava o governo sobre outros seres humanos, mas porque acarretava o controle sobre aquelas necessidades básicas da vida que, se ficassem fora de controle por se emanciparem do trabalho que demandavam, tornariam toda liberdade ilusória. A liberdade, em seu sentido original, era mais um estado de ser do que uma faculdade; e a política, em qualquer sentido estrito da palavra, só tinha início quando aquele estado já havia sido alcançado. A vida política apoiava-se no governo, embora seu teor não fosse governar nem ser governada. Onde isso ocorria, como nos despotismos orientais, as populações em questão eram vistas pelos gregos como vivendo em condições de servidão, ou seja, em condições pré-políticas. A liberdade, portanto, não era um dos "bens" políticos, tal como a honra, a justiça ou a prosperidade, ou qualquer outro bem, e nunca foi apontada como parte da *eudaimonia* do homem, seu bem-estar essencial ou sua felicidade. A liberdade era a condição pré-política das atividades políticas e, portanto, de todos os bens que os homens podem desfrutar por viverem em comunidade. Como tal, a liberdade era tida como certa e não precisava ser definida. Ao afirmar que a vida política de um cidadão livre era caracterizada pelo *logon echon*, por ser conduzida pelos modos do discurso, Aristóteles definiu a essência dos homens livres e de seus comportamentos, e não a essência da liberdade, como um bem humano.

Material com direitos autorais

A igualdade universal não pode coexistir com a liberdade como condição pré-política da vida política e com o domínio absoluto sobre aqueles que trabalham; são estes últimos que tornam possível aos cidadãos livres escaparem das necessidades coercitivas da vida biológica, pelo menos até onde tais necessidades demandam do homem atividades específicas. A própria formulação de Marx de que a liberdade é incompatível com o domínio sobre os outros apenas aumenta essa dificuldade. Se isso fosse verdade, um grego poderia ter respondido a ele que então a liberdade é impossível: todos os homens seriam escravos da necessidade – necessidade de comer e de viver, de preservar e regenerar a vida. Não apenas escravos não são humanos, como nenhum homem é completamente humano sob tais condições. Nem o posterior desenvolvimento do conceito de liberdade, que o transformou em um dos bens mais celebrados dentro da esfera política, mudou alguma coisa nessa incompatibilidade tradicional básica entre liberdade e igualdade universal. A mudança mais importante e de mais longo alcance está, de forma clara, visível já em Aristóteles, cujas definições de governos não são consistentes com sua definição do homem como cidadão. É como se ele mesmo já tivesse se esquecido daquilo que toda a tradição depois dele estava destinada a deixar afundar no esquecimento, a saber, de um lado a íntima conexão entre liberdade e discurso e, do outro, entre governo e necessidade. O que aconteceu foi que o domínio sobre os outros, originalmente experimentado como domínio sobre escravos, e portanto como uma condição pré-política para a vida da pólis, adentrou a própria esfera política ao dividir os homens que viviam juntos entre aqueles que governavam e aqueles que eram governados, tornando-se mesmo o seu fator dominante. Desde então, ou seja, quase imediatamente depois de Aristóteles, o problema do poder tornou-se o problema político decisivo, de modo que toda essa esfera da vida política podia ser definida não como a esfera do convívio, mas como a esfera das lutas de poder em que nada mais está em jogo a não ser a questão de quem governa quem.

O domínio sobre os outros muito cedo deixou de ser mera condição pré-política de toda a vida política, pois tão logo adentrou a esfera política tornou-se, de uma vez, o seu centro. Essa mudança pode ser mais bem observada nas definições das formas de governo, que não eram mais compreendidas como modos variados de convívio, mas como formas variadas de governo entre os cidadãos. A realeza e a aristocracia,

Material com direitos autorais

que Platão ainda definia como apoiadas na distinção (com a sutil diferença de que uma se apoia na distinção de um entre os cidadãos que governam, enquanto na outra vários se distinguem), tornavam-se agora monarquia e oligarquia. Na monarquia um homem e na oligarquia vários homens detêm o poder sobre todos os outros. Platão ainda pensava que essas formas de governo eram puras perversões, que não eram verdadeiras *politeiai*, e sim nascidas de algum levante violento e dependentes da violência (*bia*). O uso da violência desqualifica todas as formas de governo porque, de acordo com a antiga concepção, a violência tem início onde a pólis, a esfera própria da política, termina. Termina tanto no domínio sobre escravos, que antes de tudo é o que torna essa esfera possível, quanto na defesa dos muros da cidade ou na transgressão dos limites das leis às quais todos os cidadãos se submeteram de forma voluntária.

Aristóteles, que ainda usa os antigos conceitos de realeza, aristocracia e república para indicar as "boas" formas de governo, já pensa de fato que a questão de quem governa quem, ou de quantos detêm o poder, é o critério decisivo que distingue umas das outras. Em outras palavras, ele sempre descreve a monarquia como o governo de um, a oligarquia como o governo de poucos e a democracia como o governo da maioria. No entanto, uma vez que, para ele, o elemento da violência presente no governar propriamente dito também desqualificaria essas formas de governo, ele precisou introduzir a lei com um significado completamente diferente. A lei agora não era mais o limite (que os cidadãos deveriam defender como os muros da cidade, pois exercia a mesma função para a vida política dos cidadãos que os muros da cidade para sua distinção e existência física, como disse Heráclito), mas tornara-se o parâmetro a partir do qual o governo seria avaliado. Ou o governo se ajustava à lei, ou se sobrepunha a ela, e no último caso o governo era chamado de tirânico – em geral, embora não necessariamente, exercido por um só homem –, portanto um tipo de monarquia pervertida. Daí em diante, lei e poder tornaram-se os dois pilares conceituais de todas as definições de governo, definições que pouco mudaram durante os mais de 2 mil anos que separam Aristóteles de Montesquieu. Uma vez que a violência em sua forma arbitrária permaneceu um fator de desqualificação, a questão principal agora era se o governo sobre outros se ajustava ou não às leis existentes, enquanto

Material com direitos autorais

a questão sobre quantos realmente detinham o poder tornou-se cada vez menos relevante. Kant apenas delineou a última consequência dessa tradição de pensamento político quando reduziu o número de formas de governo a duas: governar os outros de acordo com a lei, forma que chamava de republicana, e, em oposição a ela, o governo exercido através do poder arbitrário, sem lei, que ele chamava de tirânico.

Em certo sentido, esse desenrolar é uma reversão completa da experiência política grega anterior, na qual o domínio pré-político sobre os escravos era uma qualificação importantíssima para a vida política, ou seja, na qual apenas aqueles que detinham poder sobre outros eram considerados livres e, de algum modo, aptos a participar da política. Essa experiência anterior, no entanto, nunca se perdeu por completo. A política, de algum jeito, embora de forma bastante diferente, ainda estava ligada à liberdade, a liberdade permaneceu ligada ao exercício do governo, e apenas aqueles que governavam eram considerados livres. Esse foi o contexto em que a liberdade pode se tornar um "bem", algo a ser usufruído, muito ligado ao poder de se fazer o que quiser, seja dentro ou fora dos limites da lei. A liberdade permaneceu com a "classe governante" e continuou a pressupor que outros fossem governados, embora essa não fosse mais a condição para a vida política, mas tivesse se tornado o seu próprio conteúdo. Assim, quando a igualdade universal surgiu como uma exigência imprescindível de justiça para todos, para um corpo social e político em que todos fossem livres e em que ninguém fosse governado, tinha todas as marcações de uma contradição em termos: dentro da tradição do pensamento político, o conceito de igualdade universal só poderia significar que ninguém poderia ser livre.

Com a previsão do desaparecimento do governo e da dominação na sociedade sem Estado de Marx, a liberdade de fato se torna uma palavra sem sentido, a não ser que seja concebida com um significado completamente diferente. Uma vez que Marx nesse ponto, como em nenhum outro, se preocupou em redefinir seus termos, mas manteve o quadro de referências conceituais da tradição, Lênin não estava tão errado em concluir que, se aquele que governa os outros não pode ser livre, então a liberdade é apenas um preconceito ou uma ideologia – embora com isso suprimisse da obra de Marx um de seus impulsos mais importantes. A ligação de Marx com a tradição é também a razão de seu – assim como de Lênin – erro ainda mais fatídico, o de considerar que a

Material com direitos autorais

mera administração, ao contrário do governo, seja a forma adequada de os homens conviverem sob as condições de igualdade universal e radical. A administração deveria ser sem governo, mas na verdade só pode ser o governo de ninguém, ou seja, burocracia, uma forma de governo sem responsabilidade. A burocracia é a forma de governo em que o elemento pessoal do governar desaparece, e certamente é verdade que tal governo pode até governar no interesse de nenhuma classe. Mas esse governo sem homem, o fato de que em uma burocracia autêntica ninguém ocupa a cadeira vazia do governante, não significa que as condições de governo desapareceram. Esse ninguém governa de forma bastante efetiva, quando considerado do ponto de vista dos governados e, o que é pior, como forma de governo tem um importante traço em comum com a tirania. O poder tirânico é definido pela tradição como poder arbitrário, e isso originalmente significava um governo que não precisava dar nenhuma explicação, um governo que não tem responsabilidade com ninguém. O mesmo se dá com o governo burocrático de ninguém, embora por uma razão completamente diferente. Pode haver muitas pessoas em uma burocracia que exijam uma explicação, mas ninguém para dá-la, porque ninguém pode ser considerado responsável por ela. No lugar das decisões arbitrárias do tirano, há as resoluções aleatórias dos procedimentos universais, resoluções sem malícia e arbitrariedade, porque não existe uma vontade por trás delas. Mas a elas também ninguém recorre. No que concerne aos governados, a rede de padrões em que se veem apanhados é, de longe, muito mais perigosa e mais mortífera do que a mera tirania arbitrária. Mas a burocracia não deve ser confundida com a dominação totalitária. Se a Revolução de Outubro tivesse podido seguir as linhas prescritas por Marx e Lênin, o que não se deu, é muito provável que resultasse em um governo burocrático. O governo de ninguém – e não a anarquia, ou o desaparecimento do governo, ou a opressão – é o perigo sempre presente em qualquer sociedade baseada na igualdade universal.

Trabalho, violência e liberdade mostram os desafios centrais para a nossa tradição, surgidos nos três grandes eventos da Era Moderna, que Marx tentou formular e compreender. Comparada a eles, a reversão dos "valores" tradicionais da qual o próprio Marx tinha consciência, a recusa do "idealismo" em direção ao "materialismo" – com que

Material com direitos autorais

acreditava ter virado Hegel de cabeça para baixo e pelo qual, com tanta frequência, tem sido elogiado ou censurado –, é de menor importância. Essas guinadas, no entanto, eram características da rebelião consciente da nova era contra a tradição e da servidão inconsciente a ela. Lembramo-nos que Kierkegaard vira de cabeça para baixo a relação entre filosofia e religião; e do platonismo invertido de Nietzsche, que, enquanto concorda com Platão que a essência eterna e a vida mortal perecível são contradições, chega à conclusão antiplatônica de que o homem, na medida em que é um ser vivo, só pode ter sua existência afetada pelo assim chamado "essencial". Esta última instância é particularmente instrutiva, uma vez que o próprio Platão já pensava haver atingido uma tal guinada ao ensinar que não é o mero corpo vivo, e portanto mortal, e sim a alma, precisamente por ser intangível, que poderia alcançar a imortalidade ao participar da verdadeira realidade, a realidade não dos objetos dos sentidos, mas das ideias vistas e compreendidas apenas com os olhos da alma. A *periagōgē*, como ele queria, era uma virada através da qual tudo em que comumente se acreditava na Grécia de acordo com a religião homérica ficava de pernas para o ar. Pelo menos isso em que, é bastante óbvio, o próprio Platão acreditava. Pode-se pensar que Nietzsche, ao reverter Platão, estava apenas retornando a uma filosofia pré-platônica; mas é claro que não se trata disso, pois Nietzsche, assim como Marx, permaneceu dentro do quadro de referências da tradição, apesar de todas as reviravoltas. Para que se exalte o sensível, como fez Nietzsche, é necessária a realidade do mundo espiritual, assim como Platão precisava do caráter factual e bruto do sensível como um pano de fundo determinado contra o qual a alma poderia atuar sua *periagōgē*, sua virada em direção ao reino das ideias. Platão, cuja obra é repleta de polêmicas respostas diretas e indiretas a Homero, não virou Homero de cabeça para baixo, mas preparou os fundamentos de uma filosofia em que tais guinadas fossem, de fato, não apenas uma possibilidade implausível, mas também praticamente uma conclusão necessária. Todo o desenvolvimento da filosofia na Antiguidade tardia, com suas inumeráveis escolas, todas combatendo umas às outras com um fanatismo sem precedentes no mundo pré-cristão, em grande medida consiste em guinadas que só se tornaram possíveis através da *periagōgē* de Platão e, para as quais, a separação platônica entre um mundo de meras aparências sombrias e

Material com direitos autorais

outro de ideias eternamente verdadeiras havia erigido o quadro de referências.

Quando, em um último esforço gigantesco, Hegel reuniu as várias vertentes da filosofia tradicional que haviam se desenvolvido a partir da concepção original de Platão, adequando-as a um todo consistente, seguiu-se, embora em menor grau, uma similar separação entre duas escolas conflitantes de pensamento: por um curto período, o pensamento filosófico foi dominado por hegelianos de direita e de esquerda. Mas as três grandes reviravoltas que, por fim, viriam a concluir, pelo menos até o nosso tempo, a grande tradição ininterrupta da filosofia – o salto de Kierkegaard da dúvida para a crença, o platonismo invertido de Nietzsche e o salto de Marx da teoria para dentro da práxis (embora nenhum deles fosse possível sem Hegel e seu conceito de história, e, nesse sentido tão importante, os três foram e continuam sendo seguidores de Hegel) –, também apontam para uma ruptura muito mais radical com a tradição do que exige um mero "virar de cabeça para baixo". Dessas rupturas, a de Marx foi a que teve as maiores consequências imediatas, simplesmente porque ela havia tocado nossa tradição de pensamento político e, portanto, pôde se tornar uma influência direta para os acontecimentos políticos.

A ruptura de Marx, certamente, não consistiu em seu "materialismo" ou em ter virado Hegel de cabeça para baixo. Lênin estava inteiramente certo ao afirmar que alguém que não tivesse dominado a *Lógica* de Hegel não poderia compreender *O capital*. Na opinião do próprio Marx, o que fazia com que o socialismo fosse científico e o distinguia daquele de seus predecessores, os "socialistas utópicos", não era uma teoria econômica com *insights* científicos, assim como com seus erros, mas a descoberta de uma lei do movimento que regia a matéria e, ao mesmo tempo, se revelava na capacidade racional do homem como "consciência", seja de si ou de classe. A enorme vantagem prática do socialismo "científico" sobre o utópico era, e ainda é, que ele liberava o movimento socialista de suas atitudes moralizantes desgastadas e reconhecia que as questões de classe na sociedade moderna não poderiam mais ser resolvidas por uma "paixão por justiça" ou nos moldes de uma caridade cristã levemente modificada. Se o trabalho é a atividade central da sociedade moderna, é absurdo pensar nos membros da classe trabalhadora como desprivilegiados, independentemente de quão oprimidos ou explorados

Material com direitos autorais

eles possam ser em dado momento. A introdução de um movimento dialético histórico, de acordo com o qual o último será o primeiro, oferecia ao menos uma descrição do tremendo potencial de poder dessa classe, um potencial que só veio à luz várias décadas após a morte de Marx. O movimento dialético de tese, antítese e síntese – que se torna infinito, na medida em que cada síntese logo se estabelece como uma nova tese, da qual emanam uma nova antítese e uma nova síntese – mantém homem e matéria em suas garras, misturando-os para depois separá-los um do outro antiteticamente, para que possam parecer distintos como matéria e espírito, apenas para reuni-los de forma sintética. O fundamento da experiência em que residem tanto a dialética de Hegel quanto a de Marx é, de um lado, o eterno processo que tudo abrange, do metabolismo da natureza, do qual o metabolismo do homem com a natureza é apenas uma pequena parte infinitesimal, e, de outro, a história humana. A lógica do movimento dialético possibilita que Marx combine natureza e história, ou matéria e homem; o homem se torna o autor de uma história compreensível e significativa porque seu metabolismo com a natureza, diferente daquele do animal, não é meramente consuntivo, mas requer uma atividade, a saber, o trabalho. Para Marx, o trabalho é o ponto de ligação entre a matéria e o homem, entre a natureza e a história. Ele é um "materialista", na medida em que a forma especificamente humana de consumir a matéria é, para ele, o início de tudo; e ele é um "idealista", na medida em que nada jamais vem da matéria por si só sem a atividade consumidora que jaz na natureza do homem, que é o trabalho. Em outras palavras, o "materialismo" e o "idealismo" perderam seus significados, embora o próprio Marx pareça não ter tido consciência disso. A grandeza do sistema de Hegel e a razão por que fora tão difícil escapar de sua influência ao pretender, de alguma forma, permanecer dentro do escopo da filosofia tradicional, deve-se à sua incorporação dos dois "mundos" de Platão em um todo movente. A virada tradicional do mundo das aparências para o mundo das ideias, ou, de modo contrário, a virada do mundo das ideias de volta para o mundo das aparências, se dá no próprio movimento histórico e se torna a forma – embora não o conteúdo, que é a realização do Absoluto – do movimento dialético.

Cada uma destas afirmações de Marx – *O trabalho criou o homem*, *A violência é a parteira da história* e *Ninguém que escravize outros pode ser*

Material com direitos autorais

livre – é revolucionária na medida em que acompanha e leva a uma articulação de pensamento os três eventos revolucionários que inauguraram o mundo moderno. Nenhuma delas, entretanto, é revolucionária no sentido de que, com ou através dela, uma revolução venha a acontecer. E apenas a primeira é revolucionária no sentido de estar em flagrante conflito com toda a nossa tradição de pensamento político. Essa primeira afirmação, de modo bastante característico, é, além disso, a menos suspeita de apresentar "tendências revolucionárias" no sentido subversivo do termo e, portanto, mais difícil de ser compreendida do que as outras. A diferença mais decisiva entre o nosso mundo e as eras anteriores, a dignificação do trabalho, já adquiriu o duvidoso status de lugar-comum, e isso em apenas pouco mais de um século. As profecias de Marx podem ter errado em quase todos os aspectos, embora, com certeza, ele não tenha errado mais do que a maioria dos cientistas sociais. Mas nesse ponto específico – em sua convicção de que o futuro pertencia ao homem como um animal que trabalha, àqueles que nada têm além de sua capacidade de trabalho, a quem ele chamava proletariado – ele estava tão certo que nós, ainda hoje, quase não nos damos conta disso. A questão não é se os economistas clássicos, a quem Marx, em suas teorias econômicas, seguia de perto, apesar de todas as críticas que fazia a eles, estavam certos ao afirmar que o trabalho é a fonte de toda a riqueza, e sim que vivemos numa sociedade em que os homens trabalham. Ou seja, vivemos em uma sociedade em que os homens consideram todas as suas atividades essencialmente como atividades do trabalho, na medida em que o fim delas é "a preservação da vida individual", e a si mesmos como donos de sua força de trabalho. É nesse sentido que, de forma manifesta, aqueles que não trabalham, que não ganham a vida através do trabalho em uma sociedade do trabalho, são considerados parasitas.

Por ter o trabalho perdido uma de suas principais características, que aparece não apenas em todas as definições tradicionais da palavra, mas também em sua origem etimológica em quase todas as línguas, essa condição básica da vida moderna é, com frequência, negligenciada. O trabalho, de fato, se tornou algo sem esforço, assim como os partos tendem a se tornar cada vez menos dolorosos. O esforço do trabalho e a dor do parto, ambos mencionados como punições para o pecado do homem no terceiro capítulo do primeiro livro da Bíblia, estavam

Material com direitos autorais

interligados porque expressavam o fato de o homem estar sujeito à compulsão da necessidade de sua própria vida. O trabalho e seu esforço eram requeridos para a manutenção e prevenção da vida individual, assim como o nascimento e a dor do nascimento eram inevitáveis para a reprodução da espécie. Esforço e trabalho não eram apenas sintomas, mas os *modi* em que a necessidade básica inerente à condição humana se fazia sentir e se revelava. O trabalho, a saber, a atividade necessária e inerente ao estar vivo, não perde seu caráter de compulsão por ter se tornado mais fácil, embora seja verdade que é mais difícil perceber a necessidade coerciva sob a capa da comodidade do que na dura brutalidade da dor e do esforço.

Marx previu que a Revolução Industrial estava destinada a "ampliar o reino da necessidade natural", ou seja, o reino do trabalho, apesar de todos os desenvolvimentos técnicos que tendem a fazer do trabalho algo sem esforço. Essa ampliação está muito relacionada à gigantesca multiplicação das carências, cuja satisfação é percebida como se pertencesse às necessidades da vida e cujo resultado mais imediato e tangível tem sido que a "figura do homem que trabalha", de fato, se tornou a figura central de nossa sociedade. Nessa sociedade o antigo verso "Aquele que não trabalha não poderá comer" assumiu uma relevância diretamente oposta a todos os outros períodos da história humana. A revolução social de nosso tempo está contida no simples fato de que, pouco mais de cem anos atrás, os direitos políticos haviam sido negados àqueles que eram apenas trabalhadores, enquanto hoje aceitamos como algo evidente a opinião de que alguém que não trabalhe possa sequer ter o direito de estar vivo.

A esperança de Marx, alimentada por sua crença na estrutura dialética de tudo o que acontece, era que, de alguma forma, esse domínio absoluto da necessidade resultasse, ou se resolvesse, em um igual domínio absoluto da liberdade. Esse é o único elemento estritamente utópico em seu pensamento. Mas é também a única, e talvez desesperada, conclusão que se pode extrair de uma tradição que sustenta, nas próprias palavras de Marx, que "o reino da liberdade começa onde o trabalho termina". De acordo com Marx, é tolice pensar ser possível liberar e emancipar os trabalhadores, ou seja, aqueles cuja própria atividade os submete à necessidade. Quando todos os homens se tornarem trabalhadores, o reino da liberdade terá, de fato, desaparecido.

Material com direitos autorais

Então, a única coisa que restará será emancipar os homens do trabalho, algo provavelmente tão impossível quanto a antiga esperança dos filósofos de libertar a alma do homem de seu corpo.

De modo incontornável, primeiro e acima de tudo a tradição de pensamento político contém a atitude tradicional dos filósofos em relação à política. O pensamento político é mais antigo do que a nossa tradição de filosofia, que se iniciou com Platão e Aristóteles, assim como a filosofia é mais antiga e contém mais do que a tradição ocidental acabou por aceitar e desenvolver. No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política, está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que "os assuntos e as ações dos homens (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) não merecem ser levados muito a sério" e que a única razão para o filósofo se preocupar com eles é o fato infeliz de que a filosofia – ou, como Aristóteles um pouco mais tarde diria, uma vida dedicada a ela, a *bios theōrētikos* – é materialmente impossível sem um arranjo razoável e equilibrado de todos os assuntos que concernem aos homens na medida em que vivem em conjunto. No início da tradição, a política existe porque os homens estão vivos e são mortais, enquanto a filosofia se ocupa dos assuntos que são eternos, como o universo. Na medida em que o filósofo é, além disso, um homem mortal, ele também se preocupa com a política. Mas essa preocupação tem apenas uma relação negativa com o fato de ele ser um filósofo: ele teme, como Platão deixou tantas vezes claro, que pelo mau gerenciamento das questões políticas ele não possa buscar a filosofia. *Scholē*, como no latim *otium*, não é lazer propriamente dito, mas apenas liberação dos deveres políticos, não participação na política e, portanto, a liberdade de o espírito se ocupar com o eterno (o *aei on*), que só é possível se as carências e necessidades da vida mortal tiverem sido resolvidas. A política, desse modo, vista da perspectiva especificamente filosófica, tem início já em Platão abrangendo mais do que o *politeuesthai*, mais do que aquelas atividades características da pólis grega antiga, para a qual a mera satisfação das carências e necessidades da vida era uma condição pré-política. A política começa, por assim dizer, para expandir o seu reino na direção inferior das necessidades mesmas da vida, de modo que ao escárnio dos filósofos pelos assuntos perecíveis dos homens era acrescentado o desprezo específico grego por tudo que é necessário para a mera vida e sobrevivência. Como Cícero,

Material com direitos autorais

em sua fútil tentativa de desaprovar a filosofia grega quanto a esse ponto – a atitude dela em relação à política –, destacou de forma sucinta que se ao menos "tudo que é essencial para nossos desejos e confortos fosse suprido por uma varinha mágica, como nas lendas, todo homem com uma competência de primeira linha poderia largar todas as outras responsabilidades e dedicar-se exclusivamente ao conhecimento e à ciência". Em suma, quando os filósofos começaram a se preocupar com a política de forma sistemática, a política, na mesma hora, se tornou para eles um mal necessário.

Assim, nossa tradição de pensamento político, de modo infeliz e fatídico, e desde o começo, privou os assuntos políticos, ou seja, aquelas atividades relacionadas ao reino público comum que vêm à existência toda vez que os homens vivem em conjunto, de toda a sua dignidade. Em termos aristotélicos, a política é um meio para um fim; não tem um fim em si ou por si mesma. Mais do que isso, a finalidade própria da política é de certa forma o seu oposto, ou seja, a não participação nos assuntos políticos, *schōle*, a condição da filosofia, ou melhor, a condição para uma vida devotada a ela. Em outras palavras, nenhuma atividade parece tão antifilosófica e hostil à filosofia quanto a atividade política em geral e a ação em particular, com exceção, claro, daquilo que nunca foi considerado, afinal, uma atividade estritamente humana, como o mero trabalho. Spinoza polindo lentes poderia, com o tempo, se tornar a figura simbólica do filósofo, assim como os inumeráveis exemplos tirados das experiências da fabricação, do artesanato e das artes liberais, desde o tempo de Platão, serviam para levar, por analogia, ao conhecimento supremo das verdades filosóficas. Mas desde Sócrates nenhum homem de ação, ou seja, ninguém cuja experiência original fosse política, como, por exemplo, era a de Cícero, jamais poderia esperar ser levado a sério pelos filósofos; e nenhum feito propriamente político e nenhuma grandeza humana expressa na ação jamais poderiam esperar servir de exemplo de filosofia, apesar da glória nunca esquecida no elogio de Homero ao herói. A filosofia está ainda mais distante da práxis do que está da *poiēsis*.

O que trouxe consequências ainda maiores para a degradação da política é que à luz da filosofia – para quem a origem e o princípio, a *archē*, são a mesma coisa – a política não tem nem ao menos uma origem própria: veio a existir apenas pelo fato elementar e pré-político da

Material com direitos autorais

necessidade biológica, que faz com que os homens precisem uns dos outros na árdua tarefa de permanecer vivos. A política, em outras palavras, é derivada em dois sentidos: tem sua origem no material pré-político da vida biológica e teve seu fim na possibilidade mais elevada, pós-política, do destino humano. E uma vez que é uma maldição, como vimos, das necessidades pré-políticas que elas requeiram o trabalho, podemos agora dizer que a política é limitada por baixo pelo trabalho e por cima pela filosofia. Ambos são excluídos da política propriamente dita, um com sua origem inferior e a outra com seu objetivo e fim elevados. De modo muito semelhante à atividade da classe dos guardiões na *República* de Platão, a política deve, de um lado, manejar e tomar conta da subsistência e das necessidades básicas do trabalho e, de outro, receber suas ordens da *theōria* apolítica da filosofia. A exigência de Platão de um rei-filósofo não significa que a filosofia deva ou possa acontecer em uma república ideal, e sim que os dirigentes que valorizam a filosofia mais do qualquer outra atividade devem poder governar de um modo em que possa haver filosofia, em que os filósofos terão *scholē*, e não serão perturbados por aquelas questões que afloram do nosso convívio e que, por sua vez, têm sua origem última nas imperfeições da vida humana.

A filosofia política nunca se recuperou desse golpe desferido pela filosofia na política bem no início de nossa tradição. O desprezo pela política, a convicção de que a atividade política é um mal necessário, em parte devido às necessidades da vida que forçam os homens a viver como trabalhadores ou a dominar escravos que lhes garantam a manutenção delas, em parte devido aos males que vêm do próprio convívio, ou seja, ao fato de que a multiplicidade, a que os gregos chamavam de *hoi polloi*, ameaça a existência de cada pessoa singular, corre como um fio condutor através dos séculos que separam Platão da Era Moderna. Nesse contexto, é irrelevante se essa atitude se expressa em termos seculares, como em Platão e Aristóteles, ou se o faz nos termos do cristianismo. Foi Tertuliano quem primeiro sustentou que, na medida em que somos cristãos, *nulla res nobis magis aliena quam res publica* ("nada é mais alheio a nós do que os assuntos públicos"), e no entanto ainda insistia na necessidade da *civitas terrena*, do governo secular, por causa do caráter pecaminoso do homem e porque, como Lutero diria bem mais tarde, verdadeiros cristãos *wohnen fern*

Material com direitos autorais

voneinander, ou seja, habitam longe uns dos outros e são tão desamparados na multidão quanto eram os filósofos antigos. O importante é que a mesma noção foi adotada, novamente em termos seculares, pela filosofia pós-cristã, o que quer dizer que sobreviveu a todas as outras mudanças e reviravoltas, expressando-se agora na melancólica reflexão de Madison de que o governo, decerto, não passa de um reflexo da natureza humana, que não seria necessário se os homens fossem anjos, e, por outro lado, nas palavras duras de Nietzsche de que nenhum governo com o qual seus súditos de alguma forma tenham que se preocupar pode ser bom. No que se refere à avaliação da política, e só aí, é relevante se a *civitas Dei* conferiu significado e ordem à *civitas terrena* ou se a *bios theōrētikos* prescreveu suas regras para a *bios politikos* e foi seu fim último.

O que importa, além da intrínseca degradação de toda essa esfera da vida através da filosofia, é a separação radical entre as questões que os homens só podem alcançar e obter por meio do convívio e da ação conjunta, e aquelas que são buscadas e que importam para o homem na singularidade e na solidão. E aqui, de novo, não importa se o homem em sua solidão busca a verdade, alcançando-a, enfim, na contemplação muda da ideia das ideias, ou se preocupa com a salvação de sua alma. O que importa é o abismo intransponível que se abriu e que nunca foi fechado, não entre o assim chamado indivíduo e a assim chamada comunidade (que é o pior e mais falso modo de exprimir o antigo e autêntico problema), mas entre a existência na solidão e o viver em conjunto. Comparada a essa perplexidade, o igualmente antigo e incômodo problema da relação, ou melhor da falta de relação, entre ação e pensamento é de importância secundária. Nem a radical separação entre política e contemplação, entre vida em conjunto e vida solitária como dois modos distintos de vida, nem sua estrutura hierárquica, jamais foram postas em dúvida depois que Platão as estabeleceu. Aqui, mais uma vez, a única exceção é Cícero, que de sua grande experiência política romana, questionou o valor da superioridade da *bios theōrētikos* sobre a *bios politikos* e o valor da solidão sobre a *communitas*. Com razão, mas de maneira fútil, Cícero objetou que ele que era devoto do "conhecimento e da ciência" abandonaria sua "solidão e buscaria uma companhia em seus estudos, fosse para ensinar ou para aprender, para ouvir ou para falar". Aqui, como em outros momentos, os romanos

Material com direitos autorais

pagaram um preço alto por seu desprezo pela filosofia, que consideravam "impraticável". O resultado final foi a inequívoca vitória da filosofia grega e a perda da experiência romana para o pensamento político ocidental. Cícero, por não ser filósofo, era incapaz de desafiar a filosofia.

A questão sobre se Marx, que no fim da tradição desafiou a imensa unanimidade dela a respeito da relação apropriada entre filosofia e política, era um filósofo no sentido tradicional ou mesmo em algum sentido autêntico, não precisa ser resolvida. As duas declarações decisivas que resumem de forma abrupta e, por assim dizer, inarticulada seu pensamento a esse respeito – "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo... importa, no entanto, transformá-lo" e "Não se pode superar (*aufheben*, no triplo sentido hegeliano de conservar, elevar a um nível superior, e abolir) a filosofia sem realizá-la" – são formuladas, em seus escritos, com tanta intimidade com a terminologia e com o pensamento de Hegel que, tomadas separadamente, não obstante seu conteúdo explosivo, podem quase ser consideradas uma continuação informal e natural da filosofia de Hegel. Pois ninguém antes de Hegel poderia pensar que a filosofia é apenas interpretação (do mundo ou de qualquer outra coisa) ou que a filosofia pudesse ser realizada apenas na *bios theōrētikos*, na vida do próprio filósofo. Aquilo que precisa se realizar, além disso, não é nenhuma nova filosofia, não é a filosofia, por exemplo, do próprio Marx, e sim o destino mais elevado do homem como a filosofia tradicional, culminando em Hegel, definiu.

Marx não desafia a filosofia, mas a suposta impraticabilidade da filosofia. Desafia a resignação dos filósofos de apenas escolherem um lugar para si no mundo, em vez de mudarem o mundo tornando-o "filosófico". E isso não é apenas mais do que o ideal platônico de filósofos que deveriam governar como reis, mas também algo decisivamente diferente disso, porque implica não o governo da filosofia sobre os homens, mas que todos os homens, por assim dizer, se tornem filósofos. A consequência que Marx tirou da filosofia da história de Hegel (e toda a obra filosófica de Hegel, inclusive a *Lógica*, tem apenas este único tópico: história) foi que a ação, ao contrário da tradição filosófica, estava tão distante de ser o oposto do pensamento, que era o seu verdadeiro, ou seja, real veículo, e que a política, longe de estar infinitamente abaixo da dignidade da filosofia, era a única atividade intrinsecamente filosófica.

Material com direitos autorais

1 Arendt se refere aqui às lendárias viagens de Platão a Siracusa, como narradas nas *Sétima* e *Oitava Cartas*. [Esta e as demais notas identificadas como (N.E.) são de Jerome Kohn, da edição americana. As notas identificadas como (N.E.B.) são da edição brasileira e como (N.R.T), do revisor técnico.]

2 Platão. *O Político*, 1279 b11-1280a3. (N.E.)

3 Essa famosa imagem aparece na seguinte frase do prefácio de Hegel à sua *Filosofia do direito*: "Quando a filosofia pinta cinza sobre o cinza, é porque uma forma de vida envelheceu. O cinza sobre o cinza da filosofia não pode rejuvenescê-la, apenas reconhecê-la. A coruja de Minerva só alça voo ao fim do dia." (N.E.)

4 Teses sobre Feuerbach, XI. (N.E.)

5 Em um verbete de julho de 1953 em seu *Denktagebuch* (*Diário de pensamento*), Arendt escreve: "Burckhardt afirma que os deuses gregos não tinham necessidade de servos: apenas os homens precisam de escravos; os deuses são livres de todas as necessidades terrenas, mesmo quando submetidos ao destino. Estaria essa liberdade ligada à sua imortalidade? Em todo caso, os deuses gregos caracterizam-se por sua vida 'fácil', sua existência é *sem dor*." Essa linha de pensamento reaparece com uma distorção em uma das duas epígrafes que Arendt havia selecionado em 1975 para seu livro *O julgar*, que ela não viveu para escrever. No final da segunda parte de *Fausto*, Goethe escreveu que se fosse possível renunciar a toda magia e estar diante da natureza simplesmente como um ser humano, então a dor, o tormento e o trabalho da existência humana valeriam a pena: *Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein*. ["Então valeria ser um homem."] (N.E.)

6 Em outro lugar nesses manuscritos, Arendt aponta que Marx foi o primeiro a ver a história política como "feita por homens como animais do trabalho... Assim, deve ser possível fazer história no processo do trabalho, da produtividade, fazer história como fazemos coisas... a teoria da história de Marx vê seu movimento decisivo no desenvolvimento das forças de produção, e as forças de produção são, em última instância, baseadas no trabalho como uma *força*". É preciso observar que, ao longo de todos os manuscritos de Marx, Arendt traduz de forma consistente *Arbeitskraft* como "força de trabalho" (*labor force*), e não, como é usual, "poder de trabalho" (*labor power*). (N.E.)

7 Em *O Estado e a revolução*, Lênin escreveu que "o povo irá gradualmente se acostumar a respeitar as regras elementares da vida social que foram repetidas por milhares de anos" (citado por Arendt na primeira edição de *Origens do totalitarismo*). (N.E.)

Material com direitos autorais

A grande tradição

I. LEI E PODER

Desde Platão, todas as definições tradicionais da natureza dos vários tipos de governo basearam-se em dois pilares conceituais: lei e poder. A diferença entre as várias formas de governo dependia da distribuição do poder: se quem possuía o poder de governar era um único homem, ou os mais destacados cidadãos, ou o povo. A natureza boa ou má de cada uma delas era julgada de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal era bom e o ilegal, ruim. Contudo, o critério da lei como um padrão de medida para o governo bom ou ruim foi muito cedo substituído, já na filosofia política de Aristóteles, pela noção completamente diferente de interesse, e o resultado foi que o governo ruim tornou-se o exercício do poder no interesse dos governantes e o governo bom, o uso do poder no interesse dos governados. Os tipos de governo, enumerados de acordo com o princípio de poder, não mudavam em nenhum dos casos: havia sempre as três formas básicas de monarquia, aristocracia e democracia; e as três perversões básicas correspondentes de tirania, oligarquia e oclocracia (governo da turba). Ainda assim, o pensamento político moderno é responsável por enfatizar demais e interpretar mal a concepção de interesse de Aristóteles: *dzên kai eudzên* não é ainda a regra que "comanda o rei" (como o cardeal Rohan disse muito mais tarde), mas designa as diferentes preocupações dos ricos e dos pobres com as quais as leis devem lidar de acordo com o princípio do *suum cuique*. Governar no interesse de todos, portanto, não é muito mais do que uma interpretação particular de governar de acordo com leis *justas*.

Um curioso equívoco concernente à relação entre lei e poder permaneceu escondido nesses clichês bem conhecidos. Quase todos os teóricos políticos, sem perceber, usam dois símiles completamente diferentes a esse respeito. Por um lado, aprendemos que o poder aplica a lei a fim de garantir a legalidade; por outro, a lei é concebida como a limitação e a fronteira do poder, que nunca deve ser ultrapassada. No primeiro caso, o poder poderia ser teoricamente entendido como um mal necessário, enquanto no segundo caso esse papel recairia muito

Material com direitos autorais

mais na função da lei, que parece dever sua existência à necessidade de proteger, diferentemente, uma força livre e "boa". Seguindo a categoria tradicional de meios e fins, o poder, na primeira instância, aparece como um *instrumento* para manter a lei sob controle e, na segunda instância, a lei aparece como um *instrumento* para manter o poder sob controle. Uma consequência dessa compreensão equívoca da relação entre lei e poder parece óbvia à primeira vista. Se o poder está ali para aplicar e executar a lei, não pode fazer muita diferença se esse poder reside em um homem, em algumas pessoas ou em todas elas. Só pode haver uma diferença essencial – a diferença entre governo legal ou constitucional e governo ilegal ou tirânico.

Portanto, o termo tirania, de Platão em diante, foi usado não apenas para a perversão do governo de um só homem, mas também indiscriminadamente para qualquer governo ilegal, ou seja, para qualquer governo que limitava suas decisões apenas às suas vontades e aos seus desejos – mesmo que fossem as vontades e os desejos da maioria –, e não também por leis que não puderam se tornar sujeitas a decisões políticas. Encontramos a última consequência dessa linha de pensamento em *Zum Ewigen Frieden*, *A paz perpétua*, de Kant, no qual ele conclui que, em vez de se especificarem muitas formas do governo, se poderia dizer que existem apenas duas, a saber: governo constitucional ou legal, independentemente de quem ou quantos possuem poder, e a dominação do despotismo. Todas as formas tradicionais de governo são, para Kant, formas de dominação; elas são despóticas por se distinguirem de acordo com o princípio de poder, e nelas quem quer que possua o poder o possui como um "soberano", sem divisão com – ou controle por – outros. Contra a monarquia, a aristocracia e a democracia, Kant estabelece o governo constitucional, em que o poder é sempre controlado por outros e que ele chama de "republicano", independentemente de todos os demais critérios.

Mas se nos voltamos para o segundo símile na relação entre lei e poder, de acordo com o qual a lei é vista como uma cerca ou um muro em torno de homens poderosos que, sem essa limitação, poderiam abusar de sua força, as diferenças entre as formas tradicionais de governo – entre monarquias, aristocracias e democracias – tornam-se muito importantes. A questão agora é se apenas um homem, ou os poucos mais destacados, ou todo o povo, deveriam ter permissão para exercer o

Material com direitos autorais

poder dentro dos limites da lei. Nesse contexto, é óbvio por que o governo de um só homem deveria ser identificado com a tirania ou, de todo modo, ser o mais próximo da tirania, e por que a democracia deveria ser vista como a melhor forma de governo. A monarquia agora passa a significar que apenas um homem é livre; a aristocracia, que a liberdade é garantida apenas aos melhores; e somente a democracia pode ser considerada um governo livre. Encontramos a última consequência dessa linha de pensamento na filosofia da história de Hegel, na qual a história do mundo divide-se em três épocas: o despotismo oriental no qual apenas um era livre; o mundo antigo da Grécia e de Roma, no qual alguns eram livres; e, por fim, o Ocidente cristão, no qual todos são livres, porque o homem enquanto tal é livre. O aspecto mais marcante desse reincidente equívoco dos conceitos de lei e poder é que não lidamos, aqui, apenas com dois fios diferentes da nossa tradição, mas que, ao contrário, quase todos os grandes pensadores políticos usam ambos os símiles de modo indiscriminado.

Enumerei as formas de governo da maneira pela qual elas foram formuladas e definidas na tradição, cuja fundação foi estabelecida não pela curiosidade histórica sobre os múltiplos modos de vida dos diferentes povos, mas devido à busca de Platão pela melhor forma de governo, busca nascida do – e que sempre implicou o – posicionamento negativo dele sobre a cidade-Estado ateniense. Desde então, a procura pelo melhor governo serviu para conceituar e transformar todas aquelas experiências políticas que encontraram lugar na tradição do pensamento político, a qual talvez mostre sua abrangência, de modo mais impressionante do que em qualquer outro lugar, no fato espantoso de que nem uma nova forma de governo sequer se somou a ela por 2 500 anos. Surpreendentemente, em vista de suas tremendas consequências, a distinção entre governar e ser governado como condição para toda organização social, foi introduzida por Platão de modo descuidado e quase improvisado, enquanto o conceito de lei assume lugar central como o próprio conteúdo de toda vida política apenas em seu último tratado, as *Leis* – que, aliás, foi perdido e redescoberto apenas no século XV –, em que as leis são entendidas como a tradução política visível das ideias de *A república*.

Ainda assim, se na busca pelo melhor governo a questão das leis

Material com direitos autorais

originalmente desempenhava um papel secundário, seu papel sempre foi decisivo na definição da tirania como a pior forma de governo. O motivo para essa configuração inicial está na experiência política específica da pólis, que tanto Platão como Aristóteles só poderiam considerar como fora de questão. A experiência política grega pré-filosófica compreendera as leis como limites estabelecidos pelos homens para si mesmos ou para as cidades umas com as outras. Elas protegiam o espaço vital que cada um tinha o direito de chamar de seu e eram prezadas como estabilizadoras da condição humana: das instáveis circunstâncias, movimentos e ações dos homens. Elas garantiam equilíbrio a uma comunidade composta de mortais, cuja continuidade, por conseguinte, estava continuamente em perigo pelos novos homens que nela nasciam. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todos os negócios humanos, um movimento que nunca pode terminar enquanto homens nascem e morrem. Cada novo nascimento põe em risco a continuidade da pólis porque, em cada novo nascimento um novo mundo pode vir a ser. As leis protegem esses novos nascimentos e garantem a preexistência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende o período da vida individual de cada geração. Nele, cada homem singular, em sua mortalidade, pode ter a esperança de deixar um traço de permanência atrás de si. Com esse entendimento, que se afirmou com a ascensão da pólis grega, as leis constituem o mundo público comum fora do qual, de acordo com os gregos, a vida humana era privada de suas preocupações mais essenciais.

A grande vantagem da organização da vida pública na pólis era que, por causa da força estabilizadora de seu muro de lei, ela conferia aos negócios humanos uma solidez que a ação humana por si só, em sua intrínseca futilidade e dependência da imortalização pelos poetas, nunca pode ter. Cercada pelo muro permanente da lei, a pólis como unidade podia reivindicar que tudo o que ocorresse ou fosse feito dentro dela não perecesse com a vida de quem age e de quem sofre a ação, mas que seguisse adiante na memória das futuras gerações. Seu grande mérito sobre o reinado – razão pela qual, em termos mitológicos, os gregos viram na fundação de Atenas pelo rei Teseu o último e maior empreendimento real – era franca e sucintamente definido por Péricles, que prezava Atenas porque ela não precisava de um Homero para

Material com direitos autorais

deixar, bem ou mal, "inumeráveis monumentos" dos feitos de seus filhos.

Esse sentido primevo de *nomos* (lei) ainda está presente em Platão, quando ele evoca Zeus como o deus das fronteiras no começo de seu discurso nas *Leis*, assim como estava presente em Heráclito, quando ele declarou que um povo deve lutar por suas leis como luta pelo muro (*teichos*) de sua cidade. Assim como uma cidade só poderia vir a ser fisicamente após seus habitantes terem construído um muro em torno dela, também a vida política dos cidadãos, *politeuesthai*, só poderia começar depois de a lei ter sido postulada e estabelecida. A cerca da lei era necessária para a cidade-Estado porque apenas nela as pessoas viviam juntas de tal modo que o espaço, por si mesmo, não era mais proteção suficiente para assegurar a cada uma delas liberdade de movimento. A postulação da lei era a tal ponto entendida como uma condição da vida na pólis, que a legislação – o elaborar as leis – não era considerada uma atividade política: o elaborador de leis podia ser um homem chamado de fora ou, como Sólon, alguém que, após ter estabelecido a lei, retirava-se da vida política pública ao menos por certo tempo. A lei era pensada como algo a ser erigido e estabelecido pelos homens sem qualquer autoridade ou fonte transcendentes, a tal ponto que a filosofia pré-socrática, ao propor distinguir todas as coisas perguntando se sua origem se devia aos homens ou se elas eram o que eram por si mesmas, introduziu os termos *nomô* e *physei*: por lei ou por natureza. Portanto, a ordem do universo, o *cosmos* das coisas naturais, era diferenciado do mundo dos negócios humanos, cuja lei é estabelecida pelos homens, na medida em que é uma ordem de coisas produzidas e feitas por eles. Essa distinção também sobrevive no começo de nossa tradição, quando Aristóteles expressamente declara que a ciência política lida com coisas que são *nomô* e não *physei*. É nesse contexto que o tirano que arrasa os limites das leis destrói todo o âmbito político. Ele não é um governante, mas um destruidor, dizimando os muros da cidade, a condição pré-política de sua existência.

Muito cedo, contudo, e até mesmo antes do começo de nossa tradição, já existia outra compreensão completamente diferente da lei. Quando Píndaro diz: *nomô basileus pantôn*, talvez se justifique traduzir suas palavras como: "A lei é a governante de todas as coisas" e entender que isso significa que, assim como o rei mantém coesa – e confere ordem a –

Material com direitos autorais

qualquer coisa que comece sob sua liderança, também a lei é uma ordem inerente ao universo e governa seu movimento. Essa lei não é estabelecida, não é postulada nem pelos homens nem pelos deuses; se é chamada de "divina", é apenas porque governa até mesmo os deuses. Essa lei, obviamente, não podia ser concebida como um muro ou um limite erigido pelos homens. Leis derivadas disso, ou sustentadas nisso, tinham uma validade que não era restrita a uma comunidade ou ao âmbito público enquanto tal nem genericamente a assuntos que acontecem *com* os homens – diferentes daqueles que acontecem *entre* os homens. A lei cósmica era universal sob todos os aspectos, aplicável a todas as coisas e a todos os homens em qualquer situação ou condição da vida. A distinção entre *physei* e *nomô*, entre coisas que crescem naturalmente e coisas que devem sua existência aos homens, perde relevância, pois uma só lei preside e governa ambos. O conceito posterior de lei natural, como foi desenvolvido no estoicismo grego, está claramente já indicado, mas, para uma compreensão que enxergava as leis à imagem de cercas e fronteiras que rodeiam, protegem e estabelecem os vários mundos comuns da pólis, o próprio termo "lei natural" seria uma contradição em termos, uma vez que assumia que as coisas são o que são ou pela natureza ou pela lei, mas não por ambas.

Mais importante ainda para a tradição é que, na suposição de que uma lei governa todas as coisas morais e políticas, os âmbitos privado e público da vida já não são claramente distintos, mas estão ambos contidos na ordem eterna do universo e são governados por ela. Os homens pertencem a esse universo porque, nas palavras de Kant, "o céu estrelado sobre mim" corresponde, na sua sublimidade legal ordenada, à "lei moral dentro de mim". Essa lei tem perdido o caráter de limitação manifesto em todos os códigos legais positivos que contêm proibições em vez de prescrições e que, portanto, deixam tudo que não é claramente proibido para a livre decisão daqueles sujeitos a eles. O conflito entre moral privada e pública, entre coisas permitidas ou exigidas no relacionamento pessoal e coisas requeridas pelas necessidades da política, que surge naturalmente da suposição de uma lei universal, pode ser decidido de dois modos: ou em conformidade com as necessidades da vida política às custas da moralidade privada – como, por exemplo, em Hobbes, que, partindo do âmbito público-político onde o poder se origina, conclui que a natureza do homem é a de um "animal

Material com direitos autorais

sedento de poder" –, ou, ao contrário, em conformidade com o comportamento de cada homem em sua privacidade individual, como no exemplo de Kant, em que a lei dentro de mim me eleva a um legislador universal.[1] Em um caso e noutro, a universalidade de uma lei é salva: aqueles que obedecem e se submetem docilmente às leis do poder são por natureza sedentos de poder; aqueles que obedecem as leis da cidade reconhecem em si mesmos a natureza da legalidade moral.

Entretanto, ao longo da tradição, a distinção entre a lei cósmica, em sua validade universal, e as regras ou prescrições, válidas apenas no interior de um grupo claramente definido de homens, foi mantida e a relação entre elas foi entrevista na imagem que achamos pela primeira vez em Heráclito: "Todas as leis humanas nutrem-se da lei divina única; pois esta impera tanto quanto quer, basta a todas as coisas e as excede."(Heráclito, frag. 114) É decisivo que a nossa tradição legal também tenha sustentado que os códigos positivos de leis, feitos pelo homem, eram não apenas derivados, mas também dependentes da única lei válida universalmente como sua derradeira fonte de autoridade. São essas mesmas distinção e relação que mais tarde encontramos entre o *ius civile* e o *ius naturale*, entre direito positivo e direito natural ou comando divino. Em cada caso, a noção inicial da lei como uma cerca sobrevive nos códigos de leis postuladas através dos quais a lei universal única é traduzida em padrões humanos de certo e errado.

A lei universal única, ou mais tarde o Comando de Deus, é compreendida como eterna e inamovível, e é dessa eternidade que as leis positivas feitas pelo homem fundamentam sua relativa permanência, por meio da qual podem estabilizar os negócios humanos em constante mudança. Vimos nas formas totalitárias de dominação o que ocorre quando essa distinção entre lei universal e positiva não mais se sustenta – ou seja, quando a lei universal, na forma moderna de uma lei de desenvolvimento, natural ou histórica, torna-se a lei do movimento que pode ultrapassar constantemente os códigos positivos de regras e prescrições feitos pelo homem. Tal terror, como a execução diária de uma lei universal de movimento em constante mudança, torna toda lei positiva impossível em sua relativa permanência e conduz a comunidade inteira a uma enchente de catástrofes. Esse perigo é latente onde quer que o conceito antigo de uma lei universal seja privado de sua eternidade e, ao contrário, esteja combinado com o conceito moderno de

Material com direitos autorais

desenvolvimento como movimentos sempre progressivos da natureza e da história. Se considerarmos esse processo do ponto de vista da história das ideias, pode-se facilmente, embora de maneira falaciosa, concluir que a dominação totalitária não é tanto uma ruptura com todas as tradições do homem ocidental quanto a consequência da "heresia" filosófica que culminou em Hegel e depois foi aplicada na prática por Darwin e Marx, que Engels chamou de Darwin da história.

A ideia de uma lei universal permaneceu mais ou menos uma preocupação dos filósofos, enquanto os juristas, embora concordassem sobre a necessidade de uma autoridade derradeira (e mesmo transcendente) para conferir legitimidade às suas leis, continuaram a pensá-las como fronteiras e relações entre as pessoas. Essa diferença é muito marcante na dupla origem da lei natural, que também se desenvolveu independentemente a partir do romano *ius gentium*, uma lei erigida entre povos diferentes cujas cidades prescreviam leis civis diferentes. Aqui, a lei natural não é entendida nem nascendo e operando no interior de cada ser humano nem presidindo de cima e governando, suprema, todos os acontecimentos do universo, mas como canais específicos de comunicação e relacionamento necessários entre cidade e cidade, entre um código legal e outro – a menos que uma cidade queira, no estilo grego, viver isolada ou destruir outra. A influência romana permaneceu forte na tradição estritamente legal; na tradição filosófica do pensamento político, permaneceu tão sem influência quanto outras experiências romanas.

Com efeito, os padrões de certo e errado, tal como são estabelecidos pelo direito positivo, têm dois aspectos: são absolutos, na medida em que devem sua existência a uma lei válida universalmente, além do poder e da competência do homem; e são também meras convenções, relativas a um povo e válidas dentro de limitações, na medida em que foram postuladas e definidas pelo homem. Sem o segundo, a lei válida universalmente permaneceria sem realidade no mundo dos homens; sem o primeiro, as leis e os regulamentos estabelecidos pelos homens careceriam de sua derradeira fonte de autoridade e legitimação. Por causa dessa relação e de seu duplo aspecto, a legalidade específica do governo, que historicamente é característica das pólis e das várias formas republicanas derivadas dela, pôde se tornar o esteio de todos os corpos políticos na estrutura da tradição. A aplicação da lei é,

Material com direitos autorais

finalmente, vista como o dever principal do governo, e o governo legal é considerado bom, não importa se muitas ou poucas pessoas compartilham e desfrutam da posse do poder. No fim dessa tradição, encontramos a filosofia política de Kant, na qual o conceito de lei absorveu todos os outros. Aqui, a lei tornou-se o critério para o âmbito inteiro da política, em detrimento de todas as outras experiências políticas e possibilidades. A legalidade é o único conteúdo legítimo da convivência humana, e toda atividade política é, em última instância, delineada como legislação ou aplicação de prescrições legais.

Esboçamos esse desenvolvimento muito posterior a fim de chegar, como em um curtocircuito, a uma situação na qual governo e lei, na verdade, coincidem; na qual o governo constitucional não é mais uma entre várias possibilidades de governar e agir dentro da estrutura da lei, mas um governo em que as próprias leis governam e o governante apenas administra as leis e obedece a elas. Essa é a conclusão lógica do último estágio do pensamento político de Platão como o conhecemos através das *Leis*.

Essas considerações pareciam necessárias para a compreensão do último pensador que, ainda na linha da grande tradição, interrogou a natureza da política e formulou as antigas perguntas sobre as diferentes formas de governo. Montesquieu – cuja fama se sustenta seguramente na descoberta dos três braços do governo, o legislativo, o executivo e o judiciário, isto é, na grande descoberta de que o poder não é indivisível – era muito mais um escritor político do que um pensador sistemático. Isso permitiu que ele refletisse livremente e reformulasse quase sem intenção os grandes problemas do pensamento político tal como chegaram até ele, sem sobrecarregar suas novas intuições, fazendo com que trabalhassem como um todo e sem perturbar a consistência inerente de seu pensamento por motivações ulteriores de apresentação. Suas intuições são, na substância, muito mais "revolucionárias" e, ao mesmo tempo, mais duradouramente positivas do que as de Rousseau, o único que o iguala em peso no puro impacto imediato sobre as revoluções do século XVIII e na influência intelectual sobre a filosofia política do século XIX. Por outro lado, sua falta de preocupação sistemática e a organização frouxa de seu material fizeram com que se tornasse deploravelmente fácil negligenciar tanto a consistência inerente de seus pensamentos

Material com direitos autorais

largamente dispersos quanto a notável unidade de sua abordagem de todas as questões políticas, que separam Montesquieu apenas um pouco menos de seus sucessores do que de seus predecessores.

Uma visão da vida política na qual o poder é completamente separado de toda a conotação de violência esconde-se sob a descoberta dos três braços do governo (que somente Kant entendeu corretamente como o critério decisivo do governo verdadeiramente republicano e que apenas na constituição da República americana encontrou uma realização adequada). Só Montesquieu tinha um conceito de poder que se situava absolutamente fora da tradicional categoria de meios e fins. Os três braços do governo representam, para ele, as três principais atividades políticas dos homens: a elaboração das leis, a execução das decisões e o julgamento decisivo que deve acompanhar as duas. Cada uma dessas atividades engendra seu próprio poder. O poder pode ser dividido – entre os braços do governo, bem como entre estados federados ou entre os governos estaduais e o federal –, pois não é um *único* instrumento a ser aplicado a um *único* objetivo. Suas origens residem nas múltiplas capacidades dos homens para a ação; essas ações não têm fim enquanto o corpo político está vivo; seus propósitos imediatos são prescritos pelas circunstâncias em constante mudança da vida humana e política, as quais, por si mesmas e porque ocorrem dentro de comunidades determinadas ou civilizações específicas, constituem um âmbito de negócios públicos que surge entre os cidadãos como indivíduos, unindo-os ou separando-os com interesses compartilhados ou conflitantes. Interesses, nesse contexto, não têm a conotação de necessidades materiais ou ganância, mas constituem, bem literalmente, o *inter-esse*, isso que é *entre* os homens. Esse estar-entre, comum a todos e portanto concernente a cada um, é o espaço no qual a vida política tem lugar.

A descoberta de Montesquieu tanto da natureza divisível do poder como dos três ramos do governo surgiu de sua preocupação com o fenômeno da ação como o dado central de todo o âmbito da política. Suas investigações o levaram a fazer a distinção entre a natureza do governo, "*ce qui le fait être tel*", e seu princípio, "*ce qui le fait agir*" (*O espírito das leis*, livro III, capítulo 1). Ele definiu a natureza do governo em termos apenas ligeiramente modificados. Negligencia a forma da aristocracia e afirma que república é um governo constitucional com o poder soberano nas mãos do povo; monarquia é um governo legal com o poder soberano nas

Material com direitos autorais

mão de um homem; e tirania é o governo sem lei no qual o poder é exercido por um homem de acordo com sua vontade arbitrária. Sua descoberta mais profunda é a intuição de que essas "estruturas particulares" precisam cada uma de um "princípio" diferente para colocá-las em movimento. Ou, em outras palavras, que essas estruturas, em si mesmas, são mortas e não correspondem às realidades da vida política e às experiências dos homens de ação. Como um princípio de movimento, Montesquieu introduziu a história e o processo histórico em estruturas que – devendo sua existência ao pensamento grego – haviam sido originalmente concebidas como imóveis. Ou melhor, antes de Montesquieu, a única possibilidade de mudança tinha sido pensada como mudança para pior, a mudança da perversão que poderia transformar uma aristocracia em oligarquia, uma democracia em oclocracia ou uma monarquia em tirania. Há, claro, muito mais possibilidades de tal perversão; por exemplo, foi observado muito cedo que o governo da maioria também tem uma inclinação particular para acabar em tirania. Comparadas ao princípio da ação de Montesquieu como o motor impulsionador da mudança, todas essas perversões são de natureza física, quase orgânica. O famoso prognóstico de Platão de que até mesmo o melhor governo possível não poderia durar para sempre – e a consideração de que sua eventual desgraça se deveria a certos erros inevitáveis na escolha de pais adequados para uma prole desejável – é apenas o exemplo mais plausível de uma mentalidade capaz de conceber a mudança apenas em termos de ruína. Montesquieu, pelo contrário, identificou o movimento como a condição mesma da história, precisamente porque entendeu que a ação é o fator essencial de toda a vida política. A ação não pertence meramente a governos, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca se esgota no processo de governar e ser governado: "*On juge mal des choses. Il y a souvent autant de politique employée pour obtenir un petit bénéfice que pour obtenir la papauté.*"[2] ("*De la Politique*" em *Mélanges inédits de Montesquieu*, 1892). Ele reconhece, com a tradição, o caráter permanente do bom governo fundado na legalidade; mas vê esse arranjo de leis apenas como a estrutura dentro da qual as pessoas se movimentam e agem, como o fator estabilizador de alguma coisa que é viva por si mesma e se move sem necessariamente se desenvolver em uma direção prescrita, seja de ruína ou de progresso. Portanto, ele não apenas fala sobre uma natureza

Material com direitos autorais

ou essência, mas também sobre a estrutura do governo como aquela que, em relativa permanência, abriga as circunstâncias e as ações em mudança dos homens mortais.

Em correspondência com suas três formas principais de governo, Montesquieu distingue três princípios "que fazem uma comunidade agir"; eles são a virtude em uma república, a honra em uma monarquia e o medo em uma tirania. Esses princípios não são o mesmo que motivos psicológicos. São, antes, os critérios de acordo com os quais todas as ações públicas são julgadas e que articulam a vida política inteira. Como tal, eles são iguais tanto para governos quanto para cidadãos, governantes e súditos. Se o princípio do medo inspira todas as ações em uma tirania, isso significa que o tirano age por temer seus súditos e os oprimidos, por temerem o tirano. Assim como é o orgulho de um súdito em uma monarquia distinguir-se e ser publicamente honrado, também é o orgulho do cidadão em uma república não ser maior nos negócios públicos do que seus concidadãos, que é a sua "virtude". Disso não decorre que os cidadãos de uma república não saibam o que é a honra ou que os súditos de uma monarquia não sejam "virtuosos" nem que todas as pessoas tenham, o tempo todo, que se comportar de acordo com as regras do governo sob o qual aconteceu de elas viverem. Significa apenas que a esfera da vida pública é sempre determinada por algumas regras tomadas como certas por todos que *agem*, e que essas regras não são as mesmas para todas as formas de corpos políticos. Se essas regras não são mais válidas, se os princípios de ação perdem autoridade a tal ponto que ninguém mais acredita na virtude em uma república, ou na honra em uma monarquia, ou se, em uma tirania, o tirano cessa de temer seus súditos ou os súditos deixam de temer seu opressor, então cada uma das formas de governo chega ao fim.

Sob as observações assistemáticas e às vezes até casuais de Montesquieu acerca da relação entre a natureza dos governos e seus princípios de ação, repousa uma intuição ainda mais profunda acerca dos fundamentos da unidade em civilizações historicamente determinadas. Seu "*esprit général*" é o que une a estrutura de governo a seu correspondente princípio de ação. Como tal, tornou-se mais tarde a ideia inspiradora das ciências históricas, assim como da filosofia da história. O "espírito do povo" (*Volksgeist*) de Herder e o "espírito do mundo" (*Weltgeist*) de Hegel mostram claramente traços desse ancestral.

Material com direitos autorais

A descoberta original de Montesquieu é menos metafísica do que qualquer uma delas, e talvez mais frutífera para as ciências políticas. Escrevendo em meados do século XVIII, ele ainda estava afortunadamente desavisado sobre a "história do mundo", que cem anos depois – na filosofia de Hegel e também nos trabalhos dos principais historiadores – iria arrogar para si o assunto do julgamento mundial: "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*" Seu espírito unificador geral é em primeiro lugar uma experiência básica dos homens vivendo e agindo juntos, o que se expressa simultaneamente nas leis de um país e nas ações dos homens vivendo sob esta lei. A virtude nesse sentido se baseia no "amor da igualdade", e a honra é baseada no "amor pela distinção". As leis de uma república baseiam-se na igualdade, e o amor pela igualdade é a fonte da qual as ações dos cidadãos nascem; as leis monárquicas baseiam-se em distinções, de modo que o amor pelas distinções inspira as ações públicas do conjunto de cidadãos.

Tanto distinção quanto igualdade são experiências básicas de toda vida humana comunitária. Podemos dizer com igual validade que os homens se distinguem e diferem uns dos outros por nascimento *e* que todos os homens "nascem iguais" e se distinguem apenas pelo status social. Na medida em que é uma experiência política, a igualdade – ao contrário da igualdade perante Deus, um ser infinitamente superior, diante do qual todas as distinções e diferenças se tornam irrelevantes – sempre significou que, apesar das diferenças existentes, todos têm igual valor porque cada um recebeu por natureza um quinhão igual de força. A experiência fundamental sobre a qual se fundam as leis republicanas e da qual brotam as ações dos cidadãos é a experiência de viver junto com – e ser membro de – um grupo de homens igualmente poderosos. As leis em uma república, portanto, não são leis de distinção, mas de restrição; são projetadas para restringir a força de cada cidadão, de modo a deixar espaço para a força de seus concidadãos. A base comum da lei republicana e da ação que a acompanha é a intuição de que a força humana não é primariamente limitada por algum poder superior – Deus ou a natureza –, mas pelo poder dos *iguais*, com a alegria que brota daí. A virtude, como amor pela igualdade, surge dessa experiência de igualdade de poder que, sozinha, protege os homens contra o pavor da solidão. "Um é apenas um e completamente só e sempre há de o ser mais", como ousa indicar às mentes humanas a antiga canção de ninar

Material com direitos autorais

inglesa, naquilo que só pode ser a suprema tragédia de Deus.

A distinção, na qual as monarquias (e todas as formas hierárquicas de governo) se baseiam, não é uma experiência política menos autêntica e original. Somente por meio da distinção posso verdadeiramente tornar-me quem sou, este indivíduo único que nunca foi antes e nunca será novamente. Posso estabelecer essa singularidade apenas medindo-me com todos os outros, de modo que o meu papel nos negócios públicos, em última instância, dependerá do quanto consigo conquistar o reconhecimento deles. A grande vantagem do governo monárquico é que os indivíduos, que têm seu status social e político de acordo com a distinção que conquistam em sua posição na vida, nunca são confrontados com uma massa indistinta e indistinguível de "todos os outros", contra a qual o homem singular não pode convocar nada além de uma desesperadora minoria de um. O perigo específico de governos baseados na igualdade é que dentro da estrutura legal – em cuja armação a igualdade de poder recebe seu sentido, direção e restrição – os poderes dos iguais podem anular-se mutuamente até que o esgotamento da impotência deixa todos prontos para aceitar um governo tirânico. Por boas razões, Montesquieu falhou em indicar o fundamento comum para a estrutura da ilegalidade e do medo como princípio das ações em tiranias.

1953

II. GOVERNAR E SER GOVERNADO

Se agora, à luz das intuições de Montesquieu, reconsideramos a tradição não a partir de seu fim, mas de seu começo, e nos perguntamos que papel a experiência de governar desempenhou, em que âmbito da vida esteve prioritariamente localizada, devemos lembrar que as tradicionais formas de governo – classificadas como governo de um, ou de poucos, ou da multidão, o que provém consistentemente da divisão entre governantes e súditos, assim como suas perversões – foram sempre acompanhadas por uma taxonomia completamente diferente. No lugar da monarquia, ouvimos falar de reinado (*basileia*), e a monarquia nesse contexto é usada de forma intercambiável com a tirania, de modo que o governo de um homem, seja monarquia ou tirania, é às vezes chamado de perversão do reinado. A oligarquia, o governo dos poucos, é ainda a

Material com direitos autorais

perversão da aristocracia, o governo dos melhores, mas, em vez do termo democracia, o governo da maioria, encontramos o Estado constitucional, que originalmente designava a pólis, ou cidade-Estado, e mais tarde se tornou a república, a *res publica* romana. A democracia agora é vista como a perversão desse Estado constitucional, uma oclocracia em que a turba governa suprema.

Reinado, aristocracia e Estado constitucional são exaltados como as melhores formas de governo, ou – muito cedo e também mais tarde, como insiste Cícero especificamente – uma mistura das três é recomendável. Entretanto, tal "governo misto", hipoteticamente incorporando os melhores traços de todas as formas de governo, é impossível sob a pressuposição de que essas formas são essencialmente distinguidas pelo governo de um, ou de poucos, ou da multidão, pois é claro que elas são mutuamente excludentes. A tirania, aliás, denunciada nesse contexto de modo até mais forte do que nas definições tradicionais, não é condenada tanto por sua ilegalidade arbitrária, e sim por ser a pior – embora ainda uma forma possível de viver junto – ou a menos desejável – mas ainda compreensível – atitude humana na relação com seus semelhantes. O tirano é, antes, excluído de toda sociedade humana; ele é visto como uma fera em forma de homem, impróprio para o relacionamento humano e além do limite da humanidade. Em outras palavras, reinado, aristocracia e Estado constitucional parecem ser não apenas as "boas formas" de governo, das quais a monarquia, a oligarquia e a democracia são perversões; as primeiras nem mesmo podem ser definidas dentro do mesmo quadro de categorias que as últimas.

As descrições de reinado, aristocracia e Estado constitucional indicam as experiências políticas reais que se cristalizaram nas diferentes formas de as pessoas viverem juntas e estão incorporadas a elas, são experiências anteriores e não necessariamente idênticas àquelas que deram origem aos conceitos de governo de acordo com lei e poder. Se essas experiências, que ainda assomam nas definições e descrições tradicionais dos governos, foram conceituadas anteriormente, já é uma questão diferente. O fato de que Tucídides já menciona o que mais tarde se chamaria de "governo misto" (Tucídides. Livro VIII, 97) e de que Aristóteles alude a teorias similares em sua *Política* (Aristóteles. *Política*, 1265b33) parece indicar que uma trilha anterior do pensamento político

Material com direitos autorais

foi suplantada, absorvida e parcialmente eliminada com o surgimento de nossa tradição. O ponto é que nem a divisão entre governantes e súditos nem os padrões de lei e poder fazem muito sentido quando aplicados às "boas formas", as quais, ao contrário, transformam-se imediatamente em suas "formas pervertidas" se tentamos defini-las de acordo com essa divisão e esses padrões.

Se o reinado fosse o governo de um homem, seria claramente o mesmo que a monarquia. Como diríamos hoje, uma monarquia constitucional, se de acordo com as leis, e uma tirania, se contra elas. O fato, porém, é que um rei (*basileus*) não tinha o poder absoluto do monarca, seu posto nunca era hereditário; ele era eleito e muito claramente nunca lhe era permitido ser mais que *primus inter pares* (o primeiro entre iguais). No momento em que é definido nos termos de um governo como o detentor do poder, ele já se converteu em um tirano. Se a aristocracia é o governo dos poucos, que são os melhores, então surge invariavelmente a questão de quem são os melhores e como podem ser descobertos – com certeza não por uma autoeleição – e se alguém pode assegurar que, durante seu governo, os melhores permanecerão os melhores. No momento em que os poucos são identificados de acordo com padrões objetivos, eles só podem ser os ricos ou a nobreza hereditária, cujo governo Aristóteles definiu como oligarquia, uma aristocracia pervertida. Ou, se os melhores são os mais sábios, então eles são, de acordo com Platão, aqueles que não podem persuadir a multidão e devem governar, pela violência, súditos refratários, o que novamente seria tirania. Nada seria menos possível do que definir o Estado constitucional ou a república nesses termos de governar e ser governado. Aristóteles, após afirmar de modo axiomático que "cada comunidade em pólis é composta de governantes e governados", passa imediatamente a dizer que nessa forma de governo "é necessário que todos compartilhem igualmente o governar e o ser governado" e que a própria natureza, ao compor as cidades com jovens e velhos, indicara quem é adequado para governar ou para ser governado (*Política*, VII, 14, 1332b12-36). Obviamente, a distinção entre governante e súditos dissolve-se aqui em uma distinção entre professor e alunos ou entre pai e filhos. Toda a organização da vida na pólis não permitia a distinção entre governante e súditos, o que fica muito evidente na famosa discussão de Heródoto sobre formas de governo, na qual o defensor da pólis grega, finalmente, depois de ser

Material com direitos autorais

derrotado em uma disputa, pede permissão para se aposentar de toda vida política, pois não quer nem governar nem ser governado. O fato era, naturalmente, que a vida na pólis grega desconhecia qualquer divisão desse tipo entre seus cidadãos. O governo no qual ela se baseava, como é indicado mais de uma vez em Aristóteles, era experimentado prioritariamente não no âmbito público-político, mas na esfera estritamente privada do lar, cujo chefe governava sua família e seus escravos.

Esse âmbito privado da família e do lar era constituído pelas necessidades da vida, a necessidade de sustento da vida individual através do trabalho e a de garantia da sobrevivência da espécie através da procriação e do nascimento. Definir a condição da vida humana em termos da dupla dificuldade do trabalho e do nascimento (não apenas na língua inglesa, mas em quase todas as línguas europeias a mesma palavra, trabalho, é usada para definir "labuta" e "dores do parto") e compreender ambos interconectados, correspondendo um ao outro – seja porque, após o pecado original, Deus decidiu fazer árdua a vida dos seres humanos, seja porque essa necessidade motriz é vista em contraste com a vida "fácil" dos deuses – tem sido um dos poucos traços marcantes nos quais as duas vertentes de nosso passado, a hebraica e a grega, estão em acordo. É indicativo da posição do pensamento de Marx que, numa época em que essa conexão fundamental foi quase esquecida, ele a tenha reestabelecido pela compreensão do trabalho e da procriação como as duas formas principais de "produção da vida, a vida de cada um pelo trabalho, isto é, os meios para subsistência, e a nova vida pelo nascimento" (*Ideologia alemã*, 17). Mas enquanto Marx situou essa produção da vida através do trabalho no centro de sua filosofia política, a tradição inteira, em completo acordo com o passado pré-tradicional, situara o trabalho fora do âmbito político – fazendo dele uma mera preocupação particular de cada indivíduo sobre como resolver o problema de permanecer vivo – e desprezou toda essa esfera não especialmente porque era "privada", mas porque era sujeita às necessidades inerentes de estar e continuar vivo. Quem estivesse sujeito a essas necessidades, como os trabalhadores e as mulheres, não poderia ser livre; liberdade significava, antes de tudo, ter se tornado independente de quaisquer atividades necessárias para a vida em si.

A divisão entre governar e ser governado foi primeiramente

Material com direitos autorais

experimentada nesse campo privado, no qual se dividiam aqueles que governavam e aqueles que eram sujeitos a necessidades. A vida público-política fundava-se nessa divisão como sua condição pré-política, mas originalmente o conceito de governo enquanto tal não desempenhava papel algum nela. Isso se torna enfaticamente verdadeiro para a cidade-Estado e seu conceito de igualdade dos cidadãos, no qual a liberdade é uma condição pré-política, e não o conteúdo da política ou um ideal político – mas já é verdade para uma época anterior. Agamenon era um rei de reis, e até na aparente glorificação do trabalho em Hesíodo encontramos o escravo ou servo sempre presente, executando as ordens de seu mestre.

No pensamento político tradicional, essa liberdade elementar diante da necessidade, que só pode ser alcançada pelo governo sobre os outros, se reflete então na convicção sempre repetida de que apenas a vida que aspira a algo mais elevado do que a vida enquanto tal vale ser vivida e de que apenas em uma atividade cujo fim é mais do que a atividade em si vale se envolver. Mesmo a diferença mais marcante entre a vida dos homens livres na Antiguidade e a vida deles na época moderna – a enorme facilidade sem a qual a atividade política no sentido grego e romano, a *bios politikos*, seria totalmente impossível, e que se sustentava completamente no fato do trabalho escravo – é menos relevante, para a real experiência de liberdade dessas pessoas, do que sua contrapartida aparentemente negativa – a liberdade diante da *anagkaia*, as meras necessidades da vida.

Em outras palavras, a distinção entre governar e ser governado, entre governantes e súditos – que as definições tradicionais das formas de governo supõem ser a essência de toda organização política – era originalmente uma distinção válida apenas na vida privada e, portanto, apenas uma condição e nunca o conteúdo da política. As razões pelas quais os filósofos a impuseram sobre as experiências políticas reais, quando começaram a formalizá-las e conceituá-las, têm muito mais a ver com a atitude deles diante da política – atitude que, com certeza, também teve razões e implicações políticas – do que com quaisquer traços presumivelmente imutáveis do próprio âmbito público-político.

O reinado, a aristocracia e o Estado constitucional ou república baseiam-se nessa liberdade da necessidade, que se manifesta no governo sobre mulheres e escravos, e sua distinção não repousa na questão de

Material com direitos autorais

quantos detêm poder ou quem governa quem. Sua distinção repousa no que se entende ser a preocupação pública enquanto tal e a relação entre aqueles que se preocupam com o âmbito público. A preocupação pública em um reinado é, antes de tudo, um empreendimento comum que não é uma ocorrência cotidiana, mas tem o significado extraordinário de um evento que *interrompe* o curso regular da vida cotidiana. De todo jeito, a fim de participar nos negócios públicos, os governantes privados que seguem o seu líder escolhido, o *basileus*, precisam abandonar não apenas a privacidade de sua vida, mas também se retirar de todo o seu ritmo diário.

O que Hesíodo glorifica mais que Homero não é o trabalho em si, mas a dignidade da vida cotidiana. Como o título *Os trabalhos e os dias* indica, e se torna ainda mais claro nas admoestações ao companheiro de bordo, Hesíodo elogia ficar em casa por oposição a toda sorte de empreendimento e aventura. Ele se apega à beleza tranquila da vida cotidiana, caracterizada não menos pela configuração recorrente dos dias do ano do que pelo trabalho no lar e no campo, que também em Hesíodo é executado por escravos e apenas supervisionado pelo chefe do lar. A importância de Hesíodo é que ele elogia uma vida que se mantém totalmente afastada do âmbito público comum; para ele, as possibilidades de glória e grandes feitos não valem nada. Ele é o único grego que, sem pudor, elogia a vida privada, cuja principal característica para os outros gregos era não oferecer aquele espaço ou esfera de um mundo comum no qual alguém sozinho pode aparecer e ser visto, portanto, tornar-se o que potencialmente é. A razão pela qual o espírito grego, diferentemente do romano, não podia ver na vida privada muito mais do que uma condição inevitável para a constituição de um mundo público comum era que a privacidade não oferecia qualquer possibilidade para a *doxa* em seus muitos sentidos: aparência e ilusão, fama e opinião. E, na medida em que só *é* aquilo que aparece e é visto, a mais elevada ideia do bem em Platão, em sua total abrangência e ofuscante realidade, é *phanotaton* – ou seja, brilha mais que tudo, tem a aparência mais brilhante (*A república*, 518 C).

O âmbito privado, mesmo que as necessidades da vida fossem "governadas" e cuidadas com sucesso, permanecia um âmbito de negócios sombrios, inarticulados e obscuros; a vida privada era destituída de realidade, pois não podia se mostrar e ser vista por outros.

Material com direitos autorais

A convicção de que apenas o que aparece e é visto por outros adquire plena realidade e sentido autêntico para o homem está na base de toda a vida política grega. O principal objetivo do tirano é condenar os homens a seus lares privados, o que os destitui da possibilidade de sua humanidade. O *agon*, a luta por *aristeuein*, para ser melhor que seus pares e, se possível, o melhor de todos, não é a competição de "oleiro com oleiro, artesão com artesão, mendigo com mendigo", como Hesíodo, em seu elogio a Eris, nos faria acreditar (*Os trabalhos e os dias*, 24); é, ao contrário, a equação política da realidade com o aparecimento para os outros. Só onde outros estavam presentes poderia começar uma vida especificamente humana. Só onde alguém fosse notado por outros poderia, ao se distinguir, entrar em sua própria humanidade.

Não são, portanto, apenas a vida política e as experiências políticas no sentido estrito da palavra, mas também a vida humana e a experiência humana enquanto tais que começam onde quer que terminem o lar privado e o governo sobre ele; o mundo comum, visto por todos os outros no livre brilho da sua luz pública, então começa. Isso é igualmente verdadeiro para o reinado e para a pólis, mas a vantagem da última a esse respeito é que ela oferece um mundo comum para a vida cotidiana de seus cidadãos, e não apenas empreendimentos esporádicos. Do mesmo modo, a vida na pólis perde oportunidades para o verdadeiramente extraordinário, e sua *doxa* torna-se portanto cada vez mais uma opinião pela qual o cidadão distingue-se na atividade constante da *politeuesthai* e menos a glória brilhante da fama imortal que se segue aos grandes feitos. O que distingue o reinado do Estado constitucional e da república não é a relação entre governantes e súditos, e nem mesmo prioritariamente a relação diferente entre os cidadãos, isto é, aqueles que vivem e se movimentam juntos em um mundo comum. A principal diferença histórica reside no papel desempenhado pela própria ação nessas diferentes formas de organização política.

O reinado, provavelmente a mais antiga e talvez a mais elementar forma de organização política, baseia-se na experiência da ação, no sentido geral de iniciar algo novo, de homens começando juntos um novo empreendimento. A ação é o ponto de convergência da vinda e da permanência conjunta dos chefes dos lares privados que decidiram deixar para trás suas preocupações privadas e que formam um corpo

Material com direitos autorais

político enquanto durar o empreendimento. O que os impele a estar juntos é o apetite pela ação, que nunca pode ser satisfeito por um homem sozinho, pois, diferentemente do trabalho e da fabricação, que podem ser exercidos em solidão ou isolamento, a ação somente é possível onde os homens se juntam e agem de comum acordo. Essa concordância de ações exige e, por assim dizer, cria o rei, o qual, como *primus inter pares*, torna-se um líder eleito, a quem os outros seguem por sua própria e livre escolha com espírito de lealdade. Onde o elemento de engajamento livre está ausente, o reinado torna-se uma monarquia e, de acordo com Platão, uma tirania, quando a obediência não é concedida voluntariamente. Os governantes soberanos de famílias régias que seguiram o rei Agamenon para iniciar o empreendimento de Troia, o ajudaram e a Menelau porque esperavam ganhar para si mesmos a "glória eterna", a saber, a *doxa* da aparência gloriosa no mundo dos mortais, o qual sobreviverá a suas mortes. Somente no mundo comum, onde eles próprios e tudo o que fazem são vistos e notados por outros, eles podem ter a esperança de superar seu destino particular de mortalidade, ou seja, nascer, viver e morrer como uma pessoa única e insubstituível que, na privacidade de suas preocupações, não podia esperar deixar qualquer traço de sua existência terrena atrás de si.

É por sua absoluta futilidade que a existência privada – o *idiom* dos gregos e, embora em menor grau, devido à integração da família no âmbito público político, a *res privata* dos romanos – sempre teve a conotação de uma vida destituída das possibilidades humanas mais essenciais. Contudo, algo dessa futilidade também é inerente aos grandes empreendimentos da chamada era heroica. O próprio âmbito comum, constituído apenas em vista das exigências da ação, desaparece no momento em que o empreendimento chega ao fim – quando Troia é destruída, seu povo é morto ou distribuído como escravo nos lares privados dos heróis. Em certo sentido, o reinado e seus empreendimentos – inspirados pela coragem de fazer e resistir, *poiein* e *pathein* – têm uma relação mais íntima na Grécia do que em qualquer outro idioma, são como dois lados do mesmo *pragmata*, na medida em que significam as fortunas flutuantes e em constante mudança dos homens – começam o que eventualmente emerge na pólis como um mundo comum de negócios humanos mais estável (*ta tôn anthrôpôn pragmata*). Esse mundo comum posterior abrange e assegura a

Material com direitos autorais

sobrevivência de tudo que os homens fazem e sofrem uns com os outros, de onde se entende que a grandeza humana não se restringe ao feito e a seu realizador, no sentido estrito da palavra, mas pode igualmente ser a partilha do que suporta e do que sofre.

Nem para o Estado constitucional grego nem para a República romana a ação jamais foi o centro da experiência política. A base da cidade-Estado é que as pessoas podem viver permanentemente juntas, e não apenas se juntarem para grandes empreendimentos. Os negócios políticos, em sentido mais estrito e habitual, surgem entre os cidadãos, e as suas experiências centrais provêm dessa vida em conjunto, muito mais do que da ação em conjunto. No momento em que a ação é requerida, a pólis reverterá à antiga forma de organização real e os cidadãos seguirão novamente o líder de sua escolha, o *stratêgos*, para liderá-los na guerra, seja na conquista ou na defesa. Mas então essas ações, que normalmente têm lugar fora dos muros da cidade, também estão fora da atividade política, estritamente falando; elas não mais constituem, como ocorria no reinado antigo, o único âmbito no qual os homens livres ingressavam e viviam juntos. Quando a ação militar voltou a ser a base de uma forma de governo, não testemunhamos a restauração do antigo reinado, mas o estabelecimento da monarquia, como quando os imperadores romanos foram eleitos como soldados profissionais. A transformação do *stratêgos* em monarca ou, antes, no *rex* romano – e a palavra *rex* no século V a.C. era tão repugnante para os ouvidos da República romana quanto a palavra "monarca" fora para os primeiros ouvidos gregos – tem lugar quando as guerras se tornaram uma ocupação cotidiana e a ação militar ganhou predominância sobre todos os negócios civis. Somente aí o governo de um homem ou monarquia adquire um estatuto diferente da tirania. A pólis grega, porém, e a República romana são igualmente distantes da antiga experiência da ação como o início de um empreendimento, por um lado, e da perspectiva mais recente do soldado profissional sobre a guerra como sua ocupação cotidiana, por outro.

O que determina a noção tanto de Platão quanto de Aristóteles sobre a essência da política é a convivência cotidiana de muitas pessoas dentro dos muros de um espaço limitado. O que os relaciona são duas experiências: *igualdade* e *diferença*. O sentido de igualdade, contudo, tal como apareceu na fundação da pólis, era muito diferente de nossa

Material com direitos autorais

crença na igualdade universal. Primeiro, ela não era universal, mas pertencia apenas àqueles que de fato eram iguais; excluídos dela, obviamente, estavam os não livres, a saber, os escravos, as mulheres e os bárbaros. No começo, portanto, liberdade e igualdade eram noções correspondentes, e não se experimentava nenhum conflito entre elas. Uma vez que a igualdade não se estendia a todos os homens, ela não era vista contra o pano de fundo de um destino humano comum, como acontece com a igualdade de todos os homens diante da morte; nem era comparada com a esmagadora realidade de um ser super-humano, como acontece com a igualdade perante Deus. Nenhum desses significados de igualdade entrou no âmbito político antes dos séculos decadentes do Império Romano. Originalmente, igualdade significava, no sentido positivo, não estar sozinho e não estar solitário, pois solidão significava estar sem iguais, e o governante de um lar rural não tinha iguais, a menos que fosse para a guerra. A gratidão pelo fato de que não um único homem, mas homens habitam a terra encontrou sua primeira expressão política no corpo político da cidade-Estado.

Ali, entre iguais, não na supremacia solitária de um lar rural, a grande paixão grega por *aei aristeuein*, por sempre se esforçar para distinguir a si mesmo como o melhor de todos, podia se desenvolver em um modo de vida e esperar trazer à tona uma aristocracia não no sentido de governo dos melhores, mas de uma constante predominância do melhor na vida da pólis. Em um famoso fragmento, Heráclito nos conta quem são os melhores e como eles se distinguem dos cidadãos comuns: "Os melhores preferem uma coisa, a fama imortal às coisas mortais; mas a multidão satisfaz-se em se empanturrar como o gado" (B 29). A necessidade de medir-se com os outros a fim de se colocar em evidência e mostrar a singularidade irrevogável e insubstituível de cada homem – que, por ser mortal, deve encontrar e demarcar para si uma morada permanente, a qual sobreviverá tanto à futilidade perecível de seus feitos quanto à mortalidade de sua pessoa – foi certamente um dos mais fortes motivos para os grandes empreendimentos dos primeiros tempos do reinado. A grande vantagem da pólis sobre o reinado é que o mundo público comum, o único no qual os feitos dos homens são vistos e relembrados, não é confinado ao tempo limitado de um empreendimento com seu começo e seu fim, mas é ele próprio permanente, a morada permanente da posteridade. Além disso, a atividade distintiva, a *aristeuein*, pode

Material com direitos autorais

agora tornar-se uma *performance* cotidiana e permear o corpo político inteiro. Enquanto a pólis grega foi inspirada pelo espírito agônico, ela se manteve aristocrática, não importando se uma oligarquia, como no começo, ou a multidão, na época clássica, deteve o poder do governo. Seus traços aristocráticos, o individualismo temerário da *aristeuein* a qualquer preço, condenaram a pólis finalmente à ruína, pois tornaram quase impossíveis as alianças entre as pólis.

Sua exata contrapartida é a República romana, baseada desde o início na concretização de alianças com inimigos derrotados, onde a *salus rei publicae*, o bem-estar daquilo que todos têm em comum, era sempre e conscientemente posto acima da glória individual, com a consequência de que ninguém podia jamais se tornar completamente si mesmo. Diferença e distinção eram secundárias frente à igualdade, que apenas ali se tornou um princípio operante: um modo de vida, e não, como em Atenas, uma espécie de trampolim a partir do qual alguém podia começar a se distinguir acima de todos os outros. O que tanto Roma quanto Atenas têm em comum é que o conceito inicial de ação como central para a vida política, e intimamente ligado à noção de grandes empreendimentos, deu lugar à noção de uma vida ativa que consistia no trato dos negócios públicos por todos os cidadãos o tempo todo. O conteúdo dessa atividade em Roma e Atenas era tão diferente quanto o termo latino *agere* é do termo grego *politeuesthai*. O primeiro consistia, sobretudo, no incessante zelo vigilante para que a fundação de Roma e suas leis, o zelo com sua preservação e crescimento, repousasse sobre os cidadãos como um fardo de responsabilidade eterna. Já o outro consistia na deliberação constante e na consideração comum de todas as coisas humanas, pois tudo essencialmente humano, de acordo com o espírito da vida na pólis, estava fadado a aparecer e mostrar sua face verdadeira no âmbito público-político. Mas nos dois casos os cidadãos que queriam levar uma vida ativa e participar das oportunidades mais proveitosas que seus mundos lhes ofereciam tinham que despender o maior tempo possível entre seus iguais – no ginásio ou no teatro, nas cortes ou nos mercados, em reuniões populares ou no Senado – e o menor tempo possível em casa como chefe ou governante do lar. Seus negócios privados – a administração de seus lares, a supervisão de seus artesãos ou a vigilância de suas terras – ficavam, por assim dizer, espremidos entre as questões mais importantes às quais eles se dedicavam

Material com direitos autorais

diariamente em público. A própria noção de lazer, portanto, seja ela *scholê* ou *otium*, significava específica e exclusivamente lazer advindo dos negócios público-políticos, e não do trabalho, indicando, antes mesmo que os filósofos o exigissem como um pré-requisito do modo de vida não ativo e contemplativo, uma espécie de solidão que nem a pólis nem a república, com a presença dos companheiros cidadãos, estavam dispostas ou aptas a conceder.

Vistas à luz das experiências políticas reais, as três formas de governo dissolvem-se em três modos diferentes de viver junto, não mutuamente excludentes. O reinado é originalmente fundado na ação, no sentido de dar início e ser visto através de grandes e singulares empreendimentos; como tal, foi concebido para ocasiões únicas, não para a vida cotidiana. O reinado ocorre na história grega, mas não na romana, que até o fim abominou o *rex*, pois a única experiência de governo com um único homem que teve foi a tirania. Uma vez que a vida política romana começara após a fundação de Roma, o maior de todos os empreendimentos, ela não tinha nenhuma experiência de empreendimentos como possíveis pontos de encontro para os homens, constituindo o próprio mundo comum deles. A história romana continha a *res gestae*, as coisas que Roma havia atribuído a seus cidadãos e que seus cidadãos haviam suportado (*gerere* significa originalmente suportar) e tratado com espírito grandioso e justo.

A aristocracia, mais uma vez, é sobretudo uma experiência grega e consiste em viver junto no modo do *ariesteuein*, de alcançar distinção e medir a si mesmo constantemente com seus iguais. Contra isso, e não necessariamente em uma forma diferente de governo, ergue-se o espírito do Estado constitucional que floresceu em Roma mais do que em Atenas. O espírito romano incorpora e exalta – em um grau que, para nós, é difícil resgatar – a grande e transbordante alegria do companheirismo entre iguais, o alívio tremendo de não estar sozinho, que deve ter caracterizado a primeira fundação dos centros urbanos e o agrupamento conjunto proveniente das muitas ocupações rurais no campo. Aqui, a possibilidade de um "governo misto" é autoevidente; significa nada mais que integrar as três experiências fundamentais que caracterizam os homens enquanto eles vivem uns com os outros e existem na pluralidade – a combinação de "amor pela igualdade" com "amor pela distinção" (como Montesquieu afirmou mais tarde) e a

Material com direitos autorais

integração de ambos na faculdade "régia" da ação, a experiência de que a ação é um começo e de que ninguém pode agir sozinho.

Não é menos evidente a exclusão da tirania como um modo de viver junto – diferentemente do governo de um único homem ou da monarquia como a pior forma possível de governo. O tirano peca igualmente contra todos os traços fundamentais do aspecto político da condição humana: finge ser capaz de agir completamente sozinho; ele isola os homens uns dos outros, semeando medo e desconfiança entre eles e, por consequência, destruindo a igualdade junto com a capacidade de agir do homem; e o tirano não pode permitir a qualquer um distinguir a si mesmo, portanto inicia seu governo estabelecendo a uniformidade, que é a perversão da igualdade.

É esse passado e suas experiências políticas proeminentes que a tradição conceituou ao definir as formas de governo em marcos de governar e ser governado, de lei e poder. Nada, como apontamos antes, poderia ser mais alheio a essas experiências do que a divisão entre governantes e súditos, uma vez que governar era precisamente uma condição pré-política para viver junto e, portanto, nos termos da Antiguidade, isso só poderia significar que uma categoria da vida privada era aplicada ao âmbito público-político. Na verdade, nada é tão característico dos aspectos negativos da história grega quanto a incapacidade dos gregos para governar, que se mostra por inteiro desde o grande empreendimento de Troia – que terminou com a destruição de Troia, o massacre de seus homens e a escravização de suas mulheres e crianças – até o malfadado comportamento de Atenas na Guerra do Peloponeso em relação aos mélios e aos aliados em geral. Em lugar nenhum os gregos se mostraram capazes de governar povos conquistados, ou seja, de estabelecer o governo como um princípio político válido contra a destruição, de um lado, e a escravidão, de outro. A conquista e a destruição poderiam enriquecer o âmbito privado dos cidadãos; jamais estabelecer um âmbito público no qual cidadãos na condição de cidadãos governassem outro povo, como os chefes dos lares governavam seus escravos e suas mulheres. É precisamente a ausência de governo no âmbito público que caracteriza a crueldade específica da história grega.

Roma, claro, teve a grandeza de resolver esse problema. Contudo, a sua solução tampouco é em termos de governo. *Dominium* tanto quanto

Material com direitos autorais

imperium baseavam-se na capacidade romana de estabelecer *societates*, alianças com antigos inimigos. O poder romano se expressa no estabelecimento de âmbitos públicos específicos entre Roma e seus vizinhos, sejam eles inimigos ou amigos, de modo que um mundo comum venha a existir, o qual não é nem idêntico ao da própria Roma nem ao do antigo estatuto político do conquistado. É um mundo muito próprio *entre* ambos, fundado no direito romano, mas novamente não na lei válida para cidadãos romanos, e sim em uma lei especificamente projetada para operar no entre, o *ius gentium*, espécie de mediador entre as leis diferentes e discrepantes das cidades. Foi apenas em seu declínio que Roma tornou-se "o senhor universal", e então ela destruiu o mundo comum, a primeira grande comunidade que ela mesmo havia edificado – o *Imperium Romanum* no qual o poder (*imperium*) é sustentado pela *gloria et benevolentia sociorum*, como diz Cícero (*De Officiis* III, 88), pela glória de Roma e pela boa vontade de seus aliados.

Assim, foi apenas durante o declínio e após a queda do Império Romano que a divisão tradicional entre governar e ser governado, como uma necessidade elementar de todas as comunidades organizadas, pôde se basear em uma experiência igualmente elementar no âmbito político. Durante esse mesmo período agonizante da Antiguidade, a distinção mais fundamental sobre a qual toda vida política se apoiara no mundo antigo – a distinção entre um mundo dos livres, o único que era político, e o governo do lar sobre escravos, que permanecia privado – tornou-se cada vez mais turva. Em parte porque o âmbito público dos homens livres desmoronava a tal ponto que o âmbito privado de cada um deles quase automaticamente ganhou nova ênfase; e, em parte, porque tantos antigos escravos haviam sido libertados que a própria distinção não tinha mais tanta importância. Mas a partir daí a divisão tradicional entre aqueles que governam e aqueles que são governados continuou crescendo em importância durante toda a Idade Média e até os primeiros séculos da Era Moderna. Por fim, a suposição básica de que todo o âmbito público da vida e o mundo comum no qual ele se movimenta são essencialmente estruturados por essa divisão tornou-se a suposição básica da tradição do pensamento político ocidental. Onde quer que essa divisão esteja ausente, por exemplo nas expectativas utópicas de uma sociedade futura funcionando sem interferência do poder de Estado claramente definido, a conclusão inevitável é de que o

Material com direitos autorais

âmbito político inteiro, e não apenas o Estado, definhará.

1953

---

1 Frase traduzida não com base na versão do ensaio presente em *Thinking Without a Banister*, mas na versão publicada originalmente em 2007 na revista *Social Research* (vol. 74: nº 3: outono 2007), p. 719. Entre as duas versões, a da revista dá mais sentido sintático à frase. (N.T.)

2 "Julga-se mal as coisas. Há frequentemente tanta política empregada para obter um pequeno benefício quanto para obter o papado." (N.E.B.)

Material com direitos autorais

Autoridade no século xx

I

A ASCENSÃO DOS MOVIMENTOS FASCISTA, comunista e totalitário e o desenvolvimento de dois regimes totalitários que conhecemos, o de Stálin depois de 1929, e o de Hitler depois de 1938, se deram contra um pano de fundo de ruptura mais ou menos geral, mais ou menos dramática, de todas as autoridades tradicionais. Em parte alguma essa ruptura foi consequência direta dos próprios regimes ou movimentos; a impressão era que o totalitarismo, sob a forma de regimes ou de movimentos, estava mais pronto para tirar proveito de uma atmosfera política e social em que a validade da autoridade em si era posta em dúvida de forma radical.

A manifestação mais extrema desse clima, que, com pequenas exceções geográficas e cronológicas, tem sido a atmosfera de nosso século desde seu início, é a ruptura gradual de uma forma de autoridade que existe em todas as sociedades historicamente conhecidas, a autoridade dos pais sobre os filhos, dos professores sobre os alunos e, de forma geral, dos mais velhos sobre os mais novos. Mesmo as formas menos "autoritárias" de governo sempre aceitaram esse tipo de "autoridade" como usual. Ela sempre pareceu requerida tanto pelas necessidades naturais, pelo desamparo da criança, quanto pela necessidade política e pela continuidade de uma dada civilização, que só pode ser assegurada se aqueles recém-chegados pelo nascimento forem guiados por um mundo preestabelecido, no qual eles nasceram como estranhos. Por causa de seu caráter simples, elementar, ao longo da história usaram e abusaram dessa forma de autoridade estritamente limitada como um modelo para sistemas autoritários muito diferentes e muito menos limitados.[1]

Parece que o nosso século é o primeiro em que esse argumento já não carrega um peso avassalador de plausibilidade; o momento em que ele anunciou de modo mais radical seu espírito antiautoritário foi quando prometeu a emancipação da juventude como uma classe oprimida e chamou a si mesmo de o "século da criança". Não podemos aqui acompanhar as implicações dessa precoce autointerpretação, que têm

Material com direitos autorais

muitos desdobramentos, nem estamos interessados agora nas várias escolas de "educação progressista" em que esse princípio encontra expressão. Mas vale ressaltar que a posição antiautoritária chegou ao extremo da *educação sem autoridade* apenas nos Estados Unidos, o país ocidental mais igualitário e menos ligado à tradição, precisamente onde os resultados desse experimento radical estão agora levando, mais do que qualquer fator político ou social, a uma reavaliação do próprio conceito de autoridade. O neoconservadorismo, que ganhou um segmento surpreendentemente grande nos últimos anos, é principalmente cultural e educacional, e não político ou social; apela para uma atmosfera e uma preocupação que são resultado direto da eliminação da autoridade da relação entre os jovens e os mais velhos, entre professor e aluno, entre pais e filhos.

Mencionei esse aspecto mais estranho e, também, menos interessante do problema da autoridade em nosso mundo apenas porque mostra a que ponto o declínio geral da autoridade pode chegar, até mesmo ao descuido das necessidades naturais. Isso indica quão improvável é que venhamos a encontrar em nosso século a ascensão de formas autoritárias autênticas de governo e, portanto, quão cuidadosos precisamos ser para não confundirmos formas tirânicas de governo, que governam por decretos e resoluções, com estruturas autoritárias. É verdade que nosso século já viu um bom número de novas variações de tirania e ditadura, entre as quais precisamos incluir os tipos de sistema unipartidários do fascismo e do início do comunismo. Mas esses, no que diz respeito à estrutura institucional, ao tipo de organização e ao conteúdo político, diferem tanto dos corpos autoritários quanto diferem da dominação totalitária. A menos que venhamos a definir a autoridade sem levarmos em conta seu conteúdo histórico e verbal, e a identifiquemos com ordens arbitrárias e a total abolição da liberdade, ou seja, com as realidades políticas que sempre foram consideradas seu oposto, teremos de fato dificuldade em falar da "ascensão de formas de governos autoritárias no século XX". O máximo que se pode dizer é que até agora uma instituição autenticamente autoritária conseguiu sobreviver aos violentos ataques da Era Moderna, a Igreja católica, que, claro, há muito deixou de ser propriamente um corpo político.

Tiranias e formas autoritárias de governo são muito antigas, a primeira remonta à Antiguidade grega e a segunda teve sua origem no

Material com direitos autorais

espírito da República romana. Apenas a dominação totalitária é nova, tão nova quanto a própria palavra, e pretende a dominação *total* e não apenas política. Nosso conhecimento sobre ela ainda é limitado, sendo a única variedade aberta aos nossos questionamentos o regime de Hitler, cujo material documental tornou-se disponível nos últimos anos. Sem dúvida essa limitação nos deixa tentados a examinar os mais novos corpos políticos em nossa história com ferramentas conceituais provenientes de experiências mais familiares, no entanto, por meio de tal identificação – de um lado com a tirania e do outro com o autoritarismo – perdemos de vista, precisamente, aquelas características e instituições que pertencem a esse fenômeno e a nenhum outro.

A identificação do totalitarismo com o autoritarismo com frequência está mais presente nos escritores liberais. Eles partem da suposição de que "a constância do progresso [...] em direção à liberdade segura e organizada é o fato característico da história moderna"[2] e consideram cada desvio desse curso um processo reativo na direção oposta. Isso faz com que desconsiderem que por princípio existem diferenças entre a restrição da liberdade nos regimes autoritários, a abolição da liberdade política nas tiranias e ditaduras e a total eliminação da espontaneidade, isto é, da manifestação mais geral e elementar da liberdade humana, à qual apenas regimes totalitários aplicam vários métodos de condicionamento – o terror e os campos de concentração se destinam não tanto a atemorizar, mas a condicionar as pessoas. O escritor liberal, preocupado com a história e com o progresso da liberdade mais do que com as formas de governo, enxerga apenas diferenças de grau e ignora que o governo autoritário comprometido com a restrição da liberdade permanece atado à liberdade que ele limita a tal ponto que perderia sua substância se a abolisse por completo, isto é, se tornaria uma tirania. O mesmo se aplica à distinção entre o poder legítimo e ilegítimo da qual todo governo autoritário depende. O escritor liberal está disposto a prestar pouca atenção a isso devido à sua convicção de que todo poder corrompe e de que a constância do progresso requer perda constante de poder, independentemente de qual seja a sua origem.

Por trás da identificação liberal do totalitarismo com o autoritarismo e da concomitante inclinação a enxergar traços "totalitários" em toda limitação autoritária da liberdade, está uma confusão mais antiga entre

Material com direitos autorais

autoridade e tirania e entre poder legítimo e violência. A diferença entre tirania e poder autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com seu interesse e com sua própria vontade, enquanto mesmo o mais draconiano dos governos autoritários está vinculado às leis. Seus atos são balizados por um código que ou não foi de modo algum criado pelo homem, como no caso da lei da natureza, dos mandamentos divinos e das ideias platônicas, ou não foi feito por aqueles efetivamente no poder. A fonte da autoridade no governo autoritário é sempre externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte externa que transcende o reino da política e da qual as autoridades obtêm sua "autoridade", isto é, sua legitimidade, em relação a qual seu poder pode ser confirmado.

Os porta-vozes modernos da autoridade, que mesmo nos breves intervalos em que a opinião pública apresenta um clima favorável para o neoconservadorismo, continuam conscientes de que sua causa é quase uma causa perdida e ficam ávidos para salientar essa distinção entre tirania e autoridade. Onde o escritor liberal vê um progresso essencialmente seguro em direção à liberdade, e apenas interrompido de forma temporária por algumas forças obscuras do passado, o conservador vê um processo de ruína iniciado com o declínio da autoridade, de modo que a liberdade, depois de perder as limitações restritivas que protegiam suas fronteiras, viu-se desamparada, indefesa e fadada a ser destruída.[3] Tirania e totalitarismo são mais uma vez associados, exceto que agora o governo totalitário, se não está diretamente identificado com a democracia, é visto quase como uma sua consequência inevitável, ou seja, como resultado do desaparecimento de todas as autoridades tradicionalmente reconhecidas. No entanto, as diferenças entre tirania e ditadura, de um lado, e dominação totalitária, de outro, não são menos distintas do que aquelas entre autoritarismo e totalitarismo. A proverbial quietude do cemitério com a qual tiranos, desde os governantes das antigas cidades-Estado até os ditadores modernos, cobriram seus países, uma vez que suprimiram toda a oposição organizada e destruíram todos os inimigos reais, nunca beneficiou as pessoas que vivem sob um regime totalitário.

As ditaduras modernas unipartidárias assemelham-se a tiranias na medida em que suas regras se apoiam em partidos e não em movimentos. É verdade, no entanto, que já no caso das ditaduras mais

Material com direitos autorais

fascistas foi um movimento que levou o ditador ao poder, mas o ponto é que esse movimento foi congelado sob a forma de partido depois da tomada do poder. O criticismo bem articulado, repetido com frequência e enunciado pelos nazistas contra Mussolini e o fascismo italiano, assim como sua não menos articulada admiração por Stálin e pelo bolchevismo da era stalinista, estão centrados em torno dessa diferença vital entre uma ditadura partidária e um movimento totalitário ou, para usar a linguagem deles, entre o líder ditatorial de um Estado comum e um "revolucionário mundial". A forma totalitária de domínio depende inteiramente do fato de que um movimento, e não um partido, tomou o poder, de que aqueles que governam estão preocupados principalmente em manter o movimento em curso e em impedir que ele se "degenere" ao se transformar em um partido, de modo que, em lugar da determinação brutal do tirano e da habilidade demagógica do ditador em se manterem no poder a todo custo, encontramos uma única atenção dos líderes totalitários direcionada para a aceleração do próprio movimento. Esse é o significado da purificação do regime de Stálin, assim como do "processo seletivo que nunca deve chegar ao fim" de Hitler, cuja destacada característica era que só poderia funcionar como um processo de extermínio.[4]

Intimamente ligado a isso, é o uso aparentemente sem sentido do terror em regimes totalitários, o que os distingue de modo mais conspícuo das formas modernas de tirania e de ditadura, assim como das do passado. O terror não é mais um meio para amedrontar e suprimir os oponentes, mas, pelo contrário, ele aumenta com a diminuição da oposição, atinge o clímax quando a oposição já não existe e direciona toda a sua fúria menos contra os inimigos e mais contra as pessoas inocentes mesmo do ponto de vista do perseguidor. Apenas a categoria de "inimigos objetivos ou potenciais", ou seja, pessoas que não cometeram crimes, mas que compartilham certas características objetivas que a qualquer momento podem ser consideradas "criminosas", é capaz de providenciar material humano suficiente para as "purificações" e para os "extermínios", de modo a manter o movimento em um constante e crescente curso.

Em contraposição às ditaduras, cujas noções de liberdade são bem menos sofisticadas, o líder totalitário justifica todas as suas medidas com o argumento de que elas são necessárias para a liberdade. Ele não é

Material com direitos autorais

contra a liberdade nem a favor de que ela seja limitada. O problema é apenas que o seu conceito de liberdade é radicalmente diferente daquele do mundo não totalitário. É o processo histórico da revolução mundial ou o processo natural da seleção racial que precisa ser "liberado" por meio das purificações e dos extermínios. Como em certos filósofos do século XVII, a liberdade é aqui compreendida como um movimento não contido por uma força externa ou por um impedimento, como o livre fluxo da água de um rio. A iniciativa imprevisível dos homens, mesmo que decidam apoiar esse movimento, também é um obstáculo ao processo que flui livremente, como as leis, as tradições ou quaisquer instituições estáveis, mesmo as mais tirânicas. Na Alemana nazista, toda uma escola de teóricos do direito tentou provar que o próprio conceito de lei entrava em conflito de modo tão direto com o conteúdo político de um movimento como aquele, que mesmo os novos legisladores mais revolucionários em algum momento se tornariam um obstáculo ao movimento.[5] Só é preciso ler com cuidado certos discursos de Stálin para perceber que ele havia chegado a conclusões muito similares.[6]

Todos os pormenores dialéticos nas discussões sobre o conceito de liberdade entre os materialistas dialéticos, que estão preparados para defender o sistema bolchevique pelo bem da história, e seus oponentes antitotalitários, situam-se, em última instância, em um entendimento simples e não dialético: o que eles têm em mente quando falam sobre liberdade é a liberdade de um processo, o qual aparentemente precisa ser liberado da intromissão das atividades intervencionistas dos homens, e o que nós temos em mente é a liberdade das pessoas, cujos movimentos precisam ser protegidos pelos limites fixos e estáveis das leis, constituições e instituições.

A tarefa do governante totalitário – abrir caminho para os processos da História e da Natureza e varrer do curso de seu movimento a espontaneidade imprevisível dos seres humanos – requer medidas muito mais radicais do que a mera transformação das leis em decretos, característica de todas as formas burocráticas de tirania em que o governo e o devido processo legal são substituídos pela administração e pela decisão anônima. Pela mesma razão, é apenas superficialmente correto enxergar na cega devoção do movimento ao líder um tipo de relação de obediência e ordem como há no exército, uma relação que, por vezes, adentra as questões político-civis, como no caso da ditadura

Material com direitos autorais

militar. Os nazistas, sobretudo nos últimos anos, desenvolveram uma terminologia surpreendentemente precisa, proclamaram que a lei suprema na Alemanha é a *vontade* não da ordem, mas do Führer.[7]

O que induz o movimento e o mantém no caminho é essa "vontade" sempre cambiante, cujas manifestações externas – ordens, decretos, portarias – são tão instáveis que nem ao menos são oficialmente publicadas e levadas ao conhecimento daqueles cuja própria vida depende delas.[8] A motivação para esse comportamento extraordinário, que de fato supera em muito os caprichos mais arbitrários dos tiranos, que pelo menos sabiam que tinham que expressar sua "vontade" e torná-la pública para que fossem obedecidos, não é tanto o medo da oposição ou preocupação com uma conspiração secreta, e sim mais a desconfiança consciente e muito bem calculada de que mesmo um decreto tão draconiano e "revolucionário" quanto aquele com que Hitler iniciou a Segunda Guerra Mundial – a saber, matar todas as pessoas com doença incurável – poderia, com a sua própria publicação, tornar-se um agente estabilizador e impedir o desenvolvimento e a radicalização do movimento; no caso, a introdução de uma Lei Nacional da Saúde com a qual Hitler, depois da guerra, pretendia eliminar também todas as famílias nas quais houvesse um membro com alguma doença incurável do pulmão ou do coração.[9]

Diferenças de natureza tão decisiva devem aparecer em todo o aparato de regras e na própria estrutura do corpo político. Tais distinções só podem ter validade se puderem ser transpostas para o nível das formas técnicas de administração e de organização. Para abreviar, pode-se sintetizar as diferenças tecnoestruturais entre os governos autoritário, tirânico e totalitário na imagem de três diferentes modelos representativos. Como imagem do governo autoritário, proponho a forma de uma pirâmide, bem conhecida no pensamento político ocidental. A pirâmide é de fato uma imagem particularmente adequada para a estrutura governamental cuja fonte da autoridade é externa a si mesma, mas cujo centro do poder está localizado em seu topo, do qual a autoridade e o poder são filtrados para a base, de tal modo que cada camada sucessiva tenha alguma autoridade, embora menos do que aquela que lhe é superior, e onde, precisamente devido a esse cuidadoso processo de filtragem, todas as camadas do topo até a base estejam não apenas firmemente integradas ao todo, mas interligadas como raios

Material com direitos autorais

convergentes cujo ponto focal comum é o topo da pirâmide, assim como a fonte transcendente de autoridade acima dela. Essa imagem só pode ser usada para o tipo cristão de governo autoritário, tal como se desenvolveu através de e sob a constante influência da Igreja durante a Idade Média, quando o ponto focal acima e além da pirâmide terrena fornecia o ponto de referência necessário para o tipo cristão de igualdade. A compreensão romana da igualdade política em que a fonte de autoridade jaz exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza de seus ancestrais leva a uma estrutura institucional cujo ponto focal estaria localizado na fundação da pirâmide; mas isso não é de grande importância em nosso contexto. De qualquer modo, qualquer forma autoritária de governo com sua estrutura hierárquica é a menos igualitária de todas as formas, ela incorpora a desigualdade e a distinção como seus princípios onipresentes.

Todas as teorias políticas sobre a tirania concordam que ela integra estritamente as formas igualitárias de governo; o tirano é o governante que governa como um contra todos, e os "todos" que oprime são iguais, a saber, igualmente desprovidos de poder. Se nos ativermos à imagem da pirâmide, é como se todas as camadas intermediárias entre o topo e a base tivessem sido destruídas, de modo que o topo permanecesse suspenso, apoiado apenas pelas proverbiais baionetas sobre uma massa de indivíduos cuidadosamente isolados, desintegrados e completamente iguais. A teoria política clássica excluía o tirano do gênero humano para chamá-lo de "lobo em forma humana" (Platão), por causa da posição de Um contra todos na qual se colocava e que distinguia, com nitidez, seu domínio, o domínio de Um, que Platão chamava, de forma indiscriminada, de *mon-arquia*, ou tirania, das diversas formas de soberania ou *basileia*.

Em contraposição tanto aos regimes tirânicos quanto aos autoritários a imagem adequada para o governo e a organização totalitários parece-me ser a estrutura da cebola, em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, está o líder; o que quer que ele faça, seja integrar o corpo político como em uma hierarquia autoritária, seja oprimir seus súditos como um tirano, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima. Todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento – as organizações de frente, as diversas sociedades profissionais, a filiação ao partido, a hierarquia do partido, a formação das elites e os grupos de policiamento

Material com direitos autorais

– estão relacionadas de tal modo que cada uma compõe a fachada em uma direção e o centro em outra, ou seja, desempenham o papel de mundo externo normal para uma camada e o papel de extremismo radical para outra. Os membros civis da SS Geral de Himmler, por exemplo, representavam uma fachada bastante filisteia de normalidade para a Tropa de Proteção da ss, enquanto neles, ao mesmo tempo, se podia confiar, por serem ideologicamente mais dignos de confiança e extremos do que um membro comum do NSDAP (Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães).

O mesmo se dá na relação entre simpatizante e membro do partido, entre membro do partido e oficial do partido ou homem da SA, entre o líder do partido (*gauleiter*) e um membro da polícia secreta etc.[10] A grande vantagem desse sistema é que o movimento providencia, para cada uma de suas camadas, mesmo sob condições de domínio totalitário, a ficção de um mundo normal junto com a consciência de ser diferente e não mais radical do que ele. Assim, os simpatizantes das organizações de frente cujas convicções diferem apenas em grau daquelas dos membros do partido envolvem todo o movimento e lhe proporcionam uma enganosa fachada de normalidade para o mundo externo, por causa da ausência de fanatismo e extremismo, enquanto, ao mesmo tempo, representam o mundo normal para o movimento, cujos membros chegam a acreditar que suas convicções diferem apenas em grau daquelas das demais pessoas, de tal modo que jamais precisam estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daquele que, de fato, os rodeia. A estrutura da cebola torna o sistema, do ponto de vista organizacional, à prova de choque da factualidade do mundo real.

A segunda vantagem desse tipo de organização é que ela permite uma espécie de linguagem ambígua de grande importância para a relação entre os regimes totalitários e o mundo externo não totalitário. Em íntima correspondência com o duplo papel de cada camada – agir como fachada em uma direção e como centro interior na outra –, está o curioso fato de que o mesmo pronunciamento de um oficial pode ser entendido tanto como mera propaganda quanto como uma séria doutrinação. Os discursos violentamente nacionalistas de Hitler, por exemplo, que ele endereçava às tropas de oficiais, foram criados como doutrinações para os oficiais da *Wehrmacht*; dentro da mais alta hierarquia nazista, no

Material com direitos autorais

entanto, em que o *slogan* "Direito é o que é bom para o povo alemão" havia até sido oficialmente substituído por "Direito é o que é bom para o Movimento",[11] os discursos eram apenas propaganda para um mundo exterior que ainda não estava "maduro" o bastante para compreender os verdadeiros objetivos do movimento. Nos afastaríamos para muito longe de nossa discussão se mostrássemos como essa estrutura particular está ligada ao fato de que o domínio totalitário baseia-se em um Movimento no sentido mais literal do mundo, que o movimento tem amplitude internacional, que a ascensão ao poder em um país não significa que o governante totalitário se desprende do interesse ou objetivo do Movimento como um todo, e que, por consequência, o país em que ele está no poder é muito menos a sede e a fonte de seu poder pessoal do que os quartéis-generais do próprio Movimento.

II

É obvio que essas reflexões e descrições se baseiam na convicção da importância de se fazerem distinções. Ressaltar tal convicção parece um truísmo gratuito, tendo em vista o fato de que até hoje, pelo menos que eu saiba, ninguém afirmou abertamente que as distinções não têm sentido e que podemos fazer nossos questionamentos, seja na ciência política, seja em qualquer outra ciência, simplesmente ignorando as distinções e baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, enfim, ser chamada de qualquer outra coisa ou de que as distinções só são importantes na medida em que cada um de nós tem o direito de "definir seus próprios termos". No entanto, será que esse curioso direito, ao qual fazemos concessão assim que lidamos com matérias importantes – como se ele fosse a mesma coisa que o direito à opinião própria –, já não indica que palavras como tirania, autoridade, totalitarismo simplesmente perderam seu significado comum, ou que deixamos de viver em um mundo comum em que as palavras que compartilhamos têm um sentido inquestionável, de modo que, para não sermos condenados a viver verbalmente em um mundo inteiramente desprovido de significado, garantimos uns aos outros o direito de nos refugiar em nossos próprios mundos de significado e exigimos apenas que cada um de nós permaneça coerente dentro de sua própria terminologia particular? Se sob essas circunstâncias nos assegurarmos de que ainda entendemos

Material com direitos autorais

uns aos outros, com isso não queremos dizer que juntos compreendemos um mundo comum a todos nós, e sim que compreendemos a coerência de argumentar e arrazoar do processo de argumentação em seu puro formalismo.

Como quer que seja, proceder sob a suposição implícita de que as distinções não são importantes, ou melhor, que no reino sociopolítico-histórico, isto é, na esfera dos assuntos humanos, as coisas não possuem aquele caráter distintivo que a metafísica tradicional chamava de "alteridade" (a *alteritas* deles) tornou-se a marca de muitas teorias das ciências sociais, políticas e históricas. Entre elas, duas me parecem merecer atenção especial, porque tocam no tema em discussão de maneira especialmente significativa.

Mencionei a primeira no início, quando descrevi as teorias liberal e conservadora: o liberalismo, como vimos, mede um processo de recuo da liberdade, e o conservadorismo, um processo de recuo da autoridade; ambos chamam de totalitarismo o resultado final esperado e enxergam tendências totalitárias onde quer que um ou outro esteja presente. Sem dúvida, ambos podem produzir uma excelente documentação de suas descobertas. Quem negaria as sérias ameaças à liberdade vindas de todos os lados desde o começo do século e a ascensão de todo tipo de tirania ao menos desde o fim da Primeira Guerra Mundial? Quem pode negar, por outro lado, que o desaparecimento de todas as autoridades tradicionalmente estabelecidas tem sido uma das características mais espetaculares do mundo moderno? É como se precisássemos apenas fixar o olhar em um desses dois fenômenos para justificar uma teoria do progresso ou uma teoria da ruína, de acordo com o gosto pessoal, ou segundo o lugar-comum, de acordo com a "própria escala de valores". Se considerarmos com imparcialidade as afirmações conflitantes de conservadores e liberais, ainda assim podemos ver que a verdade é distribuída de forma igual entre elas e que enfrentamos um simultâneo recesso tanto da liberdade quanto da autoridade no mundo moderno. No que concerne a esses processos, pode-se até mesmo dizer que as várias oscilações da opinião pública – que por mais de 150 anos vem pendendo em intervalos regulares de um extremo a outro, de um clima liberal para outro conservador, de volta para o liberal, e assim por diante, buscando algumas vezes reafirmar a autoridade e, em outras, reafirmar a liberdade – resultaram somente em maior confusão das questões,

Material com direitos autorais

obscurecendo as linhas que distinguem a autoridade da liberdade e, por fim, destruindo o significado político de ambas.

Tanto o liberalismo quanto o conservadorismo nasceram nesse clima de violenta oscilação da opinião pública e ligam-se um ao outro não somente porque cada um perderia substância sem a presença de seu oponente no campo da teoria e da ideologia, mas porque ambos estão principalmente preocupados em restaurar, seja restaurar a liberdade ou a autoridade, ou a relação entre ambas à sua posição tradicional. É nesse sentido que eles formam os dois lados da mesma moeda, assim como suas ideologias de "progresso ou ruína" são as duas direções possíveis em que o processo histórico, como processo, pode ser compreendido se supusermos, como ambos o fazem, que processos históricos têm direções definidas e fins previsíveis.

Além disso, está na natureza da própria imagem em que a história é, em geral, concebida, como processo, fluxo ou desenvolvimento, que tudo pode se transformar em qualquer outra coisa, que as distinções perdem sentido por ficarem obsoletas e, por assim dizer, submersas pelo fluxo da história no momento em que aparecem. Desse ponto de vista, o liberalismo e o conservadorismo se apresentam como filosofias políticas que correspondem à filosofia da história do século XIX, muito mais geral e abrangente. Em forma e conteúdo são a expressão política da consciência histórica do último estágio da Era Moderna. A incapacidade deles de se distinguir, justificada teoricamente pelos conceitos de história e processo, progresso ou ruína, dá testemunho de uma época em que certas noções, claras em suas distinções para todos os séculos anteriores, começam a perder clareza e plausibilidade: perderam seu significado na realidade público-política, sem perderem, por completo, sua importância.

A segunda e mais recente teoria que contesta de forma explícita a importância de se fazerem distinções é, especialmente nas ciências sociais, a funcionalização quase universal de todos os conceitos e ideias. Aqui, como no exemplo citado acima, liberalismo e conservadorismo não diferem em método, ponto de vista e abordagem, apenas na ênfase e na avaliação. Um exemplo conveniente pode ser extraído da difundida opinião no mundo livre de hoje que o bolchevismo e o comunismo são novas "religiões", apesar de seu declarado ateísmo, porque social, psicológica e socialmente desempenham a mesma função que a religião

Material com direitos autorais

tradicional desempenhava e ainda desempenha no mundo livre. O interesse das ciências sociais não está no que é o bolchevismo como ideologia ou como forma de governo nem no que seus porta-vozes têm a dizer por si mesmos; as ciências sociais não se interessam por isso, e muitos cientistas sociais acreditam que podem passar sem o estudo daquilo que os próprios historiadores chamam de fontes. Preocupam-se apenas com as funções, e qualquer coisa que desempenhe a mesma função que outra pode, de acordo com essa visão, ter o mesmo nome. É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para pregar pregos na parede.

É óbvio que se podem extrair diferentes conclusões de tais equacionamentos. Assim, seria característico do conservadorismo insistir que, afinal de contas, um salto não é um martelo, mas que o uso do salto como um substituto do martelo prova que martelos são indispensáveis. Em outras palavras, encontrarão no fato de que o ateísmo pode desempenhar a mesma função que as religiões a melhor prova de que a religião é necessária, e recomendar o retorno à verdadeira religião como única forma de combater a "heresia". O argumento é fraco, com certeza; se for apenas uma questão de função e de como as coisas funcionam, os adeptos da "falsa religião" podem ter tanta razão ao usá-la como tenho eu em utilizar meu salto, que, afinal, não funciona tão mal assim. Os liberais, pelo contrário, veem o mesmo fenômeno como um caso de traição à causa do secularismo e acreditam que apenas o "verdadeiro secularismo" pode nos curar da influência perniciosa seja da falsa ou da verdadeira religião na política. Mas essas recomendações conflitantes clamando à sociedade livre que retome a verdadeira religião e se torne mais religiosa, ou que se livre da religião institucional (especialmente do catolicismo, com sua constante ameaça ao secularismo), não conseguem esconder a concordância com seu oponente em um ponto: o que quer que desempenhe a função de uma religião é uma religião.

O mesmo argumento, com frequência, é utilizado a respeito da autoridade: se a violência desempenha a mesma função que a autoridade, ou seja, faz com que as pessoas obedeçam, então violência é autoridade. Aqui, mais uma vez, encontramos aqueles que recomendam um retorno à autoridade por pensarem que apenas uma reintrodução da

Material com direitos autorais

relação ordem-obediência pode controlar os problemas de uma sociedade de massa, e aqueles que creem que uma sociedade de massa pode regular a si mesma como qualquer outro organismo social. Mais uma vez ambas as partes concordam sobre um ponto essencial: autoridade é o que faz as pessoas obedecerem. Todos os que chamam as ditaduras modernas de "autoritárias" ou que confundem o totalitarismo com uma estrutura autoritária equipararam de forma implícita violência e autoridade, e isso inclui aqueles conservadores que explicam a ascensão das ditaduras em nosso século pela necessidade de encontrar um substituto da autoridade. O ponto crucial do argumento é sempre o mesmo: tudo está relacionado a um contexto funcional, tomando-se o uso da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir a não ser dentro de um quadro de referências autoritário.

O perigo dessas equações, no meu modo de ver, não está apenas na confusão das questões políticas e em obscurecer as linhas distintivas que separam o totalitarismo de todas as outras formas de governo. Não acredito que o ateísmo seja um substituto da religião ou que possa desempenhar a mesma função dela, como não acredito que a violência possa se tornar um substituto da autoridade. Mas se seguirmos as recomendações dos conservadores, que neste momento específico têm grande chance de ser ouvidos, estou bastante convencida de que não será difícil produzirmos tais substitutos, de que usaremos a violência e fingiremos restaurar a autoridade ou de que a redescoberta da funcionalidade da religião irá produzir um substituto da religião – como se a nossa civilização já não estivesse suficientemente entulhada de todo tipo de pseudocoisas e absurdos.

Comparadas a essas teorias, as distinções entre os sistemas tirânico, autoritário e totalitário que propusemos são não históricas se entendermos por história não o espaço histórico em que certas formas de governo apareceram como entidades reconhecíveis, mas o processo histórico em que todas as coisas podem sempre se transformar em alguma outra; e são antifuncionais na medida em que o teor do fenômeno determina tanto a natureza do organismo político quanto sua função na sociedade, e não o contrário. Em termos políticos, elas têm a tendência de supor que no mundo moderno a autoridade desapareceu quase até o ponto de fuga, e isso tanto nos chamados sistemas autoritários quanto no mundo livre, e que a liberdade, isto é, a liberdade

Material com direitos autorais

de movimento dos seres humanos, está sob ameaça em toda parte, mesmo nas sociedades livres, embora só tenha sido radicalmente abolida nos sistemas totalitários, e não nas tiranias e ditaduras.

III

É dessa posição, cuja principal característica negativa é evitar o quadro de referências com raízes nos conceitos interrelacionados de processo histórico e função social, que surgem algumas questões. Nas observações conclusivas que se seguem, eu gostaria de destacar uma que, por muitas razões, me parece ter uma relevância particular. É a questão sobre de onde veio o nosso conceito ocidental de autoridade; que experiências políticas deram origem a ele; e que espécie de mundo comum, público-político (não me refiro a ideias ou a desdobramentos espirituais) chegou ao fim quando não essa ou aquela autoridade em qualquer esfera específica da vida, mas o próprio conceito de autoridade, perdeu validade.

O conceito de autoridade, como a própria palavra, tem origem romana. Nem a língua grega nem as diversas experiências políticas da história da Grécia antiga tinham conhecimento dele. O mais perto que o pensamento grego chegou da noção de autoridade foi, claro, na filosofia política de Platão, em que ele opôs, sem se dar conta disto, uma tirania da razão à realidade da vida na pólis grega. A motivação dessa filosofia é política; foi causada pela hostilidade da pólis com a filosofia, como ficou demonstrado no julgamento de Sócrates. A razão pela qual Platão, em sua busca pela autoridade, chegou ao estabelecimento da tirania – pois uma tirania da razão não é menos tirânica do que uma tirania da vontade e do poder – está no fato de que as bases de sua experiência permaneceram completamente negativas; em termos políticos, sua filosofia significa a rebelião do filósofo contra a vida da pólis e anuncia sua reivindicação de governar não pelo bem da pólis ou da política, e sim pelo bem da filosofia e da existência do filósofo. Há fortes razões para acreditarmos que Aristóteles já tinha consciência da semelhança entre o rei filósofo de Platão e um tirano, pois ambos governam por interesse próprio, o que na visão de Aristóteles, mas não na de Platão, era uma característica marcante dos tiranos. O motivo por que Platão não estava consciente dos traços tirânicos de seu rei filósofo era que, para ele,

Material com direitos autorais

assim como para a pólis grega em geral, o principal traço da tirania era a abolição da esfera pública, em que o homem pode se revelar, aparecer, ser visto e ouvido, e o banimento das pessoas da praça do mercado para a privacidade do lar, o que na opinião dos gregos significava uma cruel privação do traço mais humano da existência humana. Chamar de tirânica uma *politeia* em que toda a vida privada é devorada pela preocupação política seria, para Platão, uma contradição em termos.

A tirania da razão de Platão é inteiramente utópica, na medida em que nenhuma realidade e nenhuma experiência política jamais corresponderam a ela. Por causa desse caráter utópico, talvez tivéssemos omitido por completo de nossas observações a antiga identificação da autoridade com a razão tirânica, se não fosse pelo fato de que os romanos compreendiam o seu próprio conceito de autoridade, absolutamente diferente, à luz das concepções platônicas. Esse curioso erro de interpretação tornou-se um fato de primeira grandeza na história ocidental, que, através dos séculos que se seguiram ao declínio do Império Romano, reinterpretou as experiências originalmente cristãs à moda da tradição romana, ou seja, à luz da filosofia grega.

Se apesar do anacronismo aplicarmos a palavra "autoridade" à filosofia política de Platão, então a autoridade parece residir nas ideias que, ao transcenderem a esfera dos assuntos humanos, podem ser usadas como padrões – medidas e parâmetros – de tudo o que acontece e existe sob o céu das ideias. A autoridade das ideias, isto é, a qualidade que faz com que elas possam governar os assuntos dos homens, não é de forma alguma uma questão evidente. As ideias se tornam conceitos *reguladores* no pleno sentido da palavra somente quando o filósofo, temendo pela própria vida, começa a aplicá-las como padrões para o domínio e o poder. Apenas sob essas circunstâncias é que podemos compreender sua transcendência do mesmo modo que nos damos conta de que um padrão deve possuir um caráter externo e diferente daquilo que vai medir. Assim como as ideias submetem a multiplicidade das coisas, submetemos várias ocorrências e coisas particulares a um único padrão, a um único parâmetro, a uma única regra. Mas essa aplicabilidade, que faz com que o conceito das ideias seja útil para a esfera política, originalmente estava tão pouco presente na noção das ideias, que Platão precisou mudar a "ideia suprema", ou seja, aquela que transforma todas as outras ideias em ideias, da ideia do *belo* no *Banquete*

Material com direitos autorais

à ideia do *bem* em *A república*. Essa transformação garantiu a utilidade do conceito de ideia para propósitos políticos, porque a palavra "bom" na linguagem grega e na filosofia significa sempre "bom para", a utilidade e potencial excelência de uma coisa ou de um homem. Por causa dessa mudança no conceito de ideia suprema, a ideia das ideias, que se dá na parábola da caverna, as ideias podem ser tornar regras, medidas nas mãos do rei filósofo em *A república* e, mais tarde, nas leis dos *Nomoi*. Aquilo que aparece como a tirania do filósofo em *A república* se torna a tirania da razão em *Leis*. A função original das ideias, quando concebidas tendo o belo como ideia mais elevada, não era governar, mas brilhar e iluminar o mundo. Somente porque Platão se viu diante do dilema político de precisar aplicar seus ensinamentos também ao reino dos assuntos humanos – que ele repetidas vezes recomendou que não fosse levado tão a sério – foi que dotou suas ideias do poder de governar, alterando com isso, de forma profunda, a própria doutrina das ideias. Mas o fato de Platão ter usado sua doutrina para propósitos políticos, como muitos depois dele, não muda outro fato, o de que a origem do conceito de *ideia* é não político e, embora possa ser aplicado ao reino da política, não repousa em experiências autenticamente políticas.

Pode-se questionar se o enorme esforço de Platão para introduzir os conceitos de regra, padrões e medidas no reino dos assuntos humanos teria posto em risco o caráter essencialmente utópico das ideias, se os romanos, em sua incessante busca por tradição, não tivessem decidido recorrer à filosofia grega, e especialmente à filosofia da escola socrática, como sua autoridade reconhecida em todas as matérias de teoria e de pensamento. Eles assim o fizeram porque autoridade e tradição, diferentemente da vida na pólis grega, já desempenhavam um papel da mais alta importância na vida política da República romana.

No centro de toda vida política romana, está a convicção de que o caráter sagrado da fundação é uma força que vincula todas as futuras gerações. A atividade política em Roma consistia principalmente na preservação da fundação de Roma. Os romanos, portanto, mais uma vez de modo diferente do das *poleis* gregas, foram incapazes de repetir essa fundação por meio do estabelecimento de colônias. A fundação de Roma – *tantae molis erat Romanam condere gentem*, o significado sempre presente dos sofrimentos e das errâncias de Eneias são reunidos por Virgílio: *dum conderet urbem* (a fundação da cidade)[12] – junto com a

Material com direitos autorais

experiência igualmente não grega da sacralidade do lar e da família, a devoção reverente pelos deuses domésticos do lar e da cidade formam o conteúdo político da religião romana. A religião significa aqui estar vinculado (*religare*) ao gigantesco, quase sobre-humano, e portanto lendário, esforço de lançar as fundações. As atividades políticas e religiosas eram quase indistinguíveis, nas palavras de Cícero: "O momento em que a virtude humana mais se aproxima dos sagrados caminhos dos deuses (*numen*) é na fundação de novas cidades e na preservação das já fundadas."[13] A religião era o poder vinculativo da própria fundação e proporcionava, entre outras coisas, uma morada para os deuses romanos que habitavam os templos de Roma, diferentemente dos deuses gregos, que, embora protegessem as cidades dos homens e permanecessem temporariamente ali, sempre tinham o seu lar longe das cidades dos mortais no Olimpo.

A autoridade, nesse contexto romano, estava naqueles que haviam fundado, lançado as fundações de um início, com os ancestrais, a quem os romanos chamavam *maiores*, os superiores. A tradição, do mesmo modo, tornou-se sagrada como nunca havia sido na Grécia, porque preservava e transmitia autoridade, o testemunho dos ancestrais que presenciaram como autores a sagrada fundação. Religião, autoridade e tradição tornam-se assim inseparáveis e expressam como uma trindade o poder vinculante sagrado de um início dotado de autoridade ao qual se estava ligado através da força da tradição. Essa trindade romana sobreviveu à transformação da república em império e criou raízes por onde quer que a *pax Romana* espalhasse aquilo que, por fim, emergiria como a civilização ocidental.

Mas o vigor do espírito romano, ou o conceito de fundação como fundamento estável para a criação de comunidades políticas, só apareceu após o declínio do espírito romano, quando a nova Igreja católica, herdeira política e espiritual de Roma, tornou-se de fato tão profundamente romana que reinterpretou a ressurreição de Cristo como a nova pedra angular sobre a qual outra instituição permanente deveria se fundar. Convocada por Constantino, o Grande, mesmo antes da queda de Roma para garantir ao império decadente a proteção "mais poderosa de Deus", a Igreja conseguiu por fim superar as fortes tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão, bastante manifestas no Novo Testamento e oferecer aos homens "filiados à Igreja

Material com direitos autorais

o senso de cidadania que nem Roma nem a municipalidade poderiam mais oferecer a eles",[14] pois sua pedra angular como instituição pública já não era a mera fé cristã na ressurreição ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas o testemunho de vida, morte e ressurreição de Jesus como evento histórico. Assim, os apóstolos puderam se tornar os "Pais Fundadores" de quem a Igreja recebia sua própria autoridade, contanto que transmitisse os testemunhos deles através da tradição de geração em geração.

Ao se reproduzir a fundação de Roma na fundação da Igreja católica, a importante trindade romana, religião, autoridade e tradição era levada para dentro da era cristã e resultou num milagre de longevidade de uma única instituição, só comparável em nossa história ao milagre dos mil anos de história de Roma na Antiguidade.

Embora seja verdade que a filosofia romana já havia utilizado conceitos platônicos para a interpretação da experiência política romana, pode-se afirmar que esses padrões platônicos, visíveis apenas aos olhos do espírito pelos quais os assuntos visíveis dos homens podiam ser julgados e medidos, tornavam-se agora plenamente eficientes em termos políticos. Aquilo que, de outro modo, teria sido integrado com dificuldade à estrutura política de Roma, verdades e mandamentos revelados de uma verdadeira autoridade transcendente, podia agora ser prontamente assimilado como parte integrante da história da própria fundação. A revelação de Deus podia ser entendida em termos políticos como a eventual revelação dos parâmetros do comportamento humano e da medida para as comunidades políticas; nas palavras de um moderno platonista das ciências políticas, a anterior "orientação (platônica) em direção à medida invisível agora era confirmada pela revelação da própria medida".[15] A tal ponto que a Igreja católica profundamente *romana* incorporou a filosofia grega ao corpo de seus ensinamentos, amalgamou o conceito político romano de autoridade, inevitavelmente conectado a um início, a uma fundação no passado, com a necessidade da filosofia grega de parâmetros e medidas transcendentes – "valores", na linguagem moderna –, sem os quais nenhuma ordem parece possível do ponto de vista dessa autoridade. Por fim, nada era uma autoridade mais assertiva do que esse próprio amálgama.

Desde então, o declínio de qualquer um dos três componentes da trindade romana – religião, autoridade e tradição – acarretou,

Material com direitos autorais

inevitavelmente, o declínio dos outros dois. Foi um erro de Lutero pensar que seu desafio à autoridade mundana da Igreja pudesse deixar intactas tradição e religião, como foi um erro de Hobbes e dos teóricos políticos do século XVII esperar que, depois da abolição da tradição, pudessem permanecer intactas autoridade e religião; e, por fim, também foi um erro dos humanistas pensar que fosse possível permanecer dentro da continuidade da tradição ocidental sem religião e sem autoridade.

É bastante digno de nota, na verdade altamente significativo no tocante às forças superpoderosas com as quais os conceitos filosóficos gregos, uma vez tornados sacrossantos pela tradição e pela autoridade, varreram todas as experiências políticas que não se encaixassem em seu quadro de referências, que a própria noção de fundação não tenha desempenhado nenhum papel no pensamento político, embora sozinha tenha, falando em termos políticos, possibilitado a santificação de todas as tradições, inclusive da platônica. O único grande pensador político em cuja obra o conceito de fundação desempenha um papel central e decisivo é Maquiavel. Que ele tenha podido retornar à própria origem da experiência política romana deve-se, sem dúvida, a seu desprezo por todas as tradições apresentadas, preservadas e reinterpretadas pela Igreja; mas tal desprezo surgiu da absoluta incompatibilidade entre a sinceridade de uma vida cristã e qualquer tipo de atividade política. Ele não só acreditava que uma Igreja corrupta tivesse corrompido a vida política na Itália, como também estava convencido de que tal corrupção fosse inevitável precisamente devido ao caráter cristão da Igreja. Sobretudo, pensava que uma Igreja reformada e não corrupta, embora fosse mais respeitável, não seria menos, e sim mais, nociva para a esfera política. Tudo isso o levou à redescoberta da experiência política romana central, que em sua manifestação original estava tão distante da "moralidade" cristã quanto estava da preocupação grega com a filosofia. Seguindo seus grandes mestres, ele passou a acreditar que um novo começo da história romana seria possível caso se repetisse a arte original da fundação na criação de uma Itália unificada. Ele esperava que ela pudesse se tornar para a nação italiana a mesma pedra angular sagrada de um corpo político "eterno" que a fundação da Cidade Eterna havia sido para os romanos na Antiguidade.

Desde o livro de Meinecke, e mesmo antes, tornou-se costumeiro ver

Material com direitos autorais

Maquiavel como o pai da "*raison d'Etat*" e assim, de forma implícita, como um dos pais do moderno Estado-nação.[16] Isso, sem dúvida, é verdade, mas o que é ainda mais notável é que Maquiavel e Robespirre com muita frequência falam a mesma língua. Toda a teoria de Robespierre sobre a justificação do terror coincide quase palavra por palavra com a teoria de Maquiavel sobre a necessidade da violência para a fundação de organismos políticos – e para a reforma dos organismos corruptos.

A contribuição única de Maquiavel para o pensamento político não reside em seu questionável "realismo" ou por ser ele o "pai da ciência política", o que ele certamente não é. Nem mesmo seu amoralismo lhe garantiria o direito à fama, e certamente não à grandeza, por mais chocantes que soem algumas de suas afirmações. É improvável que entre os grandes pensadores políticos tenha havido um homem tão sem sorte quanto Maquiavel foi com seus leitores e intérpretes. Ao sustentar que no reino público-político as pessoas devem "aprender a não ser boas", ele jamais quis dizer que elas deveriam ser más,[17] mas sem dúvida, com isso, se opôs, como o fez em suas outras afirmações, de forma consciente e explícita, à filosofia política cristã e à tradição platônica. Ele se opunha aos dois conceitos de bem que desempenham um papel importante na tradição do pensamento político; estava convencido de que nem o conceito platônico de "bom para" nem o conceito cristão de bondade absoluta, que não é deste mundo, e muito menos o amálgama entre os dois, devem regular o reino público, embora sejam inteiramente válidos na esfera da vida privada. A grandeza de sua descoberta da experiência romana encontra-se no fato de que ele não apenas revitalizou uma tradição que está na base até mesmo daquelas teorias às quais ele se opunha, como teve que descobrir aquilo que nunca antes dele havia sido afirmado de forma explícita, uma vez que os próprios romanos pensavam em suas experiências nos termos de uma filosofia grega vulgarizada e não de uma filosofia autenticamente romana.

Se Maquiavel é pai de alguma coisa, ele é o pai das revoluções modernas, todas as quais foram encenadas com "vestes romanas" e inspiradas pelo *pathos* romano de fundar um novo organismo político. Do ponto de vista que busquei esboçar nessas últimas observações, a crise da Era Moderna, o famoso "declínio do Ocidente" se revela como o

Material com direitos autorais

declínio da trindade romana da autoridade, tradição e religião, isto é, como a crise do fundamento especificamente romano da política ocidental.

O único meio que essa tradição tem de emendar o fio rompido da tradição é através do estabelecimento de novos fundamentos, ou seja, com a repetição do esforço quase sobre-humano original romano. Se esse caminho ainda está aberto, ninguém sabe. Contra ele fala o fato de que todas as revoluções de nosso século deram errado e levaram a corpos políticos totalitários e tirânicos; a favor dele fala a única revolução bem-sucedida que se deu no limiar da Era Moderna, a Revolução Americana, em que os Pais Fundadores, com a Constituição, estabeleceram uma comunidade genuinamente nova. Até agora ela tem resistido à investida do mundo moderno, mesmo que seu caráter especificamente moderno seja questionável. Ninguém sabia disso melhor do que Maquiavel, cuja principal preocupação política era "bem estabelecer as fundações": "Não há nada mais difícil de se levar adiante nem de êxito mais duvidoso e nem mais perigoso de se lidar, do que iniciar uma nova ordem das coisas."[18]

1956

---

1 O primeiro a usar esse argumento parece ser Aristóteles, quando em sua *Política* ele deseja demonstrar que "toda comunidade política é composta daqueles que governam e daqueles que são governados" (1332b12). Ali ele diz: "A natureza estabelece a distinção... [entre] os mais jovens e os mais velhos, escolhendo os primeiros para serem governados e os últimos para governar" (1332b36). (N.A.)

2 A formulação é de lorde Acton em "Aula inaugural sobre o estudo da história", reimpresso em *Essays on Freedom and Power* [*Ensaios sobre liberdade e poder*]. Nova York, 1955, p. 35. (N.A.)

3 Não é justo dizer que apenas o pensamento político liberal está interessado acima de tudo em liberdade; dificilmente existe uma escola de pensamento político na história que não esteja centrada na ideia de liberdade, mesmo que o conceito de liberdade possa variar em diferentes autores e de acordo com diferentes circunstâncias políticas. A única exceção de algum peso para essa afirmação parece ser a filosofia política de Thomas Hobbes, que pode ser tudo, é claro, menos conservadora. (N.E.)

4 Tal formulação aparece com frequência na literatura nazista. Citamos aqui a *Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampforganisation. Schriften aus dem Schwarzen Korps,*

Material com direitos autorais

nº 31, 1936, de Heinrich Himmler. (N.A.)

5 O item mais interessante dessa literatura é de Theodor Maunz em *Gestalt und Recht der Polizei*, Hamburgo, 1943. O sr. Maunz pertence a um seleto número de *experts* do direito no Terceiro Reich que conseguiu se livrar completamente do "preconceito" de que a noção de Lei tenha qualquer ligação específica com o conceito de Justiça. Sua conceitualização da prática "legal" nazista é a melhor entre todas. (N.A.)

6 Bastante característico é o discurso de Stálin a propósito da publicação da Constituição soviética de 1936. (N.A.)

7 Para o princípio "*Der Wille des Fuehrers ist oberstes Gesetz*" ["A vontade do *Führer* é a lei suprema"] ver, por exemplo, Otto Gauweiler, *Rechtseinrichtungen und Rechtsaufgaben der Bewegung*, 1939, p.10. E também Werner Best, *Die Deutsche Polizei*, 1941, p. 21, "*Der Wille der Führung, gleich in welcher Form er zum Ausdruck gelangt..., schafft Recht und ändert bisher geltendes Recht ab.*" ["A vontade da liderança, independentemente da forma em que ela se expressa, cria lei e altera a lei anteriormente aplicável."]. Há inúmeros documentos que mostram com clareza que pode haver uma grande diferença entre uma ordem e a vontade do *Führer*. Ver, por exemplo PS 3063 dos documentos de Nuremberg, que reporta os pogroms de novembro 1938: a ordem para os homens da SA à frente dos pogroms requeria que eles carregassem suas pistolas, mas subentendia-se que "todo homem da SA deve saber o que fazer ... que o sangue judaico deve ser derramado, que de acordo com a *vontade* do líder a vida de um judeu não tinha importância" (grifos e tradução nossos). O nazista confiável não era aquele que obedecia inquestionavelmente às ordens de Hitler, mas aquele capaz de discernir a "vontade" de Hitler por trás dessas ordens. Desnecesário dizer que essa "vontade" era sempre mais radical do que as ordens. Na formulação de Hans Frank, *Die Technik des Staates*, Munich, 1940: "*Der kategorische Imperative des Handelns im Dritten Reich lautet: Handeln so, dass der Führer, wenn er von Deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.*" ["O imperativo categórico de ação no Terceiro *Reich* é: agir de tal forma que, se o *Führer* soubesse de suas ações, as aprovaria."] (N.A.)

8 O mais famoso desses decretos é, claro, a resolução com a qual Hitler deu início à Segunda Guerra Mundial e com a qual, em 1º de setembro de 1939 ordenou "allen unheilbar Kranken den Gnadenstoss zu gewähren" ["conceder o golpe de misericórdia a todos os doentes terminais"]. Mas há muitos decretos semelhantes, a partir de 1933, que tinham validade de lei no Terceiro *Reich* e que, no entanto, nunca foram publicados. Eles foram reunidos por Martin Bormann durante a guerra em cinco grandes volumes com o título *Verfügungen, Anordnungen, Bekanntgaben*, indicando no prefácio: "*Nur für interne Parteiarbeit bestimmt und als geheim zu behandeln*" [Destinado apenas ao trabalho interno do partido e para ser tratado como segredo."] Um conjunto dos primeiros quatro volumes está nos arquivos da Biblioteca Hoover, em Stanford, na Califórnia. (N.A.)

9 Sobre este plano de Hitler para o período do pós-guerra, ver os documentos de Nuremberg publicados no vol. 8 de *Nazi Conspiracy and Aggression*, Washington, 1946, p. 175ss. (N.A.)

10 Apenas uma descrição e análise detalhadas da própria estrutura organizacional original dos movimentos totalitários justificaria o uso da imagem da cebola. Aqui faço referência ao capítulo "Organização totalitária" em meu livro *Origens do totalitarismo*. (N.A.)

11 A formulação: "*Recht ist was der Bewegung nuetzt*" ["A lei é o que favorece o movimento"] aparece muito cedo; ver, por exemplo, *Dienstvorschrift für die P.O. des* NSDAP, 1932, p. 38, que precedeu a posterior *Organisationsbuch der* NSDAP, a qual apresenta a mesma frase entre os "deveres dos membros dos partidos" em todas as edições. (N.A.)

Material com direitos autorais

12 Virgílio. *Eneida*, Livro I, 33, 5. (N.E.)

13 Cícero. *De Re Publica*, VII, 12. (N.A.)

14 Ver R.H. Barrow, *The Romans*, 1975, p. 194. (N.A.).

15 Eric Voegelin. *The New Science of Politics*. Chicago: Chicago University Press, 1952, p. 78. (N.A.)

16 A referência é a Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, 1924; o primeiro capítulo trata de Maquiavel. (N.A.)

17 Essa afirmação aparece no capítulo 15 de *O príncipe* e deve ser entendida à luz do repetido desprezo enfático pelos "métodos (com os quais) pode-se, de fato, chegar ao poder, mas não à glória" (capítulo 8). O conceito de bondade em Maquiavel foi todo determinado pelo "renascimento da religião por são Francisco e são Domingos", cujas consequências políticas ele discute no último capítulo do terceiro livro do *Discursos*. (N.A.)

18 *O Príncipe*, capítulos 9 e 6, respectivamente. (N.A.)

Material com direitos autorais

Carta a Robert M. Hutchins

Hannah Arendt – 180 Morningside Drive – N.Y. 27, N.Y.
27 de janeiro de 1957

Sr. Robert M. Hutchins, presidente
The Fund for the Republic, Inc.
60 East 42nd Street
New York 17, New York

Caro sr. Hutchins,[1]

Como prometido durante nosso almoço há algumas semanas, refleti sobre certos problemas levantados pelo senhor e agora escrevo a minha opinião a respeito do material que o sr. Ferry me enviou.

I. QUESTÕES FUNDAMENTAIS

Eu também acredito que investigações empíricas são de uma eficácia duvidosa se estiverem desconectadas das questões fundamentais subjacentes a elas. No entanto, penso que a compreensão das questões fundamentais deve partir da tentativa de compreender e gerir questões concretas, que podem ser agudas ou latentes, de acordo com as circunstâncias. As razões de eu não acreditar que tais investigações deveriam "partir da tentativa de compreender questões e ideias fundamentais" são as seguintes:

a) O estudo de questões fundamentais não pode ser nem organizado nem encomendado. No máximo, pode ser estimulado por uma organização como o Fundo pela República.

b) Uma resposta para "o que questões e ideias fundamentais são e em que ordem deveriam ser estudadas" é apenas possível tendo como base uma filosofia política estabelecida. Várias dessas teorias existem, sem dúvida, no entanto, nenhuma delas pode arvorar-se em possuir a autoridade intelectual ou a validade reconhecida para merecer que o Fundo se comprometa exclusivamente com ela. Além disso, investigações que partem dessa ordem predeterminada continuarão estéreis e áridas, pois os pesquisadores não se sentirão

Material com direitos autorais

obrigados a tirar algum aprendizado da experiência nem dos dados, mas terão maior tendência a utilizar fatos como meros exemplos de uma teoria preconcebida.

c) Penso ser da própria natureza da política que toda questão factual de importância empírica revele sua própria fundação. Nesse sentido, talvez nos possamos autorizar, na pesquisa política, a começar pela superfície, porque todo ponto de perigo político é por definição o ponto em que uma questão fundamental vem à tona. "Operar na superfície", portanto, significa conduzir uma pesquisa empírica de forma a se manter deliberadamente alheio à questão fundamental por ela revelada; de modo inverso, aprofundá-la significa estabelecer concreta e explicitamente a conexão com a questão fundamental subjacente, na forma como ela é revelada pela experiência.

d) Logo, tendo a acreditar que a melhor ordem a seguir é a formulada pela própria realidade, ou seja, abordar as questões fundamentais a partir do desenvolvimento das questões agudas e politicamente relevantes. Por esse método, será talvez possível empreender a tarefa, de outra forma inabordável, de reexaminar as questões fundamentais e os conceitos tradicionalmente arraigados.

e) Desde o início, o escopo das operações deveria ser suficientemente amplo para incluir questões que foram agudas no passado recente ou que poderão se tornar agudas num futuro próximo. Estamos hoje confrontados com um número progressivo dessas questões latentes, que a qualquer momento podem se tornar visíveis e agudas. Da mesma forma, o que reconhecemos hoje como uma questão aguda talvez possa, temporariamente, se desvanecer da cena pública, o que, claro, não deveria impedir o Fundo de continuar a estudá-la.

II. RELAÇÃO ENTRE QUESTÕES FUNDAMENTAIS E questões latentes ou agudas

Talvez fosse melhor ilustrar com um exemplo as distinções e relações a que me refiro. Escolho aqui Liberdade de Religião.

Esta, na minha opinião, é a menos aguda das questões mencionadas no seu resumo. Ela não está sob a ameaça do Estado nem da Sociedade, e a tolerância mútua entre as Igrejas e denominações neste país alcançou

Material com direitos autorais

seu ápice histórico. Como tal, portanto, eu não proporia que a liberdade de religião fosse tema de um estudo especial. Em um aspecto, no entanto, ela pode ter se tornado uma questão latente em anos recentes, sobretudo através da assim chamada ressurgência religiosa, que trouxe de volta para a discussão política a religião e as fórmulas religiosas. Podemos ouvir, por exemplo, que apenas cristãos e pessoas tementes a Deus podem constituir uma democracia, ou que a religião é a única força no mundo Ocidental com a qual se pode lutar eficazmente contra o comunismo etc. Considero o retorno do amálgama entre religião e política especialmente nocivo, e ainda mais nocivo para a religião do que para a política.

A questão fundamental envolvida na liberdade de religião é a relação entre religião e política ou, historicamente falando, seu rompimento através da separação entre o Estado e a Igreja. A secularização, apesar de ter tido como intenção a emancipação da política com relação à religião, teve um resultado duplo: a religião perdeu seus elementos políticos, dos quais o mais importante era o medo do castigo eterno numa vida após a morte, e a política perdeu sua sanção religiosa. A secularização liberou e purificou tanto a religião quanto a política, e eu acredito que as vantagens do secularismo para as potencialidades da fé não são menores do que as mais óbvias vantagens da esfera política puramente secular. A liberdade religiosa, desde o surgimento do cristianismo, envolveu mais do que a liberdade de crença. A nova liberdade, que os primeiros cristãos tiveram tanta dificuldade de defender contra o Império Romano – religiosamente falando, o corpo político mais tolerante que conhecemos –, era a de não estar sujeito a uma política baseada em religião. E essa liberdade somente seria legalmente garantida pela separação entre a Igreja e o Estado.

Os perigos que surgem com a secularização são os seguintes: se considerarmos o governo antes de tudo um instrumento de coerção para fazer com que a população se comporte, ou seja, como uma instituição que é um "reflexo da natureza humana" e que seria supérflua se os homens fossem anjos (como, se não me engano, disse Madison), o governo pagou um preço caro por se separar da Igreja; pois nem o medo da morte (castigo capital) ou da dor (tortura) nem nada que de fato o homem possa infligir a outro homem se compara ao medo de uma morte eterna e de uma dor eterna. Por trás das frequentes recomendações das

Material com direitos autorais

comunidades tementes a Deus, está, eu suspeito, o lamento perfeitamente compreensível por não lidarmos mais, politicamente, com uma população que teme o inferno. A separação entre o Estado e a Igreja, em outras palavras, transformou o conceito de governo em um instrumento de coerção obsoleto e aberto a questionamento.

O perigo latente é que a religião – por conta das perplexidades de nossa era e porque o nosso conceito de governo não foi reavaliado à luz da secularização – torne-se um meio para fins políticos, um instrumento de governos com propósito de coerção. A tentação de recorrer à religião para auxiliar na resolução de problemas puramente seculares – tais como a ascensão do comunismo e de outras ideologias, ou nossa inabilidade para definir democracia, o objetivo do governo, a natureza da política etc. – é grande, mas só nos leva ao escapismo na política e à blasfêmia na religião, e certamente não nos levaria a uma reintegração no modelo da Idade Média. A degradação da religião, que passa a ser um instrumento da política, coloca certamente em risco a liberdade de religião, e nesse sentido essa liberdade é, de fato, uma das questões latentes.

III. QUESTÕES AGUDAS

Uma lista de questões agudas pode apenas ser provisória; mesmo assim será controversa, aberta à necessidade de correção e suplementação. As seguintes questões talvez possam ser incluídas entre elas neste momento:

a) *A questão racial no Sul* – As questões fundamentais envolvidas são 1. Igualdade; 2. As prerrogativas dos estados *versus* as prerrogativas federais, isto é, a própria estrutura de poder e divisão do poder neste país.

1 – Igualdade. Um estudo empírico da situação deverá levar em consideração que a igualdade – em todos os casos, um dos mais graves e complicados problemas da ciência política – é o primeiro de todos os atributos da esfera pública, em contraposição à esfera privada da vida. A igualdade está para os temas públicos assim como a discriminação está para o comportamento das pessoas nas questões privadas. No âmbito privado, somos regidos pela discriminação, escolhendo nossos amigos, rejeitando algumas companhias etc., e, sem tal discriminação, uma

Material com direitos autorais

image
not
available

perigo – como, na minha opinião, o "direito de ser protegido contra buscas e apreensões arbitrárias" e o direito à propriedade –, outros direitos nunca antes mencionados foram subitamente colocados em risco por comissões do Congresso que solicitaram informações sobre amigos e parentes ou relatórios sobre opiniões expressas em situações privadas, por escutas, por questionários em fábricas com perguntas de foro íntimo, por jornais, por repórteres que se sentem autorizados a exigir entrevistas etc. É como se forças políticas e sociais conspirassem contra a própria existência da privacidade.

Nesse caso, a questão fundamental diz respeito às distinções e relações entre as três esferas nas quais nos movimentamos constantemente: a esfera pública, na qual somos cidadãos; a social, na qual garantimos nossa subsistência; e a privada, na qual precisamos ser suficientemente livres com relação às outras duas e que por isso é escondida e protegida por nossas quatro paredes. As recentes intrusões na privacidade oferecem uma boa oportunidade para elucidar questões sobre as quais a ciência política silenciou durante séculos e que parecem estar enterradas em infinitas controvérsias abstratas sobre o direito à propriedade privada, nas quais tudo é discutido, com exceção do problema do significado de propriedade em relação tanto à esfera pública quanto à esfera privada. A confusão na opinião pública sobre a questão é, ao menos parcialmente, apenas reflexo das deficiências da academia; a situação pode ser esclarecida através de uma investigação que mostre a relevância única de cada uma das três esferas em termos de atividades e experiências humanas, algumas das quais necessitam da privacidade tanto quanto outras necessitam da publicidade.

c) *A questão do passaporte* – O tema em questão aqui não pode ser esclarecido através de uma investigação dos diferentes casos em que passaportes foram recusados, porque o problema está na recente posição levantada pelo governo de que a posse de um passaporte é um privilégio do cidadão americano e não um direito. Por razões óbvias, a questão não está explicitada na Declaração dos Direitos e por isso permanece, em termos legais, uma questão em aberto. Um estudo sobre os tipos de pessoas que receberam uma recusa nos últimos anos levaria a controvérsias infinitas e apenas acrescentaria confusão ao assunto.

Aqui a questão fundamental é a liberdade de circulação, talvez a mais basilar – e com certeza não inferior a nenhuma outra – das liberdades

Material com direitos autorais

image
not
available

image
not
available

image
not
available

proporia que se analisassem as razões por que o Congresso, apesar de estar sempre inundado de todo tipo de propostas de Emendas, rejeitou utilizar esse método de legislação constitucional durante tantos anos. Essa timidez na verdade equivale a evitar agir em temas estruturais e a enfrentar questões que apresentam novos e inéditos problemas.

IV. QUESTÕES LATENTES

Já mencionei a liberdade de religião como uma questão latente e não entrarei em detalhes a respeito de outras. De forma geral, relacionar questões latentes com ideias fundamentais é tão importante quanto relacionar questões agudas, mas isso se mostrará muito mais difícil, e tentativas nessa direção ficarão mais sujeitas a generalizações abstratas e sem pertinência. É justamente o caráter agudo de uma questão que afina nosso olhar para as questões fundamentais subjacentes. Sem esse caráter agudo, nossa única ajuda concreta é a história, ou seja, nos lembrarmos do contexto em que a questão era aguda; em alguns casos isso é muito útil, como na questão religiosa, mas menos útil em outros.

No momento atual, todas as questões que vieram à tona durante a crise relacionada a McCarthy[5] são latentes – liberdade de expressão, liberdade acadêmica e outros direitos civis. Entre as questões latentes encontram-se também algumas formas de discriminação e ódio racial curiosamente ausentes no movimento macarthista, mas que se mostraram perigosas no passado, como o antissemitismo, o anticatolicismo e outros temas que, em tempos de calmaria, são a especialidade dos lunáticos extremistas.

Em todos esses casos, são necessários uma observação e controle constantes para identificar o momento de perigo e sua extensão, de forma a estar preparado para enfrentá-lo quando ele surgir. No entanto, tendo por base experiências passadas e o simples bom senso, um cuidado especial deve ser tomado a fim de evitar que aqueles a quem foi delegado o trabalho de observação de certos "movimentos" não lhes atribuam uma força que eles não possuem. É natural, embora bastante nocivo, que um observatório do antissemitismo comece a desenvolver um interesse pelo tema do ódio ao judeu e sinta-se frustrado se não lhe for permitido exagerar em seus achados. A solução para esse perigo é manter uma estrutura pequena, a ausência total de publicidade, o

Material com direitos autorais