HANNAH ARENDT

Pensar sem corrimão

COMPREENDER
1953-1975

BAZAR DO TEMPO

Pensar sem corrimão

HANNAH ARENDT

Pensar sem corrimão

COMPREENDER
1953-1975

ORGANIZAÇÃO E APRESENTAÇÃO
JEROME KOHN

Bazar do Tempo

©Hannah Arendt Literary Trust e Jerome Kohn, 2018
©desta edição, Bazar do Tempo, 2021

Título original: *Thinking Without a Banister – Essays in Understanding*, 1953-1975

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei n. 9.610, de 12.2.1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.

Este livro foi revisado segundo o Acordo Ortográfico da Língua Por tuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

EDIÇÃO
Ana Cecilia Impellizieri Martins

ASSISTENTE EDITORIAL
Meira Santana

COPIDESQUE
Ciça Caropreso

REVISÃO
Elisabeth Lissovsky
Elvira Gago

ÍNDICE REMISSIVO
Gabriella Russano

PROJETO GRÁFICO E CAPA
Elisa von Randow

DIAGRAMAÇÃO E CONVERSÃO PARA EBOOK
Cumbuca Studio

TRADUTORES
Beatriz Andreiuolo
Daniela Cerdeira
Pedro Duarte
Virginia Starling

REVISÃO TÉCNICA
Eduardo Jardim

AGRADECIMENTOS
Celso Lafer

IMAGEM DE CAPA
Hannah Arendt, anos 1950
Hannah Arendt Literary Trust / Art Resource

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, rj

A727p
Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975 / Hannah Arendt; organização e apresentação Jerome Kohn; tradução Beatriz Andreiuolo ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
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

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

Sumário

Capa

Folha de Rosto

Créditos

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

“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

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

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

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 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 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 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 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 "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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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. 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 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*.

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. 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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, 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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.

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 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 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 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.

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, 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 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 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 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 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 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 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 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. 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, 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 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 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 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.

---

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.)

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 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 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 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 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 – 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 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 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, 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 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 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 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. 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 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 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 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 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 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 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. 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 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 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 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 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 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 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 *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 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.)

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 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 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 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 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 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 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 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 – 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 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 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, 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 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 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 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, 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* 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 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 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, 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 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 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,* 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.)

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.)

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 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 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 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 existência pessoal privada seria inconcebível. O direito à discriminação na esfera privada deve ser mantido intacto, independentemente de qualquer posição contrária à segregação que se possa ter, e a questão que surge de forma legítima diz respeito às fronteiras entre a esfera privada da discriminação e a esfera pública da igualdade.

Em termos práticos, uma maior consciência da questão fundamental, nesse caso em particular, pode levar à reavaliação dos passos recentemente dados em direção a uma maior dessegregação. É, por exemplo, uma questão em aberto se a discriminação pode se estender ao direito de escolher o seu vizinho. Certamente, o aspecto mais ultrajante da segregação encontra-se no campo dos transportes públicos, justamente porque são públicos; a discriminação em trens e ônibus ofende nosso sentimento de dignidade humana porque ela ocorre numa esfera em que somos todos iguais. As escolas, e a educação em geral, são uma área de fronteira em que direitos e interesses públicos e privados se sobrepõem. Nesse sentido, talvez não tenha sido prudente começar a dessegregação pela educação; teria sido ainda menos prudente começar pela moradia, mas teria sido indispensável – como os eventos recentes claramente demonstraram[2] – pôr fim à segregação nos transportes públicos e começar a dessegregação pela área menos discutível possível.

2 – Prerrogativas dos estados *versus* prerrogativas federais. A estrutura inteira do país está fundada no equilíbrio adequado entre os poderes estaduais e federal. A questão fundamental aqui é a natureza

do poder. A ideia de que o poder não é indivisível, mas que, ao contrário, pode ser dividido sem ser reduzido, é um dos conceitos centrais da Constituição. É justamente a divisibilidade que distingue o poder da força: o poder dividido pode significar mais poder para todos os envolvidos, enquanto a força dividida significa sempre menos força.

Isso significa, na prática, que o programa de dessegregação deve também ser avaliado em termos de equilíbrio de poder e que toda violação dos direitos dos estados, garantidos pela Constituição, levaria ao enfraquecimento do poder regional e, ao fim e ao cabo, talvez levasse a um nada desejável enfraquecimento da união como um todo.

b) *Intrusão na privacidade* – Vários eventos aparentemente desconexos contribuíram para tornar este tema especialmente agudo no momento atual. Apesar de alguns direitos individuais que consideramos parte da essência do direito à privacidade ainda não estarem particularmente em 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 que apreciamos. (Nesse contexto, podemos lembrar que as fórmulas gregas utilizadas na manumissão de escravos costumavam incluir o direito à circulação irrestrita entre as quatro liberdades que, juntas, constituíam a liberdade individual – sendo as outras status, inviolabilidade individual e liberdade profissional.) Em tempos em que não se pode viajar sem passaporte, a liberdade de circulação é restringida ou tornada um "privilégio" se o governo não for obrigado a fornecer um passaporte a todo cidadão que solicitá-lo. O direito de recusar esses pedidos deveria ser limitado aos casos nos quais a liberdade de circulação já estiver restrita, como no de criminosos ou testemunhas-chave ou no de pessoas que aguardam julgamento em liberdade. Por razões similares, a atual inclusão, no formulário, de informações sobre o destino e o período da viagem ao exterior é absolutamente inaceitável. A questão surgida recentemente no caso dos jornalistas que iriam à China é um pouco diferente. Como um passaporte garante a seu portador a proteção do governo no exterior, o governo deve ter o direito de se negar a essa responsabilidade no caso de países com os quais não possui relações diplomáticas normais. A

questão é saber se ele tem o direito de ir além do aviso explícito de que se exime de responsabilidade e se recusar a emitir passaportes para alguns países.

A presente situação pode ser remediada somente com a introdução de uma emenda constitucional, que no entanto apenas explicitaria uma liberdade já garantida pela Declaração dos Direitos;[3] ela não introduziria uma nova ideia na Constituição.

d) *Privação da cidadania como punição* – A incapacidade dos países europeus em lidar com a massa crescente de apátridas no período entre as duas guerras mundiais foi um dos sinais despercebidos do declínio do sistema de Estados-nação europeu. A questão da apatridia tornou-se aguda pela primeira vez neste país durante a Segunda Guerra Mundial, quando o governo decidiu confinar os cidadãos de origem japonesa e privá-los de seus direitos constitucionais. Após esse incidente, a questão permaneceu adormecida até que, há pouco tempo, o governo começou a privar cidadãos naturalizados de sua cidadania e deportá-los como estrangeiros indesejáveis. A questão tornou-se aguda quando Brownell[4] anunciou a intenção de retirar a cidadania de cidadãos nascidos no território americano ou naturalizados, como punição por atividades comunistas.

Se tal proposição tivesse ido adiante, a apatridia como punição teria sido incorporada nas estruturas legais deste país, colocando em risco todos os cidadãos, e não apenas os comunistas. Além disso, todos os comunistas que são cidadãos nascidos em território americano e uma maioria de cidadãos naturalizados se tornariam automaticamente apátridas; como essas pessoas não são deportáveis, se criaria uma situação na qual campos de concentração seriam a única resposta lógica. A apatridia se transformaria imediatamente num sério problema legal e político nos Estados Unidos.

Isso envolve a seguinte questão fundamental: enquanto a humanidade estiver nacional e territorialmente organizada em estados, uma pessoa apátrida não é simplesmente expulsa de um país, de nascimento ou adoção, mas de todos os países – pois nenhum país é obrigado a recebê-la ou naturalizá-la –, o que significa que ela é, na verdade, expulsa da humanidade. A privação de cidadania,

consequentemente, poderia ser incluída entre os crimes contra a humanidade, e alguns dos piores crimes reconhecidos nessa categoria foram, de fato, e não por acaso, precedidos de expatriações em massa. O direito do Estado à punição capital em casos de assassinato é algo menor quando comparado ao direito à desnaturalização, pois o criminoso é julgado de acordo com as leis do país, que lhe garantem direitos, e de forma alguma é colocado inteiramente fora das fronteiras da lei.

A proposta de Brownell foi apenas uma ilustração gritante da ignorância e inconsequência que prevalecem num tema que, afinal de contas, foi um dos mais novos e cruciais fenômenos do século xx. À luz do que sabemos hoje sobre a apatridia – seus perigos não apenas para aqueles diretamente atingidos, mas para a estrutura legal de qualquer país que abrigue muitas pessoas apátridas –, existem todos os motivos para melhorar, inclusive, as práticas atuais dos Estados Unidos relativas aos cidadãos naturalizados. Parece absurdo, mas o fato é que, devido às circunstâncias políticas deste país, uma emenda constitucional pode ser necessária para garantir que os cidadãos americanos não sejam privados de sua cidadania, independentemente do que fizerem. O fato é que o direito (não reconhecido) à cidadania é mais fundamental do que os direitos civis que um criminoso pode perder por causa de seus atos. Pela mesma razão, não deveria se tornar constitucionalmente possível privar cidadãos naturalizados de sua cidadania – que, por várias razões históricas, hoje eles podem perder mais facilmente neste país do que em nenhum outro lugar –, exceto em casos de dupla cidadania (que de qualquer maneira não resultaria em apatridia) e de fraude de identidade (nome, local, data de nascimento etc.) no processo de naturalização. Todos os outros casos de fraude devem ser punidos por lei, mas não com desnaturalização.

e) O direito de asilo – Uma última questão, muito menos aguda, porém muito mais complicada, surgida nos últimos meses com os acontecimentos na Hungria e a chegada de refugiados húngaros, é a velha demanda das Nações Unidas e de advogados internacionais por um direito de asilo constitucionalmente garantido, o qual, apesar das grandes turbulências do século xx, não é encontrado na lei escrita de lugar algum, de nenhuma constituição ou acordo internacional e nem

na Carta da antiga Liga das Nações ou da nova Organização das Nações Unidas. Numa época em que refugiados políticos já não são exceções individuais, mas que, após cada grande evento em qualquer parte do mundo, constituem porções consideráveis da população, tal demanda provavelmente tem menos chance de se concretizar do que em qualquer outra época anterior. No entanto, uma tentativa cautelosa e inteligente talvez mereça ser realizada, mesmo sem resultados imediatos à vista. O momento é favorável, porque tanto o país quanto o governo querem ajudar e estão bastante impacientes com as barreiras legais. Se no momento em que ocorreu a Revolução Húngara o direito de asilo já existisse, poderia ter sido possível aceitar um número irrestrito de pessoas de forma temporária, sem que o país se comprometesse em receber novos imigrantes e sem modificar o sistema de cotas. O direito de asilo deveria ser limitado no tempo, e prorrogações de estadia deveriam ser concedidas mediante avaliação de mudanças na situação no país de origem. Os últimos três pontos trazem à tona a questão de saber se o Fundo seria prudente ao embarcar numa "convenção constitucional não oficial para reavaliar a Declaração dos Direitos". Na minha opinião, o Fundo deveria evitar reconsiderações abrangentes da Constituição. Não acredito que "as mudanças profundas que ocorreram desde o século XVIII" tornem tal reavaliação necessária, e pode ser perigoso; a Constituição ainda pode lidar com essas mudanças através do dispositivo das Emendas. Em vez de reavaliar a Constituição, 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 emprego de pessoas especialmente honestas, de bom senso e com um interesse em política que suplante seu interesse pela posição que exerce.

V. CONCLUSÕES

a) *Questões fundamentais*: o Fundo deveria tornar pública sua especial preocupação com questões e ideias fundamentais e prometer agir para estimular novas reflexões. A melhor abordagem direta poderia ser o anúncio de um prêmio significativo oferecido todo ano

ao melhor livro sobre questões fundamentais em teoria política e filosofia política; e um segundo prêmio ao livro de análise política concreta que melhor levasse em conta as questões fundamentais subjacentes aos eventos atuais.

Além desses prêmios anuais, o Fundo poderá considerar a conveniência de anunciar prêmios especiais, oferecidos daqui a três anos, ao livro que discutir assuntos, previamente definidos, considerados merecedores de uma nova análise. Um tema que me vem à mente é a ameaça à liberdade que surge com o "progresso" científico no controle da mente humana; o livro premiado deveria apresentar um relatório sobre tentativas realizadas nessa direção, resultados alcançados em ciências como bioquímica, cirurgia cerebral, psicologia, engenharia social, ciências comportamentais, entre outras.

Um subproduto não negligenciável de tais prêmios poderia ser o estímulo ao conhecimento e à reflexão individuais, que ajudaria a contrabalancear a tendência à institucionalização do pensamento, assim como de outras áreas da vida.

b) *Questões latentes*: várias pessoas desta área deveriam ser convidadas a participar do levantamento e da avaliação das questões agudas em termos de questões fundamentais. Também seria recomendável solicitar a participação de um pequeno número de pessoas envolvidas na prática da política nos últimos anos, com o objetivo final de reunir ambos os grupos. A função do segundo grupo seria avaliar as questões apresentadas pelos "pensadores" à luz das experiências práticas do dia a dia e auxiliar na tradução das ideias em práticas adequadas no nível operacional. Refiro-me a pessoas que, por exemplo, tenham feito um trabalho operacional em episódios como a censura de McCarthy.

Com aqueles que possuem a confiança do Fundo, deveria ser formado um conselho consultivo para avaliar a melhor abordagem de estudo de cada questão. É importante não desenvolver um método uniforme para todas as questões; pelo contrário, o princípio deveria ser tratar cada tópico separadamente, não apenas em termos de ideias e questões fundamentais, mas também de forma de abordagem. Dou um exemplo: o estudo das relações raciais no Sul seria provavelmente mais bem conduzido se seguisse uma linha estritamente empírica,

baseada em apuração de fatos; à pesquisa empírica caberá determinar a influência da pressão social, fatores políticos e práticas policiais; os aspectos legais e o impacto na psicologia individual deverão ser explorados; a interação e inter-relação entre os três níveis podem estar sujeitos a estudos históricos e teóricos. O estudo da questão do passaporte, por outro lado, não deveria em nenhum momento envolver apuração de fatos e não precisaria de uma grande teoria. Ele deveria ser atribuído a especialistas em diversas leis de nacionalidade, advogados internacionais, que deverão comparar as práticas e competências da administração em diferentes países, e, por fim, a advogados constitucionais, para a preparação de uma emenda constitucional. O tema da apatridia pode ser satisfatoriamente abordado por advogados internacionais e pessoas que tenham trabalhado diretamente com o tema dos refugiados.

Realizados os estudos e decididas as formas de como operar em cada caso, deverão ser formados grupos para pôr em prática o trabalho concreto. O resultado final deveria ser uma série de trabalhos a ser publicados.

c) As *questões latentes* deverão ser determinadas da mesma forma que as questões agudas e pelas mesmas pessoas. Aqui, o próximo passo deveria ser a criação de pequenas agências operacionais, e o objetivo final não deveria ser estudos ambiciosos mas relatórios periódicos dirigidos ao Fundo. Já as agências deveriam trabalhar sem exposição e caberia ao Fundo decidir quando e como utilizar suas conclusões publicamente. As equipes não precisam ser compostas por estudantes em ciência política nem precisam ter uma formação teórica. Em compensação, precisam ter experiência prática, conhecimento regional, capacidade analítica e integridade.

d) *Emendas constitucionais.* Um procedimento especial provavelmente terá que ser concebido para questões que só possam ser solucionadas de forma adequada através de emenda constitucional. Estou longe de ser a pessoa certa para planejar como cumprir as etapas que possam enfim levar a uma ação do Congresso, mas me parece claro que as considerações e formulações de especialistas legais e políticos em questões constitucionais deveriam vir seguidas de discussões em grandes instituições acadêmicas.

Apenas depois que tais atividades não públicas tiverem obtido resultados promissores é que se deveria proceder à divulgação em todo o país e à sondagem das reações através dos diferentes meios de comunicação, artigos em revistas, rádio, televisão etc. O que quero dizer é que seria mais judicioso abordar os congressistas apenas depois que todo o possível tivesse sido feito para criar um clima favorável na opinião pública.

Não hesitem em entrar em contato se considerarem a necessidade de uma discussão mais aprofundada e de outros esclarecimentos.

Atenciosamente,
Hannah Arendt

P.S.: devido à minha pressa na preparação deste material, lamento não poder enviar cópias ao sr. Ferry e ao sr. Cogley.

1957

---

1 Robert Maynard Hutchins era um iconoclasta que não tinha paciência com palavras sem sentido ou instituições sem propósito. Como presidente da Universidade de Chicago por 22 anos, onde sua influência não poderia ser maior nem mais duradoura, ele disse uma vez: "O propósito de uma universidade é nada menos que promover uma revolução moral, intelectual e espiritual no mundo." É de se imaginar que ele e Hannah Arendt ficassem amigos. Robert M. Hutchins criou o Fundo para a República em 1952. (N.E.)

2 Por exemplo, o incidente de Rosa Parks em Montgomery, no Alabama, em 1955, foi o marco de um novo início do movimento dos direitos civis nos Estados Unidos. (N.E.)

3 Arendt refere-se provavelmente à Nona Emenda. (N.E.)

4 Herbert Brownell, Jr., procurador-geral dos EUA (1953-1957). (N.E.)

5 Joseph McCarthy, senador americano pelo Wisconsin (1947-1957), um anticomunista demagógico. (N.E.)

A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário

QUASE DOIS ANOS SE PASSARAM desde que as chamas da Revolução Húngara iluminaram a imensa paisagem do totalitarismo do pós-guerra.[1] Tal acontecimento não pode ser medido pela vitória ou pela derrota; sua grandeza se assenta e se confirma na tragédia que representou. Ainda podemos ver a procissão silenciosa de mulheres vestidas de preto pelas ruas de Budapeste ocupada pelos russos, em um luto público pelos mortos da revolução. Este foi o último gesto político da luta pela liberdade e, evidentemente, o último ato de um evento trágico cuja absoluta urgência poucas vezes foi vista em nossa história recente. Algum tempo depois, no intervalo de poucas semanas ou meses, o terror jogou todos de volta à escuridão de suas casas, que não eram lugares de segurança, mas espaços dominados por um medo sempre presente. No entanto, um ano após o desfecho, o povo derrotado e aterrorizado ainda reuniu coragem suficiente, pelo menos no dia do aniversário, para se forçar a sair da escuridão e provar que, além do medo, também as lembranças circulavam pelas casas – lembranças que sozinhas conferem permanência às ações e asseguram seu lugar na história. No primeiro aniversário da morte de sua liberdade, o povo evitou espontânea e unanimemente todos os espaços de entretenimento público, teatros, cinemas, cafés e restaurantes, e as crianças foram enviadas à escola com pequenas velas para serem colocadas nos tinteiros de suas carteiras. Tais ações são prova de que os eventos da revolução tiveram magnitude suficiente para serem qualificados como história. Agora talvez caiba a nós convocarmos a força da memória e da reflexão, que registrarão o que vale ser lembrado nos livros de história.

O contexto das circunstâncias no qual a revolução ocorreu teve grande significado, mas não foi suficientemente potente para deflagrar um desses processos automáticos que parecem quase sempre aprisionar a história e que na verdade nem mesmo são

históricos, se entendermos como histórico aquilo que merece ser lembrado. O que aconteceu na Hungria não aconteceu em nenhum outro lugar, e os doze dias de revolução contiveram mais história do que os doze anos desde que o Exército Vermelho "libertou" o país do domínio nazista.

Por doze anos tudo aconteceu exatamente de acordo com as expectativas – de um lado, a longa e triste história da franca decepção e de promessas quebradas e, de outro, esperanças sem fundamento e a desilusão final. Os territórios recém-conquistados foram preparados para o totalitarismo: desde a primeira fase das táticas de frente popular e sistema parlamentar de fachada até a ditadura de partido único, que rapidamente eliminou líderes e membros dos partidos anteriormente tolerados, e por fim lançou os julgamentos-espetáculo, através dos quais, no típico estilo russo, se livrou dos comunistas locais, em quem, com ou sem razão, os russos não confiavam, enquanto passava o poder para as mãos dos agentes húngaros mais corruptos e desprezíveis entre aqueles treinados por Moscou.

Tudo isso e muito mais era previsível não porque houvesse forças históricas, sociais e econômicas empurrando os acontecimentos para uma direção, mas porque tudo isso fazia parte dos conhecidos métodos da hegemonia russa. Era como se os governantes russos repetissem às pressas todas as etapas da Revolução de Outubro, até a emergência da ditadura totalitária. A única diferença é que o que havia sido um acontecimento genuíno, mesmo que catastrófico na Rússia dos anos 1920, algo não planejado por ninguém, nem mesmo por Stálin, era agora posto em prática como se fosse um programa a ser executado e concluído o mais rapidamente possível. A história desses doze anos, portanto, apesar de abominavelmente terrível, não tem em si muito interesse e varia muito pouco; o que aconteceu num país-satélite aconteceu quase ao mesmo tempo em todos os outros, do mar Báltico ao Adriático.

As únicas exceções à regra foram os Estados Bálticos, por um lado, e a Alemanha Oriental ocupada pelos soviéticos, por outro. Os primeiros tiveram a infelicidade de ser incorporados à União Soviética, e, como consequência, a repetição cerimoniosa (que pelo menos havia desacelerado os acontecimentos nos países-satélites) foi dispensada e

seu status imediatamente assimilado ao vivido pelas outras nacionalidades soviéticas. Quando quase cinquenta por cento da população foi deportada e a perda compensada por uma imigração forçada e não organizada, tornou-se claro que eles haviam sido assimilados ao status dos tártaros, calmucos e alemães do Volga, ou seja, aqueles que não haviam se comportado de modo correto na guerra contra Hitler. O caso da Alemanha Oriental é uma exceção na direção contrária. Ela nunca se tornou um país-satélite, mas permaneceu como território ocupado, governado por colaboracionistas, apesar do inegável zelo dos agentes de Moscou alemães, e a consequência foi que o país, apesar de consideravelmente miserável quando comparado à Alemanha Federal, obteve resultados econômicos e políticos superiores aos dos países-satélites. Tal situação pode ser vista de forma bem diferente pelos alemães que lá vivem, mas o próprio fato de ser comparativamente mais fácil para eles fugir para a Alemanha Ocidental quando desejarem deveria fazê-los perceber que a Cortina de Ferro começa apenas na fronteira oriental da União Soviética. Somente eles ainda podem pegar um metrô para Berlim Ocidental, um espaço de decisão pessoal que não existe nem nos Estados-satélites nem na União Soviética. Essas regiões são exceções, na medida em que também elas estão na órbita do poder russo; e não são exceções ao sistema de Estados-satélites simplesmente porque nunca pertenceram a ele.

Nem mesmo as dificuldades surgidas logo após a morte de Stálin podem ser vistas como inesperadas, porque elas refletiram fielmente as dificuldades, ou melhor, as controvérsias no topo da liderança russa, as quais, por sua vez, repetiram fielmente as condições dos anos 1920, antes de o movimento comunista internacional terminar de consolidar seu eficiente formato totalitário, quando cada partido comunista se dividiu em facções, que fielmente espelharam as facções do partido russo, com cada fragmento reverenciando seu respectivo líder russo como um santo padroeiro – o que de fato eles eram, já que o destino de seus *protégés* através do mundo dependia inteiramente de sua própria sorte. Foi interessante notar que à morte de Stálin não apenas se seguiu a mesma crise sucessória que havia ocorrido trinta anos antes, depois da morte de Lênin (o que, via de regra, é o que

ocorre na ausência de uma lei sucessória), mas que para essa crise deu-se mais uma vez a solução temporária de "liderança coletiva", sugerida por Stálin em 1925. O resultado é que os partidos comunistas de outros países escolheram um dos coletivos como seu líder e tentaram formar suas facções em torno dele. Assim, Kádár é tanto um *protégé* de Kruschev como Nagy era um *protégé* de Malenkov. A vitória de Kruschev sobre Malenkov não apenas corresponde à vitória da facção stalinista dos anos 1920; ela evoluiu da mesma maneira e teve as mesmas consequências no movimento comunista fora da Rússia.

Essa repetição de desdobramentos históricos como se fosse uma tarefa a ser cumprida parece ser um componente dos movimentos totalitários, e com frequência beira o cômico. Por vezes isso ressurgiu até mesmo durante a Revolução Húngara, já que também ali os comunistas desempenharam um papel: na aflição da derrota, recorreram compulsivamente a velhas táticas, que não se adequavam nem ao estilo dos acontecimentos nem ao próprio papel que desempenhavam neles. Em uma das suas últimas transmissões, a rádio comunista Rádio Livre Rajk convocou camaradas a "integrar o Partido pseudo-Comunista de Kádár" e a transformá-lo, de dentro, num "verdadeiro Partido Comunista Húngaro". Nesse mesmo tom, trinta anos antes, desde o início a oposição a Stálin convocava os camaradas a não deixarem o partido, mas a usarem a tática do cavalo de Troia, até que o próprio Stálin ordenou o uso da mesma tática pelos comunistas alemães contra o movimento nazista. Essas exortações supostamente nobres estavam em sintonia com os desejos secretos das massas modernas, que, solitárias como são, não suportam ficar de fora sem aderir. O melhor exemplo de tal tendência talvez seja a *Gleichschaltung*, ou coordenação política, na Alemanha nazista, em que inúmeras pessoas, inteiramente por vontade própria e sem terem sido pressionadas por ninguém, convenceram-se de que aderir ao movimento Nacional Socialista seria um ato político nobre através do qual, de dentro, eles transformariam as coisas para melhor. Todas as vezes o resultado foi o mesmo: aqueles que aderiram a partidos totalitários por razões práticas tornaram-se, para todos os efeitos práticos, stalinistas e nazistas exemplares.

A Revolução Húngara interrompeu essas ocorrências automáticas e repetições conscientes e inconscientes justamente quando os especialistas das formas de dominação total haviam se acostumado a elas e a opinião pública passara a lhes ser indiferente. A revolução pegou todos de surpresa; nem os eventos na Polônia nos prepararam para ela. A revolução não foi planejada e ninguém a previu – nem aqueles que lutaram e sofreram nem os que a assistiram de fora numa furiosa impotência e nem mesmo aqueles que entraram como força armada para reprimi-la.[2] Estava acontecendo alguma coisa em que ninguém mais acreditava, se é que em algum momento acreditou – nem comunistas nem anticomunistas, muito menos aqueles de cujas gargantas viviam saindo clichês inflamados sobre o dever do povo de se rebelar contra o terror totalitário, sem saber nem se preocupar com o preço que os outros pagariam pelas palavras vazias deles. Se houve alguma vez o que Rosa Luxemburgo chamou de "revolução espontânea", essa revolta súbita de um povo inteiro em nome da liberdade e nada mais, foi nesse momento que tivemos o privilégio de presenciá-la – espontânea e sem o caos desmoralizante de uma derrota militar prévia, sem golpes de Estado técnicos, sem um aparato coeso de conspiradores profissionais e revolucionários, sem nem mesmo a liderança de um partido, algo que todos, conservadores e liberais, radicais e revolucionários, haviam descartado como um sonho nobre. Talvez o professor húngaro estivesse certo quando disse à comissão das Nações Unidas que o evento foi único na história por ter sido uma revolução sem líder. "Não foi organizada; não teve uma direção centralizada. O desejo de liberdade foi a força motriz de cada ação."

Acontecimentos, passados e presentes – não forças sociais e tendências históricas nem questionários, estudos de opinião pública ou qualquer tipo de dispositivo do arsenal das ciências sociais –, são os verdadeiros, os únicos instrutores confiáveis dos cientistas políticos, por serem as fontes fiéis de informação para aqueles envolvidos com política. A partir do instante em que se dá um acontecimento de significado tão fora do comum como a revolução espontânea na Hungria, toda política, teoria e previsão sobre possibilidades futuras

precisam ser reexaminadas. À luz delas, devemos verificar e alargar nossa compreensão da forma totalitária de governo, assim como da natureza do imperialismo totalitário. As questões aqui levantadas são de uma natureza extremamente simples. Seria verdade, como acredita Hugh Seton-Watson, que o "*1984*, de Orwell, é apenas um pesadelo" e que o "totalitarismo foi derrotado uma vez e pode ser derrotado novamente"; que, em suma, "a Revolução Húngara provou ter sido [...] o ano de 1905 do bolchevismo?"[3]

I. A RÚSSIA APÓS A MORTE DE STÁLIN

Apesar de indubitavelmente espontânea, a Revolução Húngara não pode ser entendida fora do contexto das ocorrências que se seguiram à morte de Stálin. Como sabemos hoje, sua morte se deu na véspera de um novo e gigantesco expurgo, de forma que, tendo ele morrido de morte natural ou sido assassinado, a atmosfera nos altos escalões devia ser de intenso temor. Como não existia sucessor, ninguém escolhido por Stálin nem alguém que tivesse sido rápido o suficiente ou se sentido à altura da tarefa, a batalha pela sucessão começou imediatamente, causando uma séria crise na Rússia soviética e nos países-satélites. Mesmo hoje, quase seis anos depois da morte de Stálin, ainda temos dúvida se o desenlace de sua sucessão foi de fato definido. Mas uma coisa é certa: uma das maiores falhas das ditaduras totalitárias é sua aparente incapacidade de encontrar uma solução para o problema sucessório.

Já conhecíamos a atitude dos ditadores totalitários nessa questão: a forma descuidada com que Stálin por vezes apontava um sucessor, apenas para assassiná-lo ou descartá-lo anos depois, é comparável a – ou mesmo suplantada por – alguns comentários dispersos de Hitler sobre o tema em suas "conversas à mesa"; tudo o que sabemos sugere fortemente que eles estavam convencidos de que era uma questão de menor importância: contanto que o aparelho permanecesse intacto, qualquer pessoa serviria. Para entender tal negligência, devemos ter em mente que a escolha estava, claro, limitada a um pequeno círculo de pessoas que, pelo simples fato de estarem no topo *e* vivas no momento da morte do ditador, já haviam provado sua superioridade

sob aquelas condições totalitárias. O risco, portanto, parece tolerável e, de todo modo, é preferível a uma regulação sucessória estrita, que introduziria no movimento totalitário um elemento de estabilidade alheio às necessidades do "movimento" e à sua extrema flexibilidade e, possivelmente, incompatível com elas. Se existisse uma lei sucessória, ela seria de fato a única lei estável de toda a estrutura do governo e, desse modo, possivelmente um primeiro passo em direção a algum tipo de legalidade.

Seja como for, e independentemente do que se soubesse na época, seria impossível prever o que aconteceria no caso da morte de um ditador. Somente agora sabemos que a sucessão é um problema sem solução e que causa uma crise séria envolvendo a relação entre os potenciais sucessores, entre os vários aparatos dos quais eles dependem e o relacionamento deles com as massas. Líderes totalitários, por serem líderes de massas, precisam de popularidade, que não é menos eficaz por ter sido fabricada pela propaganda e apoiada no terror. Portanto, a primeira etapa da sucessão foi um concurso de popularidade, pois é da natureza da dominação totalitária que nenhum dos principais concorrentes seja suficientemente conhecido, muito menos popular – com exceção, talvez, de Zhukov, que, por ser militar, era o que possuía menos chances de chegar ao poder. Kruschev viajou pelo país apertando mãos, beijando bebês, ou seja, comportando-se como um político americano em campanha eleitoral. Beria abraçou uma política de apaziguamento antibelicista cujo extremo remetia, curiosamente, aos esforços de Himmler, durante os últimos meses da guerra, para suceder Hitler, ao se tornar o homem em que as forças aliadas confiariam o suficiente para chegar a um acordo de paz. Malenkov e Kruschev, juntos, acabaram por eliminar Beria não apenas porque as aventuras de Beria em política externa tinham se tornado perigosas, mas também porque ele era o próprio símbolo do ódio popular na Rússia, assim como no exterior – o que, como no caso de Himmler, todos menos ele pareciam saber.

Essa competição por popularidade não deve ser confundida com o genuíno medo das massas. Medo, é bem verdade, era um dos motivos mais fortes por trás do estabelecimento da "liderança coletiva", mas, diferentemente do triunvirato após a morte de Lênin, esses homens

não temiam a "contrarrevolução" do povo; eles temiam uns aos outros. A preocupação não era se proteger coletivamente das massas, e sim criar a segurança mútua de que não se matariam entre si. Qualquer um que se der ao trabalho de pesquisar o passado desses cavalheiros – todos eles stalinistas convictos, educados e testados na década dos expurgos no partido e dos assassinatos em massa – será obrigado a admitir que esse medo era justificado e que as medidas tomadas por eles para garantir sua segurança mútua foram perfeitamente naturais.

O medo das massas, ao contrário, dificilmente se justificaria. No momento da morte de Stálin, o aparato policial ainda se encontrava intacto; e mesmo quando o brutal império policial se desintegrou, na esteira da eliminação de Beria, e o terror foi substancialmente distendido, alguns efeitos bumerangue surgiram de distúrbios ocorridos em países-satélites – agitações estudantis, greve numa fábrica em Moscou, algumas demandas cautelosas por mais espaço para a "autocrítica" dos intelectuais –, mas nunca houve indícios significativos de possíveis revoltas, tais como reivindicações de intelectuais por liberdade de expressão ou distúrbios de fato.[4] Além disso, pequenas manifestações de oposição entre intelectuais eram não apenas encorajadas pelo partido, mas provavelmente uma ordem direta dele; e também isso, longe de ser uma concessão genuína, era um dos instrumentos de dominação de Stálin. Ele usava a provocação como ferramenta para se manter informado sobre a posição da opinião pública e para forçar seus oponentes a se expor e, assim, poder lidar de modo apropriado com eles. O discurso de Kruschev aos intelectuais, no qual anunciou oficialmente o fim do "degelo" e informou que haviam cedido a um "entendimento incorreto da essência da crítica do partido sobre o culto de personalidade de Stálin", subestimando "o papel positivo de Stálin", e deviam voltar ao "realismo socialista... [com suas] ilimitadas possibilidades" e desenvolver "seus talentos para glorificar", não passou de uma representação de rotina.

Outro aspecto desse mesmo discurso é mais interessante, pois nele Kruschev anuncia a criação de "sindicatos criativos", através dos quais "o desenvolvimento criativo de todo escritor, artista, escultor etc."

seria submetido "ao constante escrutínio dos camaradas". Aqui encontramos uma pista sobre como ele pretende substituir o terror policial. Ele parece planejar um vigilância exercida não por um corpo externo (polícia), mas por recrutas misturados às pessoas, no caso, outros escritores e artistas. Seria a institucionalização, e possivelmente o aprimoramento, do princípio de espionagem mútua que permeia as sociedades totalitárias e que Stálin tornara tão eficiente ao fazer da denúncia o único teste de lealdade. Outra inovação anunciada por Kruschev aponta na mesma direção. Seu decreto contra "parasitas sociais" prevê explicitamente que esses elementos "associais" sejam selecionados pela própria população, a fim de ser punidos em campos de concentração. Em outras palavras, Kruschev propõe substituir algumas funções da polícia secreta por um tipo de governo de massa altamente organizado e institucionalizado. É como se tivessem alcançado o estágio em que as pessoas podiam esperar e confiar em ser seus próprios policiais e denunciar as vítimas necessárias ao terror.

Novas evoluções similares das técnicas de dominação podem ser encontradas nos já bastante debatidos projetos de descentralização. Longe de indicarem uma democratização da sociedade soviética ou uma racionalização da economia soviética, eles tinham como objetivo evidente romper o poder da classe administrativa através da criação de novas regiões econômicas com novos homens para gerenciá-las.[5] O remanejamento dos funcionários centralizados em Moscou para as províncias garantiu sobretudo sua atomização; a partir do momento em que foram empurrados para as províncias, passaram a estar sujeitos à vigilância das autoridades locais do partido. E tais autoridades com certeza não falhariam em exercer o mesmo "constante escrutínio com o desenvolvimento criativo" que os novos sindicatos iriam conceder aos artistas em todas as fábricas e em todas as áreas de produção. O objetivo não é novo; Kruschev aprendeu com Stálin que todo grupo de pessoas que comece a dar sinais de solidariedade de classe deve ser desintegrado – ideologicamente, em prol da criação de uma sociedade sem classes, e pragmaticamente, em prol de uma sociedade atomizada, que pode, assim, ser total e

solidamente dominada.[6] Mas o que Stálin alcançou apenas através de uma revolução permanente, com seus gigantescos expurgos periódicos, Kruschev espera alcançar através de meios menos dramáticos e destrutivos, introduzindo a função policial diretamente na sociedade e, dessa forma, assegurando, de dentro, uma atomização permanente, o que tornaria supérfluo o abalo violento de toda a estrutura do país.

Uma tal reforma dos métodos e das instituições de dominação é bastante importante, sobretudo porque essas sugestões não vieram do período de degelo. É surpreendente, apesar de ter sido pouquíssimo notado, o fato de a repressão sangrenta à Revolução Húngara, apesar de terrível e eficaz, e do terror policial que se seguiu, no típico estilo totalitário, que apenas começou de verdade depois de a paz ter sido restabelecida e continua crescendo desde então, não representarem a solução stalinista por excelência para esse tipo de crise.[7] Stálin provavelmente teria preferido uma ação policial a uma operação militar, e ele a teria certamente implementado não pela mera execução de líderes e prisão de milhares, mas por meio de uma deportação em larga escala e de um despovoamento consciente do país. Nada teria sido mais estranho à sua forma de pensar do que enviar ajuda suficiente para prevenir o completo colapso da economia húngara e evitar a fome em massa, como a União Soviética tem feito nos últimos anos.

É cedo demais para dizer se tais mudanças notáveis nos métodos serão bem-sucedidas. Talvez seja um fenômeno temporário, uma ressaca do tempo da liderança coletiva, dos conflitos não solucionados entre os líderes, com uma concomitante distensão do terror e da rigidez ideológica. Mas parece pouco provável, tendo em vista que, em todas as questões ideológicas e genuinamente políticas, Kruschev voltou a empregar os métodos temerários de Stálin, marcando de vez esse recuo com o assassinato de Nagy – apesar de, nesse caso, o assassinato em si não ter sido tão característico desses métodos quanto o fato de ele ter sido cometido imediatamente depois da ampla divulgação de uma promessa feita a Gomulka de que a vida de Nagy seria poupada. Era assim que Stálin gostava de demonstrar sua

convicção de não se curvar à legalidade ou à moralidade: não simplesmente a proclamando, mas deixando que seus camaradas a experimentassem em primeira mão. Surpreende ainda mais o fato de que, apesar das evidentes regressões para os métodos de dominação de Stálin, Kruschev, pelo menos até agora, tenha se recusado a abandonar o terror na sua forma primeira, com campos de concentração e extermínio para as grandes massas. E as suas razões para tal estratégia podem ter muito pouco a ver com a crise sucessória. Se considerarmos a posição em que a Rússia se encontrou na última década, não se pode negar que existam alguns fatores objetivos que devem estar tornando o regime russo tão inclinado a abandonar alguns métodos identificados com o governo totalitário.

O primeiro entre esses fatores é que, pela primeira vez na história, a União Soviética sofre uma verdadeira escassez de mão de obra. Nessa situação, que se deve sobretudo à progressiva industrialização do país, as antigas instituições de trabalho escravo, campos de concentração e extermínio – que, entre outras funções, também tiveram que solucionar o grave problema do desemprego dos anos 1930 – não são apenas obsoletas, mas absolutamente perigosas. É bem possível que a elite política russa temesse os planos de Stálin de um novo e extenso expurgo não apenas por se preocupar com sua segurança pessoal, mas pela sensação de que a Rússia já não se encontrava em posição de arcar com os custos proibitivamente altos do "material humano" envolvido. Essa parece ser a explicação mais plausível do motivo da eliminação de Beria e de seu grupo na polícia vir seguida de um desmantelamento parcial do aparato policial e de seu enorme império econômico, da transformação de alguns campos de concentração em assentamentos forçados e da libertação de um número considerável de prisioneiros.

Um segundo fator, estreitamente relacionado ao primeiro, é a emergência da China comunista, que, devido à sua população três vezes superior – 600 milhões contra 200 milhões –, coloca a Rússia em séria desvantagem na semivelada, no entanto muito real, luta pela supremacia final. É particularmente importante, nesse contexto, que a China, apesar de sua adesão ao bloco soviético, até agora tenha se recusado a seguir a política de despovoamento da Rússia (stalinista); apesar de o número de vítimas impostas pela revolução chinesa ser

possivelmente imenso – 15 milhões parece uma estimativa plausível –, esse número não é grande o suficiente para causar um prejuízo sério a uma população de 600 milhões e é insignificante comparado às perdas humanas que o regime de Stálin infligiu periodicamente à população russa.[8] Tais considerações de absoluta força numérica, embora não impliquem a abolição do estado policial ou o domínio pelo terror, servem de claro obstáculo ao assassinato em massa de inocentes (ou, como alegam os líderes totalitários, "inimigos objetivos") altamente característico do regime tanto de Hitler quanto de Stálin.

Se os dirigentes russos levassem em consideração tais fatores objetivos, que ameaçam a existência nacional russa e sua posição internacional, talvez se vissem forçados na direção de um bolchevismo nacional, considerado uma heresia entre comunistas e que hoje parece ter influência decisiva na política tanto da Iugoslávia quanto da China. Claro, não surpreende que ditadores de países menores – Gomulka na Polônia e, antes dele, Rajk e Nagy na Hungria, e Tito na Iugoslávia – tivessem uma inclinação por esse desvio. Os comunistas que eram mais do que simples agentes de Moscou – desejosos de se tornar burocratas dirigentes de algum outro país caso, por alguma razão de estratégia revolucionária mundial, seu país natal deixasse de existir – não tinham outra escolha. A situação é diferente com a China, que pode arcar com o preço do terror totalitário com ainda mais facilidade do que a Rússia e que, apesar disso, escolheu deliberadamente uma política nacional sob a liderança de Mao. A diferença torna-se óbvia na política doméstica da China, e também é demonstrada de forma clara no famoso discurso de Mao sobre as "contradições internas", que parece ter sido formulado em deliberada contradição com a ideologia oficial russa. Esse discurso é, sem dúvida, o primeiro documento ideológico de peso escrito na órbita comunista desde a morte de Lênin, e com ele, como já foi corretamente notado, a iniciativa ideológica é transferida de Moscou para Pequim.[9] Isso, é verdade, pode trazer consequências sérias para o futuro; pode até mesmo modificar a natureza totalitária do regime russo. Mas neste momento todas as esperanças são, no mínimo, prematuras. Certamente, uma das razões da demissão de Zhukov foi ele ter sido

considerado culpado de "desvios nacionalistas", ou seja, ter começado a falar de "povo soviético" um pouco na mesma linha com a qual Mao tenta reintroduzir o conceito de povo na ideologia comunista.

Ainda assim, é possível que o medo da concorrência chinesa, somado à crise sucessória, tenha constituído um fator importante na dramática distensão do terror de massa depois da morte de Stálin. Se for verdade, seria então mais do que mera manobra ou um degelo temporário. Mas isso certamente não significa que as esperanças alimentadas por tantas pessoas nos dias de hoje – de que a dominação totalitária irá se reformar por dentro ao longo da história, desembocando numa espécie de despotismo esclarecido ou ditadura militar – sejam justificadas. O que surpreende na situação atual é exatamente que os assassinatos e expurgos no partido recomeçaram em grande escala, mas sem se transformar no tipo de assassinato em massa que dizimaria a população e arruinaria a economia. Trata-se mais de uma retirada tática, e há numerosos indícios de que Kruschev teria deliberadamente deixado a porta escancarada para o restabelecimento do terror e dos assassinatos em massa a qualquer momento.

Um desses indícios eu já mencionei. Trata-se da lei contra "parasitas sociais" (expressão familiar demais para os estudiosos do totalitarismo nazista), através da qual determinado número de pessoas, a qualquer momento, pode desaparecer outra vez em campos de concentração, sem que tenham sequer se oposto ao regime nem cometido nenhum crime. O caráter totalitário do decreto é ilustrado pela cuidadosa omissão de atos criminosos como definidos pela lei penal e especifica a deportação como única punição. A intenção evidente é criar um meio que permita à Rússia reintroduzir o sistema de campos de concentração e escravidão, se necessário, sem grande alarde. Se tal decreto, que, é bem verdade, ainda está apenas no papel, tivesse recebido a devida atenção do mundo livre, a conversa sobre uma nova legalidade soviética (agora refutada pelos acontecimentos subsequentes) não poderia sequer ter começado.

Outro indício aparece no discurso de Kruschev no 20º Congresso do Partido. É provável que o discurso visasse originalmente apenas os

altos escalões do partido russo e aqueles envolvidos na "liderança coletiva". A audiência, bem treinada como poucas, entendeu provavelmente de imediato que o discurso poderia ser interpretado de duas formas totalmente diferentes. Ou a doença mental de Stálin era a causa de todos os crimes do regime, por isso ninguém podia ser culpado – nem aqueles que escutavam o pronunciamento de Kruschev nem mesmo o próprio Kruschev –, e nesse, caso, o medo mútuo, do qual havia emergido a liderança coletiva, era completamente injustificado: apenas uma mente desequilibrada tramaria um assassinato. Ou, por causa de suas suspeitas insanas, Stálin teria se tornado vulnerável a influências nefastas; nesse caso, Stálin não deveria ser culpado, e sim quem tirou proveito de sua doença para fins pessoais. A primeira alternativa permaneceu como interpretação oficial até o verão de 1957, quando Kruschev tomou o poder com a ajuda do exército. A segunda leitura tornou-se diretriz oficial quando Kruschev justificou seu golpe de Estado reforçando o papel de Malenkov no caso Leningrado, ao fazer alusão à função de Malenkov como chefe do secretariado pessoal de Stálin – o que tinha feito dele o chefe extraoficial da NKVD. É de conhecimento de todos que as técnicas do golpe de Estado de Kruschev seguiram de perto o padrão estabelecido por Stálin, no fim dos anos 1920, para a eliminação da troica e das facções à direita e à esquerda do partido. Portanto, parecia absolutamente apropriado que Kruschev começasse de imediato a reabilitar seu antigo mestre e a dizer aos intelectuais que o degelo devia chegar ao fim.

Ninguém, provavelmente menos ainda o próprio Kruschev, é capaz de saber o curso que tomarão suas futuras ações. Hoje todos sabem que o degelo acabou e, com base em seu discurso quando do golpe de Estado, também é certo que Kruschev poderia a qualquer momento eliminar fisicamente seus ex-colegas da liderança coletiva hoje exilados e liberar um novo expurgo de colaboradores de Stálin no partido, no governo e nas burocracias administrativas. Mas se estamos nos perguntando onde tudo isso vai dar, e considerando as verdadeiras expectativas para as populações subjugadas por esse sistema de dominação total, devemos nos lembrar da explicação dada pelo grupo de Kádár, na Hungria, um ano atrás – num momento em que eram

enormes as esperanças dos observadores ocidentais de que poderia haver uma reforma do regime. O total duplo sentido do processo de "desestalinização" iniciado por Kruschev torna-se subitamente óbvio quando se lê que "o antigo grupo stalinista não havia sido suficientemente severo na repressão dos inimigos do socialismo" ou "na aplicação da ditadura do proletariado".[10]

A última mudança pós-Stálin a ser mencionada em nosso contexto (na qual foram depositadas grandes esperanças de uma transformação decisiva no regime) foi a troca de posições que ocorreu entre exército e polícia, a repentina ascendência do exército e especialmente a ascensão do marechal Zhukov na hierarquia soviética em detrimento do aparato policial. Tais esperanças não eram de todo infundadas, pois até então uma característica marcante do governo totalitário havia sido o papel subordinado do exército, que não podia competir com os quadros da polícia nem em poder nem em prestígio. Mas as esperanças eram também injustificáveis, porque outra característica proeminente do governo totalitário não havia sido levada em consideração, a saber, a extraordinária flexibilidade de seu aparato institucional, que permite o deslocamento do centro do poder a qualquer momento. Quando se fala do caráter monolítico do aparato do poder totalitário, não se pode esquecer que o termo se aplica apenas à consistência rígida de sua ideologia, que se combina com um extraordinário oportunismo em questões rotineiras da política e com a ainda mais extraordinária habilidade de multiplicar cargos e instituições.

Além disso, a ascendência da polícia sobre o aparato militar é a marca registrada de todas as tiranias, e não apenas dos regimes totalitários. A questão é que, no caso dos regimes totalitários, o poder da polícia não apenas responde à necessidade de repressão da população, mas sobretudo valida a pretensão de domínio global. Quem olha para o mundo como seu futuro território sente-se inclinado a alinhar todo o território conquistado com a pátria mãe e governá-lo utilizando métodos e equipes policiais, em vez de utilizar o exército. Dessa maneira, os nazistas utilizaram as tropas SS, essencialmente uma força policial, para governar e mesmo conquistar territórios

internacionais, colocando o exército em considerável desvantagem, com o objetivo último de fundir a polícia e a *Wehrmacht* sob a liderança da SS. Diante da flexibilidade do totalitarismo, não se pode negar que o mesmo resultado poderia ser alcançado com a abordagem contrária e que, em vez de subordinar o exército à polícia, unidades militares poderiam ser diretamente transformadas em tropas policiais, com a fusão do exército e da polícia sendo disfarçada pelo fato de que o mais alto corpo de oficiais do exército estaria comandando a polícia. Contanto que o partido e sua ideologia mantenham a iniciativa, tal evolução não impediria, necessariamente, que os métodos policiais predominassem. Somente na Alemanha isso seria impossível, devido às fortes tradições militares do Reichswehr, que apenas poderiam ser quebradas de fora. Mas, claro, até uma tradição como essa se mantém viva somente se o corpo de oficiais não for exclusivamente escolhido entre as fileiras do partido, sendo, portanto, menos fiel e leal ao partido do que os quadros policiais. No que diz respeito à Rússia, parece completamente possível que Kruschev consiga substituir os comissários políticos – até agora impostos, de fora, ao exército – pelo controle de dentro das próprias fileiras do exército, o que significa que o partido apenas precisaria encontrar oficiais desejosos de cumprir tal função. É concebível que Kruschev esteja planejando utilizar aqui os mesmos métodos que já testou em outros lugares, transferindo o controle político dos soldados a seus oficiais. De todo modo, sob tais circunstâncias a diferença decisiva entre exército e polícia deixaria de existir.

Quando Kruschev pediu que Zhukov apoiasse seu golpe de Estado, a ascendência do exército sobre a polícia foi um fato consumado. Ela tinha sido uma das consequências quase automáticas da ruptura do império policial e durou um tempo significativamente mais longo do que o provisório fortalecimento do grupo administrativo, que por algum tempo tinha herdado um grande número de fábricas, minas e propriedades por meio da dissolução da fatia da economia controlada pela polícia. Prova da astúcia de Kruschev foi ele ter percebido essas consequências mais rapidamente do que seus colegas e agido de forma mais decisiva. O aspecto econômico não era tão crucial quanto o simples fato de que, uma vez eliminada a polícia, o exército restou

como o único instrumento de violência com o qual se podiam resolver conflitos dentro do partido. Kruschev usou Zhukov no partido da mesma forma que Stálin usara suas relações com a polícia secreta mais de trinta anos antes. E tanto agora quanto naquela época, o poder supremo no Estado pertencia ao partido. Assim como Stálin atualizou esse poder eliminando o aparato policial depois de ele o ter ajudado a alcançar vitórias decisivas dentro do partido, também Kruschev não hesitou em retirar de Zhukov o poder no qual tinha acabado de se apoiar. Os dois homens agiram não apenas guiados por sua sede de poder, mas sobretudo para restaurar o poder do partido; por um momento ele tinha sido tão radicalmente abalado, que foi necessário mobilizar os órgãos de violência do exército ou da polícia para recuperá-lo. Mesmo durante o curto período em que teve poder, Zhukov nunca recebeu mais do que pequenas concessões, como a segurança da autoridade dos comandos militares contra interferências dos comissários políticos, e essas concessões guardam uma sinistra semelhança com as que Stálin tinha feito à população durante a guerra, quando considerações militares e a propaganda nacionalista empurraram a ideologia do partido para segundo plano por alguns anos. Se compararmos o curso dos acontecimentos na Rússia com o governo nazista, é fácil desconsiderar o fato de que, apesar de todas as semelhanças, Hitler e Stálin conduziram a guerra de modo oposto. Enquanto Hitler, deliberadamente, utilizou a guerra para orientar sua ditadura de uma vez por todas na direção do totalitarismo, aceitando até mesmo desvantagens militares para alcançar seu objetivo, Stálin, pelo contrário, enfraqueceu seu regime, que já se tinha transformado em totalitarismo, para fazer da Rússia uma ditadura militar, de partido único. Claro que essa tática tinha a maior vantagem de todas na guerra; o povo russo realmente acreditou que eles estavam lutando ao mesmo tempo contra um invasor estrangeiro e por sua libertação da dominação total.

Este último ponto é decisivo. Praticamente nunca houve nada que embasasse as esperanças de que a ditadura totalitária se transformaria por vontade própria numa ditadura militar, e, do ponto de vista da paz, nada garantia que tal transformação devesse ser desejada. A observação de que os generais estão entre as criaturas

mais pacíficas e menos perigosas do mundo, apesar de bastante correta no hemisfério ocidental nos últimos quarenta anos, ainda não cabe para aqueles que, por definição, são agressores. Zhukov certamente não era Eisenhower, e seu prestígio crescente não poderia indicar nada além de que a Rússia se preparava para a guerra. Isso nada tem a ver de imediato com Sputniks e com o desenvolvimento de um foguete intercontinental, mesmo que esses avanços demonstrem que não faltaria base material para uma política desse tipo. Mais importante foi a declaração de Malenkov, em 1954, de que a guerra nuclear significaria a condenação da humanidade. Ele parece acreditar no que disse, pois seu programa de desenvolvimento industrial não militar e de aumento da produção de bens de consumo alinhava-se com sua declaração; juntos, é provável que tenham lhe custado o apoio das forças armadas, ajudando, indiretamente, a vitória de Kruschev. De todo modo, um ano depois, quando Malenkov já tinha sido afastado da liderança, Molotov declarou que uma guerra nuclear apenas condenaria o imperialismo e o capitalismo, mas que o bloco comunista tiraria proveito dela não menos do que já fizera nas duas guerras mundiais anteriores.

Kruschev já tinha expressado a mesma opinião extraoficialmente em 1956, confirmando-a oficialmente em 1957, antes da queda de Zhukov: "Uma nova guerra mundial só terminaria com o colapso do capitalismo [...] O socialismo perdurará, enquanto o capitalismo não permanecerá. Pois, apesar das grandes perdas, a humanidade não apenas sobreviverá como continuará a se desenvolver." Essa declaração, feita durante uma entrevista para consumo externo sobre a coexistência pacífica, foi de tal modo belicosa que o próprio Kruschev percebeu que "alguns podem pensar que os comunistas estão interessados em guerra, já que ela levaria à vitória do socialismo".[11] A declaração, é bem verdade, nunca significou que a Rússia estava a ponto de declarar guerra. Líderes totalitários podem mudar de ideia como qualquer outra pessoa, e é evidente que os líderes russos hesitavam não apenas entre a esperança da vitória e o medo da derrota, mas também entre a esperança de que a vitória os tornasse senhores incontestáveis do mundo e o medo de que,

exauridos por uma vitória onerosa, se vissem sozinhos para enfrentar o crescente e colossal poderio chinês. Essas considerações seriam feitas internamente; se elas prevalecerem, a Rússia talvez possa demonstrar interesse em chegar a um *modus vivendi* com os Estados Unidos.

De todo modo, o rebaixamento de Zhukov pode ter ocorrido, entre outras razões, por Kruschev ter mudado de ideia e decidido que, no momento, a guerra era improvável e indesejada. O rebaixamento, portanto, foi tranquilizador, ainda que saibamos muito pouco para ser capazes de analisar com certeza. Mesmo assim, parece provável que Zhukov quisesse a guerra e que tenha sido, justificadamente, acusado de "aventureiro", o que na terminologia comunista significa belicista. Após um momento de hesitação, Kruschev decidiu, obviamente, seguir mais uma vez a "sabedoria" de seu antigo mestre e senhor, cuja crueldade em políticas domésticas sempre se combinou com uma extrema cautela em assuntos externos. (No entanto, não podemos ter certeza, pois também é possível que Kruschev tenha levantado acusações contra Zhukov justamente por ele próprio cogitar a ideia de uma guerra – assim como Stálin acusou Tukhachevski de tramar com a Alemanha nazista quando ele mesmo preparava uma aliança com Hitler.) Essas possibilidades, que a nós parecem tão confusas e perturbadoras, são parte da natureza das ditaduras totalitárias, e não devíamos esquecer que todas essas mudanças são – e são feitas para ser – de natureza temporária. Nas palavras do próprio Kruschev: "Na vida, uma célula morre e outra a substitui, mas a vida continua." De qualquer forma, nossa interpretação se apoia no fato de que ao rebaixamento de Zhukov seguiram-se afirmações totalmente inabituais de paz com os aliados, um brinde em saudação à aliança contra Hitler durante a guerra, acompanhado de uma imprecação contra todos que incitam à guerra – "Malditos sejam aqueles que pensam na guerra! Malditos sejam aqueles que querem a guerra!" –, na qual Kruschev, que propôs o brinde, evidentemente não se referia às "potências capitalistas e imperialistas", mas a seus generais em casa. Tais palavras deveriam ser saboreadas com cautela; objetivo delas, sem dúvida, é servir como propaganda na Rússia e nos países-satélites, onde a popularidade de Zhukov talvez fizesse de sua acusação como

belicista uma necessidade. Infelizmente, uma coisa é certa: é altamente improvável que Kruschev tenha mudado de opinião sobre a guerra nuclear.

É da terrível natureza das coisas que nossas esperanças de manutenção da paz dependam, em um grau considerável, das condições na Rússia e em seus países-satélites; na essência, elas haviam melhorado nos últimos anos, mas vêm claramente se degradando. Um dos componentes centrais da política de Stálin foi combinar uma política estrangeira agressiva com concessões em casa e vice-versa: compensando uma política externa de paz com agressões contra seu próprio povo, sem nunca deixar morrer o motor da revolução permanente. Aqui, como em tudo mais, Kruschev pode perfeitamente seguir o conselho de seu mestre.

Isso já é terrível, mas não o pior. O pior é que, sob tais circunstâncias, a discussão política mais importante da era nuclear – a questão da guerra – não possa ser abordada de forma responsável, muito menos resolvida. No que diz respeito ao mundo não totalitário, o fato é que uma guerra travada com armas nucleares significará a ameaça de destruição da existência humana, e até mesmo da existência da vida orgânica na Terra. Obviamente, isso torna nossas ideias tradicionais sobre o papel da guerra na política, sua possível justificativa em defesa da liberdade, seu papel como *ultima ratio* em assuntos externos, perfeitamente obsoletas. Na prática, coloca a política "num diferente estado de agregação", cujos vários lados Karl Jaspers elucida em seu brilhante livro *The Atom Bomb and the Future of Man*. Mas o que é uma evidência para nós é uma questão de ideologia para a mente totalitária. Não se trata de um conflito sobre diferenças de opinião e a concomitante dificuldade em chegar a um acordo, mas sobre a muito mais terrível impossibilidade de se concordar sobre fatos.[12] A contribuição extraoficial de sr. Kruschev para o debate sobre a guerra, "Homens pobres não têm medo de fogo", foi realmente atroz, não apenas porque esses saberes populares do passado se tornaram irrelevâncias perigosas na situação atual, mas porque mostra com rara precisão que, independentemente do quão vulgar e popularesca

essa expressão possa ser, ele pensa apenas dentro do marco fechado da ideologia comunista e não permitirá que novos fatos o penetrem.

Sempre foi um erro medir a ameaça do totalitarismo pela régua do conflito relativamente inofensivo entre as ordens econômicas socialista e capitalista e menosprezar a contradição explosiva entre a ficção totalitária e o mundo da factualidade cotidiana no qual vivemos. Mas isso nunca foi tão perigosamente equivocado como é hoje, quando as mesmas descobertas tecnológicas que, juntas, constituem para nós um mundo factualmente modificado estão disponíveis para aqueles que, com toda a seriedade, as veem como simples meios, como ferramentas adicionais com as quais criam um mundo fictício, construído com mentiras e baseado na negação dos fatos. Nem a liberdade nem a sobrevivência da humanidade dependem do que entendemos como economia de livre mercado; no entanto, a liberdade, assim como a sobrevivência, pode perfeitamente depender do nosso sucesso ou da nossa incapacidade em persuadir o mundo totalitário a reconhecer os fatos e a aceitar a nova factualidade do mundo na era atômica.

II. A REVOLUÇÃO HÚNGARA

Um crítico russo-americano muito corretamente apontou o fato de que o discurso de Kruschev no 20º Congresso do Partido não representava nem o início nem o ponto alto da desestalinização. Pelo contrário, marcava seu fim.[13] Mas o mesmo discurso, sem dúvida alguma, levou à rebelião na Polônia e ao levante na Hungria. Se olharmos para esses acontecimentos do ponto de vista do que aconteceu depois da morte de Stálin, não podemos deixar de nos surpreender com o fato de como isso foi possível. É óbvio que desde o início esse discurso decisivo foi recebido de forma completamente diferente nos Estados-satélites e na própria Rússia. Foi claramente um catastrófico mal-entendido sobre a intenção do orador. O que esse mal-entendido expressou foi a diferença que ainda existe na mentalidade dos povos dos Estados-satélites, quando comparadas com a da população da União Soviética, que se tornou, de forma inquietante, perita em pensamento totalitário.

A sinistra ambiguidade do discurso claramente não foi percebida pelos leitores nos Estados-satélites, que o entenderam da mesma forma que a média dos leitores no mundo livre. Nessa leitura ingênua, o discurso somente poderia causar profundo alívio. Pela primeira vez, um líder do mundo soviético falava como um ser humano normal sobre acontecimentos tristes e comuns da vida humana: doença, insanidade e crimes furtivamente adentrando a política e causando grandes prejuízos às pessoas. A ausência da fraseologia marxista e da necessidade histórica do materialismo dialético foram notáveis. Tivesse esse sido o "entendimento correto", o discurso teria apontado para uma extraordinária inflexão; teria indicado nada menos que uma ruptura consciente com os métodos dos movimentos e da dominação totalitária – mesmo que certamente não significasse uma ruptura com o socialismo ou com a ditadura. Não teria posto um fim ao conflito, mas poderia ter corrigido a fratura nociva entre as duas potências mundiais. Kruschev teria confirmado a principal acusação do mundo livre feita ao regime de Stálin: que, antes de ser comunista, o governo era sobretudo um regime corroído pelo crime, que atuava de forma não democrática e inconstitucional, e sem nenhuma restrição de poder imposta pela lei. Se a partir de então o único problema fosse que a União Soviética operaria uma economia socialista, enquanto os Estados Unidos operariam uma economia de livre mercado, não haveria razão para as duas principais potências, juntamente com seus respectivos aliados, não coexistirem e cooperarem de forma pacífica e de boa-fé em todas as questões de política mundial.

Muitos meses se passaram antes de o mundo descobrir, pelo *The New York Times*, o discurso secreto. Ele também só chegou aos Estados-satélites através desse desvio pelos Estados Unidos. Sua consequência imediata foi algo inédito: rebeliões às claras na Polônia e na Hungria, como nunca havia acontecido antes nem nos anos seguintes à morte de Stálin – quando seu nome silenciosa mas eficazmente desapareceu da vida pública e vários veteranos stalinistas, como Rákosi na Hungria, foram removidos do poder – nem anos depois, quando alguns desses stalinistas foram reabilitados e o controle da polícia restaurado. O fato é que a população só se levantou por palavras ditas de forma clara e aberta, e não por manobras silenciosas – independentemente

de quão reveladoras elas parecessem para o observador –, e nenhum nível de ambiguidade poderia alterar o poder inflamatório dessas palavras. Não foram ações, mas "simples palavras" que conseguiram, contra toda a intenção do orador, quebrar a maldição mortífera da apatia impotente que o terror e a ideologia totalitária lançaram na mente daqueles que eles governavam.

Contudo, isso não aconteceu em toda parte. Aconteceu apenas nos países em que alguns comunistas da velha guarda, como Nagy e Gomulka, tinham sobrevivido de forma milagrosa aos expurgos meticulosamente planejados por Stálin com o objetivo livrar o partido de todos que não fossem simples agentes. No início, os eventos desencadeados na Polônia e na Hungria foram bastante parecidos. Nos dois países, ocorrera uma fratura dentro do partido entre os verdadeiros comunistas e os "moscovitas", e o sentimento geral também era parecido, inclusive a ênfase dada às tradições nacionais, à liberdade religiosa e a violenta insatisfação dos estudantes. Pode-se dizer que foi quase por acidente que o que aconteceu na Hungria não tenha acontecido na Polônia e vice-versa. Mas o fato é que, ao colocar o destino trágico da Hungria diante dos olhos do povo polonês, Gomulka conseguiu interromper a rebelião no estágio inicial, de forma que o povo polonês também deixou de viver a experiência excitante do poder nascido da ação conjunta. Eles não sabem, portanto, o que pode acontecer quando o povo desfralda, à vista de todos, a bandeira da liberdade.

O terceiro fato a ter em mente é que a rebelião, em ambos os países, começou com intelectuais e estudantes universitários, e de forma geral com a geração mais jovem, ou seja, com a camada da população cujo bem-estar material e cuja doutrinação ideológica tinham sido uma das principais preocupações do regime. Não foram os desprivilegiados, mas os que tinham privilégios a mais na sociedade comunista que tomaram a iniciativa, e o motivo não foi nem sua própria pobreza material nem a de seus concidadãos, mas exclusivamente o anseio pela Liberdade e pela Verdade.[14] Deve ter sido uma dura lição para Moscou, da mesma forma que foi comovente para o mundo livre. Mostrou que o suborno sob a forma de privilégio

material e social não funciona necessariamente em todos os lugares e, sobretudo, mostrou que as classes instruídas, os intelectuais, escritores e artistas, que em nosso século tinham demonstrado ser tão abertos a esse tipo de suborno e tão complacentes com toda espécie de absurdo, ainda podem ter um papel a desempenhar na política dos nossos tempos, condizente com sua profissão. A voz da Europa do Leste, falando tão franca e simplesmente de liberdade e verdade, soava como a afirmação definitiva de que a natureza humana é imutável, que o niilismo será inútil, que mesmo na ausência de ensinamentos e sob a pressão incessante da doutrinação, a busca pela liberdade e pela verdade sempre brotará no coração humano.

Infelizmente, tais conclusões exigem reservas. Em primeiro lugar, as rebeliões aconteceram em países cuja experiência com a dominação total havia sido bastante curta. As ditaduras nos países-satélites somente se tornaram de fato totalitárias por volta de 1949, e o processo de bolchevização foi interrompido em 1953, com a morte de Stálin e o período de degelo que se seguiu. A briga pela sucessão resultou na formação de facções, e a discussão se tornou inevitável. O grito pela liberdade nasceu nessa atmosfera de discussões intrapartidárias; na linguagem do movimento comunista dos anos 1920, esses homens estavam preocupados com o reestabelecimento da democracia intrapartidária. Mas o primeiro estágio intracomunista da revolução podia apenas ser testemunhado nos países novos, recentemente conquistados, e não na própria Rússia. A palavra "degelo", a metáfora certa para a nova linha do partido, pode ter vindo de um escritor russo, mas Ilya Ehrenburg, velho boêmio e habituê dos bistrôs da Rive Gauche de Paris, que podia estar alimentando falsas esperanças quando cunhou o termo, faz mais o tipo literário ocidental "abandonado pelos deuses" do que da *intelligentsia* russa. De todo modo, o romance de Dudintsev *Nem só de pão vive o homem*, provavelmente produto da encorajada "autocrítica" mencionada antes, não trata de forma alguma de liberdade, mas da abertura de carreiras para o talento. O máximo a que se pode chegar em termos de rebelião entre os intelectuais russos – e as evidências são extremamente escassas – parece mais um desejo pelo direito de saber a verdade factual do que por qualquer direito à liberdade. Um

exemplo disso aparece no romance de Dudintsev, quando ele relata os primeiros tempos da invasão nazista. De uma trincheira, ele assistia a uma batalha entre aviões russos e alemães, da qual os Messerschmitts alemães saíram vitoriosos, apesar de em menor número. "Ali eu tive um estalo, porque sempre me haviam dito que nossos aviões eram os mais rápidos e os melhores." Aqui, Dudintsev se refere a um longo período durante o qual a ficção totalitária cedeu ao peso dos fatos. A experiência da realidade não poderia mais ser anulada pela "verdade histórica" do argumento do partido, no qual a frase "Nossos aviões são os mais rápidos e os melhores" significa: no curso dos inevitáveis acontecimentos históricos, teremos os aviões mais rápidos e melhores, talvez à custa de destruir todos aqueles que poderiam competir conosco no campo da aviação.

O caso de Pasternak é bem diferente. Ele é o único grande escritor do primeiro período da revolução a, por algum milagre, não ter sido eliminado e cuja substância poética também não foi destruída, porque ele reuniu uma extraordinária força necessária para se manter em silêncio durante décadas. Ele é o único pilar vivo e esplêndido a sustentar as esperanças de que "*1984*, de Orwell, é apenas um pesadelo". Tais esperanças também se alimentam da extraordinária história sobre o que, aparentemente, foi a única aparição pública do poeta sob o regime totalitário. Pasternak, assim contam, tinha anunciado que faria uma leitura em Moscou, à qual compareceu uma enorme multidão, apesar de, depois de tantos anos em silêncio, ele só ser conhecido como o tradutor de Shakespeare e Goethe para o russo. Enquanto ele lia um de seus antigos poemas, uma folha escapou de sua mão. "Aí uma voz na sala começou a recitar o poema de memória. De outros muitos cantos da sala, vozes começaram a se juntar. E a recitação do poema acabou, ininterrupta, num coro."[15] Essa é a única história que conheço que mostra a dominação totalitária não sendo vitoriosa na própria Rússia, e tem, sem dúvida, grande significado. Contudo, não é uma história dos anos 1950 e do período de rebelião nos Estados-satélites, mas de 1946, quando a maior liberdade do povo, forçada pela luta para libertar a Rússia, ainda estava no ar – embora ainda não se pudesse cogitar uma rebelião contra o governo de Stálin.

À luz dessa história, e sobretudo diante dos acontecimentos recentes, ficamos naturalmente tentados a duvidar da eficácia da dominação total em gerar uma mentalidade especificamente totalitária – e, receio, a subestimá-la. De qualquer forma, toda a nossa experiência com condições totalitárias indica que, quando elas estão firmemente estabelecidas, a realidade factual é para elas uma ameaça muito maior do que o natural anseio da humanidade por liberdade. Sabemos disso desde o período logo após a guerra, quando o regime de Stálin deportou *en masse*, para campos de concentração, soldados russos do exército de ocupação que regressavam, pois eles haviam sido expostos ao impacto de uma realidade que não esperavam. E também sabemos disso pelo curioso e total colapso da ideologia nazista na Alemanha após a derrota de Hitler, que teve menos a ver com "a falta de personalidade alemã" do que em geral se imagina, sendo essencialmente o resultado da dramática derrocada de um mundo de ficção.

O impacto da realidade factual, como qualquer experiência humana, precisa de discurso para sobreviver ao momento da experiência, precisa de comunicação com outros para estar seguro de si mesmo. A dominação total triunfa na medida em que consegue interromper e destruir os canais normais de comunicação, aqueles de pessoa para pessoa dentro das quatro paredes da esfera privada, tanto quanto os canais públicos, salvaguardados nas democracias pela liberdade de expressão e opinião. Se esse processo de tornar cada pessoa incomunicável é bem-sucedido, é difícil dizer – exceto nas situações extremas de confinamento solitário e de tortura. De todo modo, leva tempo, e é óbvio que a preparação do povo para a dominação total nos países-satélites deixa muito a desejar. Enquanto o terror que vem de fora não é complementado e apoiado pela compulsão ideológica interna – é essa compulsão que é tão grotescamente manifesta nas autodenúncias dos julgamentos-espetáculo –,[16] a habilidade do povo para distinguir entre verdade e mentira no nível factual elementar permanece intocada. Enquanto for esse o caso, a opressão será sentida como ela é, e rebeliões vão surgir em nome da liberdade.

O povo húngaro, jovens e velhos, sabiam que estavam "vivendo entre mentiras", e pediram, unanimemente e em todos os manifestos, algo de que a *intelligentsia* russa (a julgar por suas palavras no momento da crise sucessória – e para um julgamento geral podemos dificilmente nos basear em outra coisa) se esqueceu até mesmo de sonhar, a saber, a liberdade de pensamento. Talvez fosse equivocado concluir que a mesma preocupação com a liberdade de pensamento que originou a rebelião entre intelectuais também transformou a rebelião numa revolução que se espalhou como um incêndio, até que ninguém fora das fileiras da polícia política se dispusesse a levantar um dedo pelo regime. Erro semelhante seria concluir que a revolução foi primeiramente uma questão intrapartidária, uma revolta dos "verdadeiros" contra os "falsos" comunistas, apenas porque seu início foi conflagrado por membros do Partido Comunista. Os fatos dizem algo totalmente diferente. Que fatos são esses?

Uma manifestação de estudantes desarmados e essencialmente inofensiva de alguns milhares de pessoas transformou-se repentina e espontaneamente numa enorme multidão, que se encarregou de levar a cabo uma das demandas dos estudantes: a derrubada e remoção de uma estátua de Stálin de uma praça pública de Budapeste. No dia seguinte, alguns estudantes foram ao edifício da rádio para convencer a emissora a transmitir os dezesseis pontos de seu manifesto. Mais uma vez, uma grande multidão se formou de imediato, como que do nada, e quando a AVH, a polícia política que fazia a guarda do edifício da rádio, tentou dispersar a multidão com alguns tiros, a revolução estourou. A massa de pessoas atacou a polícia e conseguiu as primeiras armas. Ao ouvirem falar da situação, os operários deixaram as fábricas e se juntaram à multidão. O exército, chamado para dar apoio à polícia armada, colocou-se ao lado da revolução e armou o povo. O que havia começado como uma manifestação estudantil tornou-se um levante armado em menos de 24 horas.

A partir desse momento, nenhum programa, questão ou manifesto teve qualquer papel. O que sustentou a revolução foi o puro ímpeto de um povo unido agindo como um todo; as demandas deles eram tão óbvias para todos que eles praticamente não precisaram elaborar formulações. As tropas russas deveriam deixar o território

imediatamente e eleições livres deveriam indicar o novo governo. A questão não era como as diferentes liberdades deveriam ser abordadas – a liberdade de pensamento e de expressão; a liberdade de associação; a liberdade de agir e de votar –, mas como estabilizar a liberdade, que já era um fato consumado, e encontrar as instituições políticas certas para isso. Se deixarmos de lado as intervenções das tropas russas – primeiro aquelas já estacionadas na Hungria, depois as divisões regulares, prontas para a batalha, que vieram da Rússia e, por fim, atacaram o país –, podemos dizer sem dificuldade que nunca uma revolução alcançou seus objetivos tão rápida e completamente e com tão pouco sangue derramado.[17] O que é incrível na Revolução Húngara é que ela não foi seguida por uma guerra civil. O exército húngaro se desintegrou em questão de horas, e o governo húngaro, em questão de dias. Depois que o povo fez saber suas reivindicações e que sua voz foi ouvida nas praças, nenhum grupo ou classe em toda a Hungria tentou se opor. Os agentes da AVH, que se mantiveram fiéis à ditadura até o fim, não formavam um grupo nem uma classe; eles haviam sido recrutados na escória da sociedade e consistiam em elementos criminosos, ex-agentes nazistas ou membros altamente comprometidos do partido fascista húngaro, sendo os altos escalões compostos de agentes de Moscou, húngaros com nacionalidade russa que obedeciam ordens de oficiais da NKVD.

A pronta desintegração de toda a estrutura de poder no país – partido, exército e gabinetes de governo – e a ausência de disputa interna nos acontecimentos que se seguiram são o que há de mais notável, se considerarmos que a rebelião foi claramente iniciada por comunistas. Eles muito rapidamente perderam o monopólio da iniciativa e em nenhum momento se tornaram objeto da ira ou da vingança da população, nem quando viram o poder escapar de suas mãos se voltaram contra o povo. A ausência marcante de controvérsias partidárias e de disputa ideológica, e a também notável ausência de fanatismo, só podem ser explicadas pelo fato de a superestrutura ideológica ter se desintegrado ainda mais rapidamente do que os próprios órgãos da ditadura. Na atmosfera geral de fraternidade – e aqui a palavra deveria ser entendida no

sentido francês da *fraternité* da Revolução Francesa – surgida logo nas primeiras manifestações das ruas e que durou até o final amargo – e até mesmo depois do final –, todas as ideologias e *slogans*, não apenas os comunistas, pareciam ter se reduzido a nada, de forma que intelectuais e trabalhadores, comunistas e não comunistas de todos os tipos realmente podiam lutar juntos, pelo objetivo comum da liberdade.[18] A coisa mais importante que veio à tona após esse colapso da ideologia foi a própria realidade da revolução, e, nesse aspecto negativo, a mudança repentina teve o mesmo efeito na mente do povo húngaro que o repentino colapso do regime de Hitler teve na mente do povo alemão. (Esse colapso dramático de ideologias, provocado pela realidade, deveria ser lembrado se, após outro acontecimento desse tipo, mais uma vez ocorrer a alguém a ideia de "reeducar" o povo. Esse ensinamento que vem de fora nunca alcança o mesmo nível do choque criado pelo evento; ou ele é, portanto, absolutamente ineficaz, ou pode até mesmo reduzir o impacto da lição que a realidade acabou de transmitir.)

Por mais importantes que sejam esses aspectos, eles dizem mais sobre a natureza do regime contra o qual a Revolução Húngara se rebelou do que sobre a própria revolução. O aspecto positivo da característica excepcional do levante foi que as ações de pessoas sem líder e sem um programa previamente formulado não resultaram em caos e anarquia. Não houve saques, desrespeito à propriedade privada entre uma multidão cujo nível de vida era miserável e cuja fome por mercadorias era notória. Também não houve crimes contra a vida, pois, nas poucas vezes em que as massas se envolveram em ações diretas e enforcaram altos oficiais da AVH em público, foi feito um esforço para que a ação fosse justa e discriminada, e que não se enforcasse simplesmente qualquer pessoa que estivesse ao alcance. Em vez dos esperados linchamentos e governo conduzido pela massa, de imediato surgiram conselhos revolucionários de trabalhadores e soldados, quase ao mesmo tempo que as primeiras manifestações armadas. Nos últimos cem anos, essas organizações emergiram com uma regularidade sem paralelo na história sempre que ao povo foi dada a permissão, por alguns dias, semanas ou meses, de adotar seus

próprios instrumentos políticos, sem ser mimado por um partido ou orientado por um governo.

Historicamente, encontramos esses conselhos pela primeira vez na revolução que atravessou a Europa em 1848. De novo os vemos na Comuna de Paris de 1871 e durante a primeira Revolução Russa, de 1905. Mas eles apenas emergiram de maneira evidente e com força total em 1917, na Revolução de Outubro na Rússia, e nas revoluções do pós-guerra de 1918 e 1919, na Alemanha e na Áustria. Para aqueles que, como Hegel, acreditam que "A história mundial é o último Tribunal de Apelação", o sistema de conselhos sem dúvida perdeu: foi derrotado todas as vezes e nem sempre pela "contrarrevolução". Sob a liderança de Lênin, o regime bolchevique fechou os conselhos – os *soviets*, como são chamados na Rússia – e reconheceu a popularidade deles ao se apossar do nome para seu próprio regime *anti-soviet*. De fato, para entender os acontecimentos da Revolução Húngara, devemos, como observou Silone num brilhante artigo sobre os eventos do inverno de 1956, "primeiramente fazer uma limpeza na nossa linguagem" e perceber que "os *soviets* haviam desaparecido da Rússia desde 1920". O exército russo não é um exército "de *soviets*" e "os únicos *soviets* que existem no mundo [no início de 1957] são os comitês revolucionários húngaros".[19] Talvez o exército russo tenha atacado tão rápido e impiedosamente por essa exata razão, porque a Revolução Húngara não buscava restaurar nada e não era de forma alguma "reacionária"; mas nela o sistema *soviet* original, o sistema de conselhos criado na Revolução de Outubro e destruído pelo partido bolchevique na revolta de Kronstadt, havia retornado ao palco da história. Pode-se pensar que hoje os líderes totalitários da Rússia têm mais medo dessas "formas elementares e improvisadas de poder popular"[20] do que de qualquer outra coisa, não importa em que país elas possam emergir. Na Iugoslávia atualmente não existe um sistema de conselhos, ou conselhos de trabalhadores livres, mas o fato de Tito por vezes ainda utilizar a velha linguagem revolucionária, e de lá o partido ainda jogar com a noção de conselhos, é provavelmente o suficiente para encher de medo os líderes russos. Mas o partido bolchevique não está sozinho nesse temor; ele o compartilha com todos os partidos, da

direita à esquerda, sempre que surge algum entendimento sobre o sistema de conselhos. Assim, na Alemanha, mais uma vez, não foi a "reação" que eliminou o sistema de conselhos, e sim os social-democratas. E se não o tivessem feito, os comunistas certamente o fariam se tivessem chegado ao poder.

O sistema de conselhos na Hungria, de maneira ainda mais marcante do que no caso das revoluções anteriores, representou "o primeiro passo prático para restabelecer a ordem e reorganizar a economia húngara numa base socialista, mas sem o controle rígido do partido ou o aparato do terror".[21] Os conselhos foram encarregados de duas tarefas: uma política e a outra econômica. Mesmo que seja um erro acreditar que a linha divisória entre elas era institucional e nítida, pode-se admitir que os conselhos revolucionários cumpriam sobretudo funções políticas, enquanto os conselhos de trabalhadores deviam lidar com a vida econômica. A seguir, trataremos apenas dos conselhos revolucionários e do aspecto político; sua tarefa mais imediata era evitar o caos e impedir que elementos criminosos tirassem vantagem, e nisso eles foram muito bem-sucedidos. A questão sobre se os temas econômicos, sujeitos a leis muito diferentes dos assuntos políticos, podem ser tratados por conselhos, se, em outras palavras, é possível dirigir fábricas tendo como administradores e proprietários os próprios trabalhadores, teremos que deixar em aberto. O fato é que é bastante duvidoso que princípios políticos de igualdade e autogerência possam ser facilmente aplicados à esfera econômica. No pensamento político do mundo antigo, tudo que fosse econômico se associava ao que era necessário para o sustento da vida e, portanto, à necessidade. É possível que a Antiguidade não estivesse tão errada em sua crença de que a economia, seja a do lar ou a do Estado, apenas poderia ser mantida e prosperar sob a direção de um mestre ou de um senhor, e que por essa razão não teria um papel na pólis, no espaço político. O princípio de governo corresponde aqui à necessidade a que a vida humana está sujeita, porque também se trata de vida biológica; um ser humano é livre somente porque – e na medida em que – ele não é apenas um ser vivo, mas um ser político. A liberdade e a igualdade, portanto, começam apenas onde os interesses

do sustento da vida tiverem sido satisfeitos: fora da economia doméstica e da economia escravocrata do mundo antigo; fora dos empregos e fora do dinheiro ganho em nossa era. É importante afirmar que tanto a liberdade quanto a igualdade como princípios políticos não são determinadas por uma autoridade transcendente diante da qual todos os humanos *qua* humanos são iguais nem por um destino humano geral, como a morte, que um dia retira os homens, como iguais, do mundo. Elas são, antes, princípios intrinsicamente mundanos que se desenvolvem diretamente com a aproximação entre os homens, com a vida em comum e a ação conjunta. Tais visões antigas, de acordo com as quais a economia não tem relação com política nem com liberdade, e, portanto, não pode ser governada com a igualdade em mente, recebem algum (mesmo que negativo) amparo da modernidade, onde todos que acreditaram que a história era primeiramente o resultado de forças econômicas se convenceram de que o homem não é livre e que a história é o desenvolvimento da necessidade através do tempo.

Apesar de terem surgido juntos, os conselhos revolucionários e os conselhos de trabalhadores devem ser vistos em separado, porque os primeiros eram sobretudo (e especialmente no caso da Revolução Húngara) a resposta à tirania política, enquanto, na Hungria, os últimos eram a reação contra os sindicatos que não representavam os trabalhadores e seus interesses, mas o partido e seu interesse em reprimir os trabalhadores. A demanda por eleições gerais livres em todo o país esteve no cerne do programa dos conselhos sempre que eles surgiram na história, enquanto a demanda húngara de restauração do sistema multipartidário não é uma característica do sistema de conselhos, mas uma reação quase automática do povo húngaro à vergonhosa supressão e erradicação de todos os partidos que tinham precedido a ditadura de partido único.

Para entender o sistema de conselhos, vale lembrar que ele é tão antigo quanto o próprio sistema partidário. Eles surgiram paralelamente, e o sistema de conselhos foi repetidas vezes destruído pelo sistema partidário. Até hoje, os conselhos representam a única alternativa ao sistema partidário – ou seja, a única alternativa para o governo democrático na Era Moderna. Eles não são

antiparlamentares; simplesmente sugerem outra forma de representação do povo. Mas eles são intrinsecamente antipartido, o que significa que se orientam contra a representação determinada por interesses de classe, por um lado, e por ideologia ou *Weltanschauung*, por outro. Enquanto a origem histórica do sistema partidário se encontra no Parlamento, os conselhos nasceram exclusivamente da ação em comum e das demandas espontâneas do povo que se ergueu nessa ação. Eles não surgiram de uma ideologia nem foram previstos, muito menos preconcebidos, por nenhuma teoria política sobre as melhores formas de governo. Onde quer que tenham aparecido, esbarraram numa enorme hostilidade das burocracias dos partidos, da extrema direita à extrema esquerda, e no silêncio unânime e no desprezo completo dos cientistas e teóricos políticos. É inquestionável que o espírito do sistema de conselhos é genuinamente democrático, mas num sentido nunca visto e jamais pensado. Ainda mais característica é a curiosa teimosia com a qual esse sistema é sugerido toda vez que o povo consegue levantar a voz. Há nessa teimosia uma espontaneidade verdadeira, nascida diretamente da ação, não sendo influenciada por interesses ou teorias externos à ação.

Nas condições modernas, conhecemos, então, duas alternativas para o governo democrático: o sistema partidário, que vem sendo vitorioso há um século, e o sistema de conselhos, repetidamente derrotado no mesmo período. Em muitos aspectos, eles se situam um no extremo do outro. Assim, os homens eleitos para o conselho são escolhidos na base, por voto direto, enquanto os partidos sugerem os candidatos aos eleitores, de cima para baixo, permitindo que os eleitores escolham entre várias pessoas ou forçando-os a escolher entre listas de candidatos. Isso cria um sistema completamente diferente de seleção de representantes, pois enquanto a nomeação do candidato pelo partido depende do programa ou da ideologia do partido, diante dos quais a adequação do candidato será avaliada, no sistema de conselhos o candidato deve simplesmente inspirar confiança suficiente sobre sua integridade pessoal, coragem e capacidade de julgamento, para que alguém o encarregue de representá-lo em todos os assuntos políticos. Depois de eleito, cabe ao representante somente a tarefa de justificar essa confiança em suas qualidades pessoais, e o seu orgulho é

"ter sido eleito pelos trabalhadores, e não pelo governo"[22] ou pela máquina do partido.

A partir do momento em que um grupo de pessoas confiáveis é eleito, ele irá, evidentemente, desenvolver opiniões diferentes, que podem levar à formação de espécies de "partidos". Porém, esses grupos de pessoas que compartilham a mesma opinião dentro de um conselho não seriam um partido político, estritamente falando; eles constituem as facções das quais os partidos parlamentares originalmente se desenvolveram. Mas, contanto que a eleição de um candidato não dependa de sua adesão a uma facção, e sim de sua força pessoal de persuasão, através da qual ele é capaz de apresentar seu ponto de vista – em outras palavras, contanto que as eleições continuem se baseando em qualidades pessoais –, partidos não necessariamente serão criados a partir de facções. Isso significaria que os conselhos controlavam as facções dos partidos, em vez de ser seus representantes. A força de qualquer facção não dependeria de seu aparato burocrático, nem mesmo do apelo a nenhuma *Weltanschauung*, mas apenas do número de pessoas confiáveis e honestas em suas fileiras. Ou seja, ela dependeria apenas de ser popular, no melhor sentido da palavra. O perigo que esse princípio puramente pessoal poderia representar para a ditadura de um partido se manifesta claramente no período inicial da Revolução Russa, e a razão principal de Lênin ter percebido que era preciso neutralizar os *soviets* foi os revolucionários sociais possuírem em suas fileiras muito mais homens que gozavam da confiança do povo do que os bolcheviques. O poder do partido bolchevique, que tinha sido responsável pela revolução, era colocado em risco pelo sistema de conselhos, surgido da revolução.

Por fim, impressiona a grande flexibilidade inerente ao sistema de conselhos. Ele parece não necessitar de nenhuma condição especial para se estabelecer, a não ser a reunião, de forma não temporária, de certo número de pessoas e de sua ação conjunta. Na Hungria, foi possível ver todo tipo de conselhos: conselhos de vizinhos, nascidos da vida em comunidade e que depois se tornaram conselhos de cidades, áreas ou condados; conselhos revolucionários, que surgiram da luta comum; conselhos de escritores e artistas que, pode-se imaginar,

nasceram nos cafés; conselhos de estudantes e da juventude, que nasceram da experiência de estudar junto em escolas e universidades; conselhos militares no exército; e também conselhos de funcionários públicos, conselhos de operários nas fábricas, e assim por diante. Onde quer que as pessoas estivessem juntas, em qualquer tipo de espaço público, elas formavam conselhos, e os conselhos, em cada um desses grupos diferentes, transformavam um encontro meramente casual numa instituição política. Os homens eleitos foram uma mistura variada de comunistas, não comunistas e membros de todos os partidos, simplesmente porque as linhas partidárias não tiveram ali nenhum papel. O critério, como observou um jornal, foi apenas "não haver ninguém entre eles que pudesse utilizar seu poder de forma errada ou pensar apenas em sua posição pessoal". Isso era mais uma questão de qualificação pessoal, de talento, do que de moralidade. Quem utiliza seu poder de forma errada ou o desvirtua, transformando-o em violência, ou se mostra unicamente interessado em suas questões pessoais, sem preocupação com o mundo em comum simplesmente não está capacitado para desempenhar um papel na vida política. Os mesmos princípios foram observados nas eleições, quando os conselhos locais tiveram que escolher homens em quem confiavam para os órgãos mais elevados do governo. Eles foram instados a escolher representantes "sem levar em conta a filiação a um partido e considerando a confiança do povo trabalhador".[23]

Um dos aspectos mais notáveis da Revolução Húngara não é apenas o ressurgimento desse princípio de sistema de conselhos, mas que, nos breves ou longos doze dias que durou, a Revolução Húngara também tenha produzido o princípio do sistema de conselhos, conseguido cobrir boa parte da sua gama de potencialidades, com detalhes específicos, e mostrado a que direção isso poderia levar. Os membros dos conselhos tinham sido eleitos por voto direto havia pouco tempo, quando esses novos conselhos começaram a se coordenar livremente entre si e a escolher no meio deles os representantes para os conselhos mais acima, até chegarem ao Conselho Supremo Nacional, o equivalente a um governo nacional. A iniciativa de substituir um governo normal por um conselho supremo, fruto dos próprios

conselhos, veio do recém-restabelecido Partido Camponês Nacional, sem dúvida o último grupo que poderia ser suspeito de ter ideias de extrema esquerda. Apesar de o Conselho Supremo nunca ter sido estabelecido, devido à limitação de tempo, os conselhos tiveram tempo suficiente para dar os passos preliminares: conselhos de trabalhadores organizaram comitês de coordenação, e Comitês Centrais de Trabalhadores já funcionavam em diversas regiões. Conselhos revolucionários nas províncias estavam coordenados e planejavam criar o Comitê Revolucionário Nacional, que substituiria o Parlamento nacional.

Não se sabe muito mais do que isso. Aqui, como em todas as outras vezes em que, por um breve período na história, a voz do povo foi ouvida, inalterada pelos gritos da multidão ou pelas disputas entre fanáticos, não podemos fazer muito mais do que o melhor esboço possível do que foi tentado e falhou, da fisionomia do único sistema democrático na Europa (no qual o sistema partidário foi desacreditado praticamente assim que surgiu) que de fato teve o povo a seu lado. (Seria importante ter em mente a diferença decisiva que sempre existiu entre o sistema multipartidário continental e o sistema anglo-americano de dois partidos, mas isso não poderei discutir aqui.)[24] Portanto, não sabemos se a longo prazo esse sistema se provaria à altura das demandas da política moderna, que correções talvez fossem necessárias, o quão sustentável ele seria como corpo político e se a democracia de conselhos e o princípio de voto e eleição no qual se baseia se adequariam à democracia representativa em países com grandes populações. Nenhuma consideração teórica pode substituir a experiência política, no entanto, há mais fatores, além de sua inegável popularidade, que falam a favor desse sistema e de sua sustentabilidade. Afinal, ele havia sido tentado uma vez na Rússia, uma das superpotências modernas, e não colapsou, mas teve que ser erradicado pela força das armas. Também não deveríamos negligenciar o fato notável de que a democracia no mundo moderno parece somente funcionar de fato onde existem órgãos locais e autoadministração, que – como o sistema de cantões na Suíça ou o de audiências públicas locais (*town hall meetings*) nos Estados Unidos, e

órgãos similares na Inglaterra e na Escandinávia – se assemelham de maneira extraordinária ao princípio de sistema de conselhos. De todo modo, foi a evolução espontânea do sistema de conselhos, e não as tentativas de restaurar os velhos partidos, que deu à Revolução Húngara o selo de vigor democrático genuíno e de luta pela liberdade contra a tirania. Mas não se pode negar que, à luz do duplo desenvolvimento da Revolução Húngara, nomeadamente, por um lado, a evolução do sistema de conselhos e, por outro, a restauração do sistema multipartidário, seria bem possível que no fim o sistema multipartidário tivesse saído vitorioso e o sistema de conselhos fosse destruído mais uma vez.

Ao refletirmos sobre as lições da Revolução Húngara, seria interessante considerar como o regime restaurado agiu na repressão dos distúrbios. O exército russo, numa verdadeira invasão, precisou de três semanas inteiras para retomar o controle do país, o que demonstra o quanto era sólido o poder adquirido havia pouco tempo pelo sistema de conselhos. Dentre as exigências feitas unanimemente pela população, apenas uma foi atendida, e de forma imperfeita: os camponeses, que na Hungria, assim como na Polônia, haviam, espontaneamente, deixado as fazendas coletivas, ainda não tinham sido forçados a voltar para elas, e o resultado foi que todo o experimento de coletivização agrícola praticamente entrou em colapso, com a produção agrícola em ambos os países caindo muito abaixo do nível necessário para a economia nacional. Portanto, a concessão feita aos camponeses foi importante tanto materialmente quanto ideologicamente.

A primeira e mais sangrenta onda de repressão foi direcionada contra os conselhos revolucionários, que não apenas representavam o povo, independentemente de classe e de outras associações, como também eram os verdadeiros órgãos de ação. Após a nação ter ficado mais uma vez reduzida à impotência, um segundo passo hostil e intransigente foi dado contra estudantes e intelectuais, e contra todas as organizações que haviam reivindicado liberdade de pensamento e expressão. Somente então ocorreu a dissolução dos conselhos de trabalhadores, que o regime via mais como sucessores dos sindicatos controlados pelo governo do que como verdadeiros órgãos políticos.

Essa ordem de prioridades da repressão não foi casual, podemos ver que ela também ocorreu na Polônia, onde os dirigentes russos não precisaram esmagar a revolução, mas apenas retirar algumas concessões que haviam sido feitas nos distúrbios de 1956. Lá também os novos conselhos de trabalhadores, ou seja, os sindicatos independentes do controle do partido, foram deixados relativamente no fim da lista; eles só foram extintos em abril de 1958, e depois disso seguiram-se restrições cada vez mais severas contra as liberdades intelectuais.

Se traduzirmos essa ordem de prioridades para uma linguagem conceitual e teórica, deduz-se que a liberdade de ação é considerada a liberdade mais perigosa para a dominação total e apenas um pouco mais perigosa do que a liberdade de pensamento. A representação de interesses continha, aparentemente, um elemento de ação grande demais para que ela fosse tolerada; também era vista como perigosa, mas sua supressão, menos urgente. A única esfera em que concessões temporárias foram consideradas possíveis e sensatas em dado momento, apesar de todo o debate sobre sua absoluta primazia na política, foi a econômica, em que nada além de trabalho e consumo estava em causa, obviamente atividades menos nobres e nas quais já existe um caráter compulsório, embora sem conotação política.

O que há de mais notável sobre essas medidas e sua ordem de prioridades é talvez a ausência de qualquer ideologia materialista. Quando os dirigentes russos se viram confrontados não com debates ideológicos, mas com uma ação política genuína, entenderam surpreendentemente rápido que a liberdade reside nas capacidades humanas de ação e pensamento, não em coisas materiais ou no trabalho e na subsistência, atividades nas quais os homens precisam controlar o mundo material. Como trabalho e sustento já estão sujeitos ao impulso de se manter vivo, não era muito provável que concessões na esfera econômica abrissem portas para a liberdade. Independentemente do que o mundo livre possa pensar sobre isso, apesar do orgulho que possa haver pelo fato de que aqui até a economia é livre, os próprios ditadores totalitários têm mostrado na prática que eles sabem muito bem que a diferença entre a economia capitalista e a socialista, longe de constituir o núcleo duro do

desacordo final com o mundo livre, representa a única área na qual, pelo menos temporariamente, concessões são possíveis.

III. O SISTEMA DE SATÉLITES

As últimas palavras pronunciadas pela Hungria livre foram transmitidas pela Rádio Kossuth e terminaram com a seguinte frase: "Hoje é a Hungria, amanhã e depois de amanhã será outro país, pois o imperialismo de Moscou não conhece limites e está apenas querendo ganhar tempo." Dias antes, a emissora comunista Rádio Livre Rajk tinha declarado que não fora "apenas Stálin a ter usado o comunismo como pretexto para expandir o imperialismo russo" e que um dos objetivos da Revolução Húngara era "mostrar uma imagem clara do brutal domínio colonial da Rússia".

Dissemos no início que o desenvolvimento e a expansão da Rússia no pós-guerra devem ser vistos à luz flamejante da Revolução Húngara. Essa luz – quem poderia negar? – não é fixa, ela cintila e tremula, mas sem essa luz instável não teríamos o que ver. Se quisermos entender a política com base no que está acontecendo no mundo – e não existe outra forma de entender –, nossos olhos terão que se acostumar com o lusco-fusco. As palavras ditas por homens que agem em liberdade e lutam por ela carregam mais peso e, assim esperamos, serão levadas mais a sério do que qualquer reflexão teórica exatamente porque são ditas no entusiasmo e ímpeto do momento.[25] Tal entusiasmo não é histérico nem entorpece a mente; ao contrário, afia e aprofunda a compreensão, da mesma forma que aumenta as capacidades físicas e a intensidade dos sentidos, e fortalece o coração. Se, no calor da batalha, aqueles que estavam lutando disseram que lutavam contra o imperialismo, então a ciência política deve aceitar o termo, mesmo que tivéssemos preferido, por razões conceituais e históricas, reservar a palavra "imperialismo" para a época da expansão colonial da Europa que começou nas últimas décadas do século XIX e terminou com o fim da dominação britânica na Índia. Nossa tarefa agora deve ser analisar que tipo de imperialismo se desenvolveu a partir da forma de governo totalitária.

O imperialismo, tanto a palavra quanto o fenômeno, era desconhecido antes desse último terço do século XIX, no qual a industrialização galopante na Europa forçou a abertura das limitações territoriais do Estado-nação.[26] A principal característica da era imperialista foi a "expansão pela expansão", o que significa uma expansão não mais limitada pelos interesses nacionais tradicionais, tais como a defesa militar do território e o desejo de anexar territórios vizinhos, nem sujeita às leis do comércio. A expansão imperialista sempre foi movida por motivos econômicos, e não políticos, e a única lei que ela respeitava era a da constante expansão econômica, aonde quer que levasse o investimento de capital estrangeiro, o que significa dinheiro excedente na economia nacional ou a emigração de pessoas que não conseguiam empregos, ou seja, que haviam se tornado supérfluas na vida da nação. O imperialismo, portanto, foi o resultado da tentativa de o Estado-nação se provar à altura das demandas do mercado mundial moderno, sob as condições da nova economia industrializada, e de sobreviver como entidade política. Seu dilema era que os interesses econômicos da nação demandavam uma expansão que poderia não se justificar com base no nacionalismo tradicional, com sua insistência na identidade histórica entre povo, Estado e território.

Do início ao fim, e para o bem e para o mal, os destinos do imperialismo – o destino das nações dominantes tanto quanto o drama das "raças subjugadas" – foram determinados por essa origem. Movida pela solidariedade natural dos "homens brancos" em terras estrangeiras, a consciência nacional europeia foi pervertida em consciência de raça, o que, por sua vez, levou as raças subjugadas a se unirem e se organizarem de acordo com a lógica racial. Mas, juntamente com o racismo, o nacionalismo fez incursões nas antigas culturas da Ásia e do mundo tribal africano. Enquanto a burocracia colonial de mentalidade imperialista podia fazer de conta que não ouvia as aspirações nacionais que eles próprios haviam incitado, o Estado-nação da metrópole não podia fazer o mesmo sem negar o próprio princípio de sua existência. As burocracias coloniais viveram, portanto, em constante conflito com o governo central; e se é verdade

que o imperialismo significou uma séria ameaça ao Estado-nação – chegando até mesmo a enfraquecê-lo –, ao cultivar o racismo e perverter o nacionalismo, o Estado-nação, com suas instituições legais e políticas ainda intactas, sobreviveu mais ou menos, e o pior foi quase sempre evitado. O medo de os métodos imperialistas de dominação provocarem um efeito bumerangue na metrópole permaneceu forte o suficiente para tornar os parlamentos nacionais um baluarte de justiça para os povos oprimidos e contra a administração colonial.

O velho imperialismo ultramarino fracassou como forma de governo utilizada para a opressão de povos estrangeiros por causa da dicotomia entre um governo constitucional na metrópole e os necessários métodos de opressão permanente de outros povos. Mas o fracasso não se deveu à ignorância nem à incompetência. Os imperialistas britânicos sabiam muito bem que os "massacres administrativos" poderiam manter a Índia sob domínio para sempre, mas também sabiam que a opinião pública, em casa, não apoiava tais medidas. Não devemos esquecer, sobretudo nos dias de hoje, que o imperialismo poderia ter sido bem-sucedido se o Estado-nação estivesse preparado para cometer o suicídio de se transformar em tirania. Infelizmente, a situação francesa nos fornece um poderoso exemplo de com o que isso poderia ter se parecido na prática. Na luta da França pela Argélia, nada mais resta em jogo do que a derrubada da metrópole pelo regimento colonial que destruiu a Argélia. Uma das poucas grandezas da história europeia recente é a Grã-Bretanha, e com ela a Europa, não ter querido pagar esse preço.

Tais recordações de um passado recente podem servir para nos lembrar como são maiores as chances de sucesso de um imperialismo que seja dirigido por um governo totalitário. Além do mais, não se poderia esperar da Rússia um controle típico do Estado-nação: ela nunca foi um Estado-nação; até mesmo os czares governaram um império multinacional a partir do centro de poder de Moscou. O princípio de autodeterminação nacional, o pesadelo dos velhos imperialistas que precisaram negar aos povos subjugados o próprio princípio que fundou sua existência, ainda não coloca problema algum aos dirigentes de Moscou. Eles dominam os países-satélites por meio dos mesmos dispositivos que utilizam com os povos da União

Soviética: por um lado, fazem concessões à cultura nacional no nível das tradições e das línguas, por outro, impõem a linha do partido concebida e dirigida por Moscou e o russo como língua oficial de todas as nacionalidades. Numa atitude típica dessas relações, durante uma das primeiras etapas de bolchevização dos Estados-satélites Moscou tornou obrigatório o estudo de russo em todas as escolas. Foi algo tão simbólico, que as reivindicações por sua revogação surgiram de forma proeminente em todos os programas e manifestos na Hungria e na Polônia.

Portanto, nenhum princípio de dicotomia, entre o governo na metrópole e na colônia irá impor limites ao imperialismo totalitário; se ele também deve temer alguns efeitos bumerangue de suas aventuras imperialistas, esses efeitos têm outras causas. Não se pode negar que o papel do exército russo na repressão ao levante na Hungria justificava as esperanças de Zhukov em substituir a ditadura de partido na Rússia por uma ditadura militar. Os acontecimentos na Hungria forneceram evidências convincentes de que esse tipo de dominação estrangeira não poderia contar nem com o partido nem com a polícia. No mesmo espírito, a dependência do regime na confiabilidade do exército, que nunca tinha sido reconhecida em um governo totalitário, foi demonstrada pela pronta desintegração do exército húngaro no início da revolução, sem o qual uma demonstração de uma incômoda mas inofensiva insatisfação jamais teria se transformado em revolta armada. A reação espantosamente rápida e severa de Kruschev contra tais esperanças e ambições pode ter nascido da preocupação com efeitos bumerangues no governo em Moscou, similar à que existia no velho tipo de imperialismo. Mas aqui o perigo é apenas temporário, devido ao inevitável descompasso entre a bolchevização na metrópole e na colônia. A falta de confiança nos exércitos-satélites, que provavelmente só podiam ser mobilizados com extrema cautela mesmo que houvesse guerra, prova apenas que as antigas tradições militares e nacionais ainda têm algum peso e que a bolchevização do exército ocorre mais lentamente do que a da polícia, que foi criada a partir do zero.

Os efeitos bumerangue no imperialismo totalitário são, naturalmente, diferentes daqueles do imperialismo nacional, na

medida em que atuam na direção oposta: os poucos sinais de revolta de que sabemos, e que esperamos, na Rússia foram, provavelmente, causados pelos acontecimentos na Polônia e na Hungria. O mesmo vale para as medidas que o governo foi obrigado a tomar para combatê-los. Da mesma forma que o imperialismo europeu nunca poderia ultrapassar alguns limites – ainda que a eficácia de medidas extremas estivesse acima de qualquer dúvida –, porque a opinião pública, em casa, não o teria apoiado e um governo legal não teria sobrevivido à tomada de medidas extremas, também o imperialismo totalitário se vê forçado a esmagar toda oposição e reprimir todas as concessões mesmo que seja mais sensato garanti-las para pacificar os países oprimidos. Tal "suavidade" teria posto em risco o próprio governo em casa e deixado o território conquistado em posição privilegiada.

Assim, desde o início a primeira preocupação do imperialismo russo não foi como estabelecer a distinção imperial europeia entre áreas nacionais e coloniais, mas, pelo contrário, foi como equalizar, rápida e radicalmente, as condições nos países recém-conquistados, a fim de reduzir o padrão de vida ao nível do padrão da própria Rússia. A expansão pós-guerra da Rússia não teve motivação econômica, e mesmo nas ofensivas do exército russo o objetivo econômico era apenas secundário. O motivo lucro, tão predominante no imperialismo ultramarino, é substituído aqui por razões puramente de poder. Essas razões, porém, não são de caráter nacional e têm pouca relação com os interesses da política internacional russa, mesmo sendo verdade que, por uma década, os dirigentes de Moscou pareciam interessados apenas em extorquir seus Estados-satélites, forçando-os a acordos comerciais claramente injustos. No entanto, a própria negligência com a qual os russos costumavam tratar os espólios das indústrias desmanteladas nos territórios ocupados, destruídos com frequência antes mesmo de ser enviados à Rússia, indica que o verdadeiro objetivo era muito mais forçar para baixo os padrões de vida dos países-satélites do que elevar o seu próprio com a ajuda do que havia sido pilhado. A tendência agora foi invertida, e grandes quantidades de carvão, minério de ferro, petróleo e produtos agrícolas estão sendo enviados aos Estados-satélites, cujas necessidades drenam seriamente os recursos russos e já causaram episódios graves de escassez de

matérias-primas na URSS. O objetivo é mais uma vez a equalização das condições, algo que não apenas não interessava ao imperialismo ultramarino como também ele agiu decididamente para evitar.

No entanto, essas e outras distinções entre o imperialismo nacional ocidental e o imperialismo totalitário russo não tocam no cerne do problema, pois o antecessor imediato do imperialismo totalitário não é a versão britânica, holandesa ou francesa do domínio colonial ultramarino, e sim as versões alemã, austríaca e russa do imperialismo continental, que nunca foram de fato bem-sucedidas e portanto raramente recebem a atenção dos historiadores do imperialismo. Contudo, sob a forma dos chamados movimentos pan – pan-germanismo, pan-eslavismo –, ele era uma força política potente na Europa Central e Oriental antes e durante a Primeira Guerra Mundial. Uma das origens do totalitarismo se encontra nesses movimentos pan, e apesar de o objetivo de dominação mundial do totalitarismo ir, a princípio, muito além dos objetivos limitados do imperialismo continental, suas táticas de expansão moldam-se nas políticas de expansão continental dos movimentos pan. A estratégia de expansão do imperialismo totalitário segue uma continuidade geográfica, estendendo-se de um centro de poder à periferia mais alargada, de forma que todos os territórios recém-conquistados podem gravitar em direção ao antigo centro de poder. Claro que essa expansão contínua jamais poderia ter tolerado uma dicotomia entre o governo central e o domínio colonial; e como o imperialismo continental dos movimentos pan buscava fundar impérios dentro da Europa, seu pensamento racial não era determinado pela cor. Ele propunha, em vez disso, tratar os povos europeus como coloniais, sob o domínio de uma raça mestre de origem germânica ou eslava.

Mas foi apenas a estratégia de expansão geograficamente contínua que a forma russa de imperialismo totalitário tirou do imperialismo continental. Ela não adotou o conteúdo racial, *völkisch*. O termo "satélite" é de fato uma metáfora muito apropriada para a entidade política que surge sob essa estratégia. Atualmente, os russos não parecem estar preocupados nem em conquistar territórios em terras distantes nem em orquestrar nessas regiões revoluções comunistas. (Provavelmente, a Rússia ficaria tão horrorizada quanto os Estados

Unidos se, por algum bizarro acidente de condições caóticas, o Partido Comunista tomasse o poder na França.) Apesar de sua extraordinária agressividade, de forma geral, a política pós-guerra da Rússia tem se restringido a fomentar distúrbios e, com a ajuda dos partidos comunistas, a apoiar e aprofundar o colapso de regimes já obsoletos, que começavam a se deteriorar. Ela teve a sensatez de evitar anexar terras distantes à União Soviética como colônias, e mesmo de precipitar revoluções comunistas por lá. Essa política externa bolchevista é muitas vezes mal compreendida, porque distúrbios revolucionários entre diferentes povos são subestimados e reduzidos a uma política de provocação da Rússia, ou então porque o papel dos comunistas nas revoluções mais recentes é ignorado, já que é tarefa dos agentes de Moscou esmagar todas as revoluções que sejam distúrbios nativos e populares.

As revoluções comunistas relativamente independentes da Rússia são, na opinião do regime de Moscou, as mais perigosas; a "revolução mundial" é a conquista paulatina do mundo pelo Exército Vermelho dirigido por Moscou, e não uma revolução de povos oprimidos se espalhando de país em país. É do interesse do imperialismo totalitário não permitir que o mundo se assente, provocando distúrbios em todos os lugares, evitando a estabilidade, mas não é do seu interesse se confrontar com governos revolucionários independentes, mesmo que eles carreguem o selo do comunismo. Além disso, como a expansão é contínua e começa na fronteira nacional, ela pode facilmente esconder seus objetivos finais por trás de reivindicações nacionalistas tradicionais. As exigências de Stálin em Yalta dificilmente teriam sido acatadas com tanta facilidade se estadistas aliados não sentissem que o que ele pedia era praticamente o que a política externa russa buscava havia séculos. Foi o mesmo mal-entendido de que Hitler tirou proveito em Munique, quando declarou buscar apenas a anexação do território alemão na Áustria e na Tchecoslováquia, e a libertação das minorias alemãs do domínio estrangeiro.

O sistema de Estados-satélites, no entanto, não é nem o único nem a única forma possível de imperialismo totalitário. Ele deve ser visto tendo como pano de fundo o imperialismo nazista, com o qual o modelo russo possui apenas uma coisa em comum: a insistência em

uma expansão coesa. O desinteresse de Hitler pelas antigas colônias ultramarinas alemãs é notório. A Alemanha nazista dominou a Europa Ocidental através de políticos locais corruptos e colaboracionistas e começou a despovoar os territórios ocupados no Leste se utilizando de exterminação em grande escala, com o objetivo de colonizar essas terras esvaziadas com tropas de elite depois da guerra. Os agentes de Moscou nos países-satélites não são colaboracionistas, mas membros antigos e experientes do movimento comunista e, como tal, numa posição tão ruim quanto qualquer burocrata ucraniano ou bielorrusso, de quem, diante dos senhores de Moscou, se espera que cumpram regras e que sacrifiquem os interesses nacionais de seu povo em prol das demandas do movimento internacional, de acordo com o entendimento de Moscou. Nem mesmo Stálin, ao que parece, queria exterminar as populações dos Estados-satélites e recolonizar o território. Outra alternativa possível para o imperialismo russo teria sido, talvez, dominar todos os territórios conquistados, como fez com os países bálticos, sem a intermediação de autoridades locais, incorporando-os diretamente ao império soviético, que se apresenta como uma união de repúblicas federativas a ser ampliada à vontade.

O sistema de Estados-satélites deve sua existência a um compromisso de meio-termo e, talvez, apenas temporário. Ele é filhote da constelação pós-guerra, na qual duas superpotências, Estados Unidos e Rússia, precisaram chegar a um acordo sobre suas esferas de influência, mesmo que de maneira extremamente hostil. Assim, o sistema de Estados-satélites é a resposta russa ao sistema de alianças dos Estados Unidos, e a falsa independência dos Estados-satélites é importante para a Rússia, pois reflete a soberania nacional intacta dos aliados dos Estados Unidos. A metáfora, infelizmente, é mais uma vez perfeita para as verdadeiras relações existentes. Ela corresponde aos temores que todo país deve ter quando faz uma aliança com um país comparativamente mais forte – temor, na verdade, não tanto de perder a identidade, mas de se tornar um "satélite" cuja órbita em torno de uma força central é a única coisa que o mantém vivo. Certamente, o perigo da coexistência entre duas superpotências hostis é que qualquer sistema de alianças que uma delas inicie se

degenerará automaticamente e se transformará em um sistema de Estados-satélites, até que cada país do mundo seja sugado para a órbita de uma das duas potências.

A política norte-americana pós-guerra dividiu o mundo em países comunistas, aliados e neutros, com o intuito de preservar o equilíbrio entre as duas superpotências, ao reconhecer de fato, quando não *de jure*, suas respectivas esferas de influência e ao insistir na genuína neutralidade de todos os países fora das duas órbitas. Mas em relação à política externa norte-americana, parece-me que faria sentido propor a todos a pergunta que nos toca: o "mundo livre" – os Estados Unidos, no caso – poderia ter intervindo para apoiar a Revolução Húngara? Tal intervenção poderia, no entanto, cair em contradição com a doutrina *de facto* da política externa norte-americana: não seria uma intervenção em território neutro, fora da esfera dos Estados Unidos e da Rússia, como no caso do Líbano, mas num lugar onde a hegemonia russa era tacitamente reconhecida. À parte essas considerações políticas técnicas, provavelmente fundamentais na decisão de Washington de apenas observar e se manter neutro, ainda se deve considerar o que uma intervenção teria significado para a própria Revolução Húngara. Levando em conta que ela teria sido realizada por um governo, isso teria provavelmente significado, antes de mais nada, a restauração do status *quo*, que o povo húngaro havia rejeitado com rara unanimidade. É quase certo que a intervenção sufocaria as forças políticas que tinham emergido durante a revolução. Poderia ter recolocado a Hungria na esfera de influência do mundo ocidental, que chamamos de "mundo livre", e poupado ao povo húngaro terríveis sofrimentos, mas mesmo isso poderia não ter preservado a liberdade que a revolução conquistou nas poucas semanas de sua existência, nascida diretamente da ação em comum. Em princípio, essa liberdade positiva era superior à realidade da liberdade no "mundo livre", pois o "mundo livre" (ao qual a Espanha de Franco pertence) é apenas livre quando comparado ao totalitarismo. Comparado à liberdade dos revolucionários húngaros e a dos combatentes pela liberdade, até mesmo o mundo livre não era livre. A única intervenção que realmente poderia ter ajudado a Revolução Húngara teria vindo dos batalhões de voluntários de todo o mundo, genuinamente preparados

para lutar por nada mais que liberdade. E eles, claro, apenas podem intervir se as potências existentes permitirem que eles se mobilizem e se elas lhes derem um apoio ativo. Mas não temos como saber se, na ocasião, os Estados Unidos poderiam ter se decidido por uma posição diferente daquela que eles adotaram durante a Guerra Civil Espanhola, porque a intervenção russa foi tão rápida e radical que não houve tempo para deliberações.

Deixando de lado considerações hipotéticas, parece certo que a política externa norte-americana funciona com base num tipo de equilíbrio de poder em escala global, e que, independentemente do quão desconfortável esse equilíbrio possa ser, a imagem da política externa norte-americana é, em essência, a de uma estrutura estável. Mas a política externa russa é conduzida por uma imagem diferente, na qual não existem países neutros a serem protegidos entre as superpotências e suas esferas de influência. Enquanto os Estados Unidos instintivamente visualizam a terceira potência neutra do mundo nos moldes dos Estados europeus, cuja estabilidade está hoje bem assegurada, a Rússia a vê à imagem dos países asiáticos e africanos, nos quais, a partir do colapso do imperialismo ao estilo europeu, tudo começou a se mover em direção à revolução. Infelizmente, é difícil negar que a perspectiva russa seja muito mais realista do que a norte-americana. No entanto, do ponto de vista da estabilidade relativa da República americana, é triste notar que, no século xx, a estabilidade nada mais é que um fenômeno marginal. Para os russos, em todo caso, a terceira parte importante do mundo consiste em áreas – Ásia e África – em que a revolução nacional e, de acordo com os comunistas, o alargamento automático da esfera de influência russa, é iminente. Caso as declarações russas sobre a possibilidade de concorrência pacífica entre as duas superpotências sejam mais do que um discurso de propaganda, o que está em jogo não é uma concorrência pacífica na produção de carros, geladeiras e manteiga, mas uma concorrência na Guerra Fria, no alargamento de suas respectivas esferas de influência.

Independentemente de como e por que razões o sistema de Estados-satélites surgiu, está claro que os métodos imperialistas russos de conquista e administração mostram-se consistentes com ele. Em cada

país, os dirigentes russos iniciam um processo que deve parecer como não tendo sido uma conquista vinda de fora, mas um desenvolvimento revolucionário de dentro, no qual o partido comunista local foi, enfim, "forçado" ao poder. Para isso, já no final dos anos 1940 vários partidos diferentes começaram a ser tolerados, antes de ser eliminados em prol de uma ditadura de *partido único*, transformada por fim em uma ditadura *totalitária*. Para Moscou não bastava exportar sua forma de dominação para os territórios recém-conquistados; era preciso repetir neles, com exatidão meticulosa, a sequência de acontecimentos russos que levara à dominação totalitária. De forma a se proteger de quaisquer acidentes que pudessem levar a uma direção "incorreta", em todos os países o Ministério do Interior, e com ele o controle da polícia, foi entregue aos comunistas desde o início, enquanto no período de táticas de frente popular os demais postos ministeriais foram calmamente transferidos para os outros partidos.

A primeira preocupação dos conquistadores foi a polícia, cujo núcleo já era formado por unidades de polícia soviéticas, que haviam entrado no país com as primeiras tropas do Exército Vermelho. Nesse ponto específico, a sequência de acontecimentos da Revolução Russa não foi copiada; a força policial foi organizada de forma totalitária desde o início. Ela era mantida unida por um grupo de espiões, tendo à frente os mais confiáveis membros da elite do partido. A tarefa desse grupo era espionar a polícia, enquanto os membros comuns da polícia, por sua vez, passavam informações sobre os membros do partido e sobre a população. A verdadeira bolchevização de cada país foi introduzida através dos conhecidos julgamentos-espetáculo de membros proeminentes do partido, enquanto os menos proeminentes desapareciam silenciosamente em campos de concentração, provavelmente na Rússia. Dessa forma, puxava-se o tapete dos partidos comunistas locais e quebrava-se sua espinha dorsal. Os antigos líderes e os antigos seguidores já não estavam presentes, e a fisionomia do partido se alterava radicalmente. Nas organizações da polícia, realizavam-se a duplicação e a multiplicação de cargos e funções tão típicas do totalitarismo, com sua rede de espiões sendo duplicada numa organização similar dentro do Exército Vermelho. A única distinção entre os dois órgãos concorrentes era que "eles

serviam a senhores diferentes dentro da oligarquia soviética". E, como no modelo russo, a polícia nos países-satélites mantinha fichado cada cidadão do país. Eles aparentemente registravam não apenas informações comprometedoras de todo tipo, mas informações sobre família, amigos e conhecidos, muito mais valiosas para o terror totalitário.

No entanto, enquanto a polícia foi montada seguindo estritamente o modelo russo, o artifício de criar uma réplica que parecesse ser de origem local e preencher seus cargos com comunistas nativos não foi empregado. A polícia foi a única instituição na qual os conselheiros russos não permaneceram nos bastidores e supervisionavam abertamente os policiais locais. E, assim como seus superiores, prepararam e dirigiram os julgamentos-espetáculo. Algo similar parece ter acontecido agora nos exércitos-satélites, que depois dos distúrbios na Hungria foram postos sob o comando de oficiais russos. Mas, enquanto esse controle militar foi claramente uma reação contra acontecimentos imprevisíveis, o controle russo da polícia foi planejado desde o início. A impressão é que os dirigentes russos pensaram que tudo se seguiria automaticamente a partir do momento em que a mais importante instituição de dominação total tivesse sido estabelecida e colocado o mecanismo para funcionar.

Não devemos, no entanto, subestimar outra diferença não tão perceptível, mas não menos importante, entre os dirigentes russos e os dos Estados-satélites. Trata-se do método para selecionar os membros da base da polícia. Aqui, mais uma vez os russos tiveram que se afastar dos métodos das fases iniciais do domínio totalitário e recrutar membros para a polícia secreta entre criminosos e outros elementos de reputação suspeita na população, a quem tudo poderia ser pedido. Dentro da Rússia isso não tinha sido necessário nos últimos 25 anos; qualquer membro do partido pode fazer parte da polícia, assim como qualquer cidadão é convocado para o serviço militar. Mas essa diferença pode ser temporária devido ao fato de o governo totalitário fora da Rússia não ter sido instalado há tempo suficiente para desenvolver todo o seu potencial. De qualquer forma, nos países-satélites a polícia ainda é um corpo de "elite", no sentido original da palavra; seus membros não são escolhidos de modo aleatório, mas de

acordo com características que os distinguem não apenas do cidadão comum como também de membros comuns do partido.

Até agora, esse descompasso tem dificultado as tentativas de Moscou de criar réplicas exatas do governo russo em todos os países sob sua influência. Não sabemos se essa diferença teria se tornado tão perigosamente notável se a crise sucessória após a morte de Stálin não tivesse interrompido o curso normal dos eventos. Em todo o caso, foi nesse momento que a imitação servil do modelo russo se vingou, pois os distúrbios na Polônia e na Hungria ocorreram na esteira do processo de desestalinização executado pelas ditaduras-satélites mais leais a Moscou, sem considerar que o que tinha sido alcançado na Rússia não necessariamente teria sido permitido em outros lugares. Nesse sentido, é muito elucidativo ver que em países como Romênia e Albânia, Bulgária e Tchecoslováquia, onde os stalinistas conseguiram se manter no poder, e por algum tempo até mesmo começaram a se opor a Moscou, não houve distúrbios e tudo permaneceu como era, enquanto o "novo curso continuava a ser seguido na Hungria, assim como em todos os outros países da Europa do Leste".[27]

É sobretudo essa diferença de reação ao curso dos acontecimentos na Rússia por parte dos vários líderes do Partido Comunista que explica as atuais diferenças nos países-satélites. Apesar de indubitavelmente causadas por alguns fracassos do imperialismo totalitário, elas não contêm nenhuma indicação de terem rompido a sinistra monotonia dos acontecimentos. A gravidade de tais fracassos é mais bem avaliada pelo número de tropas russas necessário para manter a paz nesses países – 28 guarnições encontram-se estacionadas apenas na Hungria, onde soldados húngaros, agora comandados diretamente por oficiais russos, ainda não merecem a confiança necessária para portar armas; e a situação não é muito melhor em outros lugares. A presença de tropas russas, ao que tudo indica, está legalizada pelo Pacto de Varsóvia. Tal legalidade poderia convenientemente seguir os moldes da Otan; mesmo assim, espera-se que se destrua ao menos a ilusão de independência para os povos afetados e para o mundo que assiste. Essa ilusão, mesmo desconsiderando todas as demais atrocidades, constitui uma hipocrisia

pior do que qualquer outra cometida pela Europa imperial durante seus anos de domínio colonial. Depender de baionetas não é apenas um dispositivo de dominação antiquado e bastante desconfortável; é um sério revés para as aspirações dos dirigentes totalitários, que esperavam, naturalmente, manter os Estados-satélites na órbita de Moscou pela simples força da ideologia e do terror. Resta saber se esse revés será suficiente para quebrar o feitiço de atração que esse sistema exerce em toda a Ásia e a África – ou seja, em todas as regiões cuja vida política e emocional ainda está sintonizada na reação contra o velho imperialismo, no qual estrangeiros abertamente assumem o poder. Infelizmente, esses povos sofrem de uma terrível falta de experiência política e acham tão difícil se orientar na confusão dos métodos políticos modernos, que são facilmente enganados. Tendem a concluir que, independentemente dos erros do regime, ele não pode representar o imperialismo que eles experimentaram e que, independentemente dos princípios que possa violar, ele ao menos respeitará e propagará o princípio da absoluta igualdade racial. Essa visão talvez não mude enquanto os antigos povos colonizados estiverem mais interessados na cor da pele do que na liberdade.

Seja como for, as derrotas do imperialismo totalitário devem ser levadas tão a sério quanto os sucessos dos técnicos e engenheiros soviéticos. Mas de nenhum dos dois se deve concluir que está em andamento um novo curso de eventos capaz de levar a um tipo de "despotismo esclarecido". Nem as derrotas de 1956 nem os sucessos de 1957 – ano em que a União Soviética foi bem-sucedida no lançamento do primeiro satélite artificial, o "Sputnik I", ao espaço, seguido logo depois do "Sputnik II" – alteraram a essência do regime, e se os dramáticos eventos de 1956 demonstram alguma coisa, é, no melhor dos casos, o fato de a dominação total não poder apenas ser abalada de fora, mas também ameaçada de dentro pela falta de legalidade e estruturação inerentes à dinâmica do regime, e que aparece de forma muito evidente na incapacidade de resolver a questão da sucessão. Até onde podemos ver, o momento de perigo agudo para o totalitarismo mais uma vez passou. A vitória de Kruschev na luta pelo poder que se seguiu à morte de Stálin deveu-se à cuidadosa repetição de todos os métodos que levaram o próprio Stálin ao poder nos anos 1920. Não

sabemos se a repetição da fase preparatória relativamente livre de sangue irá, mais uma vez, ser seguida de uma onda de terror, como a dos anos 1930. E o mais importante: não podemos nem dizer se a crise sucessória teria colocado o regime em perigo, se ela não tivesse acontecido no momento em que o imperialismo russo tinha que anexar territórios recentemente conquistados nos quais o totalitarismo ainda não se encontrava em pleno funcionamento. É difícil afastar a suspeita de que a crise do imperialismo totalitário foi, sobretudo, causada pela concomitância entre a crise sucessória e uma expansão ainda não plenamente estabilizada.

Mesmo assim, os sinais de perigo de 1956 foram bastante reais e, apesar de serem ofuscados pelos sucessos de 1957 e pelo fato de que o sistema foi capaz de sobreviver, seria sensato não esquecê-los. Se eles indicam alguma coisa, é muito mais um colapso súbito e espetacular do regime do que uma normalização gradual. Tal série catastrófica de acontecimentos, como aprendemos com a Revolução Húngara, não precisa necessariamente produzir caos – apesar de ser certamente pouco sensato esperar do povo russo, depois de quarenta anos de tirania e trinta anos de totalitarismo, o mesmo espírito e a mesma produtividade política apresentados ao mundo em seu momento mais glorioso.

PÓS-ESCRITO

"À memória de Rosa Luxemburgo" era a dedicatória que Hannah Arendt queria para este texto, cujo título original em alemão é "Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus". No entanto, como Ursula Ludz observou, o editor levantou objeções. Em uma carta escrita em 9 de setembro de 1958 ao editor Klaus Piper e ao organizador do volume, Hans Rössner, Arendt respondeu: "Se tivermos que explicar, preto no branco, o que queremos dizer, então temos que cortar a dedicatória. Não funcionaria. Não se pode explicar nada numa dedicatória. Pobre Rosa! Ela já está morta há quarenta anos e ainda não se encaixa em lugar nenhum. Claro que entendo suas razões. Eu só me aventurei a fazer isso porque me surpreendi com a reação do público à minha palestra, o que também surpreendeu você.

Talvez os jovens – eles eram o únicos a aplaudir! – sejam mais sábios; e podemos concordar com o fato de que eles não podiam ser todos comunistas – justamente aqueles que não estavam aplaudindo! A dedicatória não pode ser reformulada porque seria necessário explicar que Luxemburgo não era nem verdadeiramente socialista nem comunista, mas que 'apenas' defendia justiça, liberdade e revolução como a única possibilidade para uma nova forma de sociedade e Estado". A carta não está publicada e foi retirada de "Hannah Arendt Papers", da Divisão de Manuscritos da Biblioteca do Congresso. (N.E.)

---

1 A Revolução Húngara começou na última semana de outubro e terminou na primeira semana de novembro de 1956. (N.R.T.)

2 Boris I. Nicolaevsky, cuja série de seis artigos intitulada "Battle in the Kremlin" – publicada semanalmente no jornal *The New Leader*, de 29 de julho a 2 de setembro de 1957, em Nova York – é a análise mais sólida dos acontecimentos na Rússia depois da morte de Stálin, considera que "o relatório das Nações Unidas sobre a Revolução Húngara estabeleceu que o surto de violência em Budapeste foi o resultado de uma *provocação deliberada*". Eu não estou convencida disso, mas, ainda que ele esteja certo, o resultado da provocação russa foi com certeza inesperado e muito além das intenções originais. (N.A.)

3 Ver a introdução de Hugh Seton-Watson para o livro de Melvin J. Lasky, *The Hungarian Revolution; A White Book: The Story of the October Uprising as Recorded in Documents, Dispatches, Eye-witness Accounts, and World-Wide Reactions*. Books for Libraries Press, 1970, p. 23-24. Seton-Watson assina o primeiro capítulo: "The Historical Background: 1945-1956". (N.A.)

4 Característico disso é a troca de correspondência entre Ignazio Silone e Ivan Anissimov, editor da revista soviética *Foreign Literature*. As cartas foram escritas nos últimos meses de 1956, quando o "degelo" trouxe esperança a escritores no Ocidente. Eles acreditavam que haveria uma nova oportunidade de abrir um canal de conversação com a *intelligentsia* russa, e essa correspondência mostra o quão terrivelmente infundadas eram essas esperanças. As cartas foram publicadas por *Tempo Presente*, na Itália, e por *The New Leader* (15 de julho de 1957) nos Estados Unidos, com o título "Um diálogo perturbador". (N.A.)

5 Nicolaevsky (ver nota 2) demonstra que "a luta de Kruschev contra a classe administrativa soviética [...] começa bem mais cedo". Ver também "New Purge in the Kremlin", de Richard Lowenthal, em *Problems of Communism* (setembro-outubro 1957, p. 2): "O que havia

começado como um vetor para mais realismo econômico tornou-se um vetor para uma intervenção mais direta do partido no campo econômico". (N.A.)

6 O equívoco comum de pensar que a revolução do movimento comunista naufragou com o nascimento de uma "nova classe" é compartilhado por Milovan Djilas em seu livro *The New Class* (Nova York, 1957). O equívoco é antigo e surge ao mesmo tempo que o regime de Stálin; sua origem se encontra numa forma de pensar que se interessa pouco pela perda da liberdade sob a ditadura, mas que registra toda desigualdade remanescente ou nova com grande sensibilidade e indignação. E mesmo que o verdadeiro vigor revolucionário dos movimentos comunistas e socialistas tenha sido produzido não pela opressão política, mas pela injustiça social, sabemos perfeitamente que o significado objetivo do estilo de vida decepcionante da burocracia dirigente – altos salários, casacos de pele, carros e mansões – é superestimado. Mas esses bens de consumo não são, é claro, o sinal de uma "nova classe". Se, por um lado, for verdade que uma nova classe está se formando na Iugoslávia, só isso já demonstraria que a ditadura de Tito não é totalitária – o que, de fato, ela não é. (N.A.)

7 Bela Fabian, presidente da Federação dos Ex-Prisioneiros Políticos Húngaros, estima o número de vítimas do terror iniciado após a repressão pelo exército da revolução da seguinte maneira: 2.140 pessoas executadas, 55 mil em prisões e campos de concentração húngaros e 75 mil deportadas para campos de concentração na Rússia. Ver a notícia em *Bund* (Berna) de 24 de julho de 1958. (N.A.)

8 A melhor prova da diferença entre o governo de Mao e o de Stálin pode ser encontrada na comparação entre o censo populacional da China e da Rússia. O último censo chinês, contando quase 600 milhões de habitantes, foi superior às expectativas estatísticas, enquanto o censo russo por décadas tem sido consideravelmente inferior ao esperado estatisticamente. Na ausência de números confiáveis para as perdas populacionais da Rússia pelo terror promovido no período stalinista, tornou-se comum associar o número de assassinados com os milhões de pessoas "estatisticamente perdidas". (N.A.)

9 O texto completo desse importante discurso foi publicado pela *The New Leader* (9 de setembro de 1957; seção 2) num suplemento com comentários valiosos de G.F. Hudson. O título normalmente dado ao discurso, "Que cem flores desabrochem", é bastante enganador. A principal preocupação de Mao é provar e justificar teoricamente a existência de "contradições" em países comunistas, entre classes, por um lado, e entre os povos e governos, por outro. Ainda mais importante é o tom altamente populista do discurso, como se tivesse sido escrito por um narodnique e não por um bolchevique. Sobre a questão da liberdade, ao contrário, Mao é bastante ortodoxo. A liberdade, para ele, é um meio para um fim, como ocorre com a democracia; ambas "são relativas, não absolutas, elas surgem e se desenvolvem sob circunstâncias históricas específicas". Comentário do editor: a nota refere-se ao discurso de Mao pronunciado em 27 de fevereiro de 1957, na 11ª sessão plenária alargada da Conferência Suprema do Estado, intitulado "Sobre o tratamento correto das contradições no seio do povo" (Tradução inglesa do discurso revisado publicada em: *The Writings of Mao Zedong, 1949-1976*, vol. 2, janeiro de 1956-dezembro de 1957, Nova York: M. E. Sharpe, 1992, p. 309). (N.A.)

10 Ver Paul Landy, "Hungary since the Revolution". In: *Problems of Communism*, setembro-outubro de 1957. (N.A.)

11 Ver o texto da entrevista de James Reston com Kruschev no *The New York Times* de 10 de outubro de 1957. (N.A.)

12 Essa diferença básica surge, é claro, imediatamente nos diálogos entre pessoas do Ocidente e do mundo governado pelo totalitarismo. Tanto a entrevista do sr. Reston e a troca de correspondências entre Silone e Anissimov, acima mencionada, podem ser entendidas como lições práticas sobre como o pensamento e a argumentação totalitária conseguem evitar dar respostas e transformam fatos em debate ideológico. (N.A.)

13 Nicolaevsky (ver nota 2) embasa sua opinião com uma cuidadosa compilação e análise de todas as informações disponíveis. (N.A.)

14 O admirável *Report of the Special Committee on the Problem of Hungary,* das Nações Unidas, traz o depoimento de uma jovem estudante: "Mesmo que nos falte pão ou outras necessidades da vida, queremos liberdade. Nós, os jovens, fomos especialmente prejudicados porque crescemos entre mentiras. Tivemos constantemente que mentir. Não podíamos ter uma ideia saudável, porque tudo era sufocado. Nós queremos liberdade de pensamento." (N.A.)

15 Como contado por Léon Leneman na revista francesa *L'Express* de 26 de junho de 1958. (N.A.)

16 O colapso do regime na Hungria promoveu mais um belo exemplo da motivação e da técnica dessas autodenúncias, ao tornar pública a discussão que prepararia László Rajk para seu julgamento-espetáculo. Esse foi o pequeno discurso que Kádár fez na prisão por ordem de Rákosi, e que Rákosi gravou secretamente, talvez para no futuro utilizar num julgamento-espetáculo de Kádár. A gravação foi reproduzida na reunião do Comitê Central em que Rákosi foi expulso, e os camaradas ouviram o seguinte: "Caro Laci, dirijo-me a você em nome do camarada Rákosi. Ele pediu que eu lhe viesse explicar a situação. É claro que todos nós sabemos que você é inocente. Mas o camarada Rákosi acredita que você entenderá. Apenas grandes camaradas são escolhidos para tal papel. Ele pediu-me que lhe dissesse que ao fazer isso você prestará um serviço histórico ao movimento comunista." (Citado de E.M., "Janos Kádár: A Profile", em: *Problems of Communism*, setembro-outubro de 1957, p. 16). Tal combinação de adulação vulgar com apelo a convicções ideológicas talvez seja insuperável. (N.A.)

17 De acordo com estimativas de correspondentes do jornal polonês *Nowa Kultura*, a revolução fez cerca de oito vítimas em Budapeste. Ver Seton-Watson [citação completa na nota da p. 147]. (N.A.)

18 Esse aspecto chama especial atenção quando ouvimos detalhes como o fato de os "800 cadetes da Academia Militar Petöfi terem se juntado imediatamente aos insurgentes. Eles eram, na maior parte, filhos de altos funcionários do governo e do partido comunista e de oficiais da AVH; tinham tido uma vida privilegiada na Academia Militar e sido doutrinados por anos." (*Relatório* das Nações Unidas). (N.A.)

19 Silone, que, até onde eu sei, foi o único escritor a trazer esse argumento para o centro de sua interpretação da Revolução Húngara, é citado aqui em seu artigo "After Hungary", em: *The New Leader*, 21 de janeiro de 1957, p. 15. (N.A.)

20 Ibid. (N.A.)

21 Avaliação feita pelo *Relatório* das Nações Unidas. (N.A.)

22 Citação retirada de *The Revolt in Hungary. A Documentary Chronology of Events*, uma compilação das transmissões de rádio oficiais e não oficiais durante os dias da revolução, publicada pelo Free Europe Committee (sem data), p. 17. (N.A.)

23 Ibid. (N.A.)

24 Arendt discute os sistemas partidários em profundidade em *The Origins of Totalitarianism,* 1951, p. 320-340. (N.E.) [Ed. bras.: *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.]

25 Para evitar mal-entendidos: isso não significa que atribuo o mesmo forte significado a relatórios ou teorias de testemunhas oculares. A presença do terror paralisa e esteriliza a capacidade humana de pensar ainda mais do que paralisa a ação, pois a maldição mortal lançada pelo terror na mente humana pode ser quebrada apenas pela liberdade, e não pelo simples pensamento. (N.A.)

26 Um bom resumo do contexto histórico está disponível agora em R. Koebner, "The Emergence of the Concept of Imperialism", no *Cambridge Journal* (ano 5, edição 12, setembro de 1952, p. 726-741). (N.A.)

27 Hugh Seton-Watson (ver nota 3). (N.A.)

Totalitarismo

ESTOU FELIZ POR ESTA oportunidade de dizer algumas palavras sobre a nova edição, ampliada e revisada, de *Origens do totalitarismo*. Meu editor e eu concordamos sobre a curiosa inadequação do título, que, insistindo nas "origens", parece desconsiderar a última e mais extensa parte do livro. Esta última parte é dedicada exclusivamente a aspectos dos movimentos e governos totalitários, enquanto as duas primeiras, sobre antissemitismo e imperialismo, lidam com as correntes subterrâneas da história moderna nas quais as origens desses aspectos podem ser encontrados.

Não estou preocupada com a falha óbvia do título em cobrir todo o livro, pois confio que o leitor possa corrigi-la facilmente. O que me incomoda é que o título sugere, embora de forma vaga, uma crença na causalidade histórica que eu não possuía quando escrevi o livro e na qual acredito ainda menos hoje. Poderíamos ter tentado um título mais próximo das minhas intenções originais, se não tivéssemos sentido que sete anos de existência pública são um pouco demais para permitir um novo nome. Enquanto escrevia este livro, essas intenções se apresentaram a mim sob a forma de uma imagem sempre recorrente: eu sentia como se estivesse lidando com uma estrutura cristalizada que eu precisava destruir quebrando seus elementos constitutivos. Essa imagem me incomodava muito, pois eu achava uma tarefa impossível escrever história com o objetivo de destruir, e não o de salvar, conservar e tornar digno de lembrança. Por fim, me dei conta de que eu não estava empenhada em escrever um livro histórico, embora partes extensas dele claramente contenham análises históricas, mas um livro político, em que qualquer coisa que houvesse de história passada não só era vista da perspectiva privilegiada do presente como jamais teria se tornado visível sem a luz que o evento, o surgimento do totalitarismo, lançou sobre ela. Em outras palavras, as "origens", na primeira e na segunda parte do livro, não são causas que inevitavelmente levaram a determinados

resultados; antes, elas se tornaram origens apenas depois que o evento ocorreu.

A segunda questão aponta na mesma direção. É natural que um livro que depende tanto de eventos contemporâneos e de fontes documentais necessite de revisão passados mais de sete anos de sua primeira publicação e nove anos da conclusão do manuscrito original. Essas revisões são mencionadas no prefácio desta edição; são de natureza técnica e não dizem respeito à argumentação nem alteram a natureza do livro. Há, contudo, duas ampliações nesta edição que, em certo sentido, talvez mudem seu caráter. Originalmente, o livro terminava com algumas "Observações finais" sugestivas e conscientemente inconclusivas, que agora foram substituídas por um capítulo muito menos sugestivo e mais teórico sobre "Ideologia e terror: uma nova forma de governo". Este capítulo me parece a conclusão adequada; porém, de um ponto de vista mais estético, pode-se argumentar que o próprio caráter inconcluso do encerramento original, mostrando o quanto a autora estava envolvida e preparada para se manter engajada em sua questão, era mais bem afinado com a disposição e o estilo de todo o livro.[1]

Desse ponto de vista, que é o do criador e do artista, mas não o do escritor político, fiz algo pior. Acrescentei um capítulo sobre a Revolução Húngara de 1956 e, assim, introduzi um interesse pontual e uma controvérsia pontual que podem forçar a abertura de todo o quadro de referências do livro. Há nesse capítulo certa esperança – cercada, claro, de muitas qualificações – que é difícil conciliar com a suposição da terceira parte de que a *única* expressão clara dos problemas da época presente até o momento foi o horror do totalitarismo. Sei que a razão para minha esperança soa estranha para a maioria das pessoas; apenas o *Relatório* da ONU e Silone em vários artigos chegaram a notar que esta última revolução europeia mais uma vez trouxe à tona uma forma de governo que, é verdade, nunca foi realmente experimentada, mas que não se pode chamar de nova porque apareceu com regular singularidade em todas as revoluções por mais de cem anos. Falo do sistema de conselhos, dos *soviets* russos, abolidos nas fases iniciais da Revolução de Outubro, e dos *Räte* centro-

europeus, que logo precisaram ser eliminados na Alemanha e na Áustria antes que suas breves e inseguras democracias partidárias pudessem se estabelecer.

Eu não ignorava a importância do sistema de conselhos quando escrevi *Origens*. Sempre estive convencida de que o ponto de inflexão da Revolução Russa foi a rebelião de Kronstadt e o concomitante esmagamento dos *soviets* pelo partido bolchevique. Foi o momento em que a metáfora muito mal empregada da revolução devorando seus próprios filhos de fato se tornou realidade. As novas instituições de liberdade nascidas da revolução foram destruídas, e sobre suas ruínas se ergueu a ditadura de partido único. O que se seguiu foi o estabelecimento do governo totalitário de Stálin, algo que não pertence mais à história da própria revolução.

No entanto, embora não ignorasse o papel que o sistema de conselhos desempenhou em todas as revoluções europeias desde 1848, eu não tinha esperança de que ele ressurgisse e, portanto, não o levei em conta. A Revolução Húngara me ensinou uma lição. Se levarmos em consideração o incrível ressurgimento do sistema de conselhos durante a Revolução Húngara, então parece que nos confrontamos com duas novas formas de governo em nosso próprio tempo, as quais só podem ser entendidas em oposição à falência do corpo político do Estado-nação. O governo da dominação total certamente corresponde melhor às tendências inerentes de uma sociedade de massa do que qualquer coisa que conhecíamos antes. Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, por muito tempo, o resultado dos desejos do povo, e não das massas, e é quase impossível que nele estejam os próprios remédios contra a sociedade de massa e a formação de homens-massa que procuramos por todos os outros lugares, em vão.

Assim, o último capítulo da presente edição é um Epílogo ou uma reflexão tardia. Não estou nada segura de estar certa em minha esperança, mas estou convencida de que apresentar todas as esperanças inerentes ao presente é tão importante quanto nos confrontar implacavelmente com todos os seus desesperos intrínsecos. Em todo caso, para um escritor político, isso deve ser mais importante do que apresentar ao leitor um livro bem acabado.

Outono de 1958

1 O original “Observações finais” está incluído em *Origens do totalitarismo* como um acréscimo ao novo capítulo conclusivo. (N.E.)

Cultura e política

I

INDEPENDENTEMENTE DO QUE possamos entender como cultura, ela já não é algo que aceitamos sem questionamento ou sem gratidão. A própria palavra tornou-se causa de desconforto não apenas entre intelectuais, mas também entre aqueles que criam os objetos que, no conjunto, constituem a cultura. Temo que não levar em consideração tal desconforto, do qual agora todos temos consciência, significaria perder de vista tanto o que é a cultura quanto o que ela poderia ser.

A cultura não se tornou suspeita apenas recentemente. Na Alemanha, a desconfiança provavelmente começou com o surgimento do "filistinismo cultural", descrito pela primeira vez por Clemens Brentano cerca de 150 anos atrás. Para o filisteu, a cultura tinha se tornado uma questão de prestígio e de ascensão social, e perdeu seu valor, a seu ver, precisamente por adquirir uma espécie de utilidade social. Essa dinâmica nos é bastante familiar ainda nos tempos de hoje: é o que se chama comumente de "liquidação ou saldos dos valores", sem admitir que esses "saldos" começaram quando a sociedade moderna descobriu o "valor" da cultura, ou seja, a utilidade de se apropriar de objetos culturais e transformá-los em valores. O filisteu culto ou educado pode até ser um tipo especificamente alemão; mas a socialização da cultura – sua desvalorização na forma de valores sociais – é um fenômeno moderno mais geral. Na Alemanha, o filisteu corresponde ao esnobe na Grã-Bretanha, ao intelectual erudito nos Estados Unidos e, talvez, ao *bien pensant* na França, onde Rousseau descobriu o fenômeno pela primeira vez nos salões do século XVIII. Na Europa atual, tudo isso foi se tornando, em maior ou menor grau, algo do passado, pouco merecedor de atenção; a situação é um pouco diferente nos Estados Unidos, onde o esnobismo cultural dos eruditos é uma reação à sociedade de massa. Os "saldos dos valores" foram, antes de tudo, "saldos" dos valores educacionais, e a demanda por esses valores durou apenas um pouco mais do que sua oferta em declínio.

O fenômeno da socialização é algo completamente diferente. O que chamamos de "cultura de massa" nada mais é do que a socialização da cultura iniciada nos salões. É que a esfera do social, que tomou as classes altas, agora se estende praticamente a todos os estratos, tornando-se assim um fenômeno de massa. No entanto, todas as características que a psicologia das massas já identificou até agora como típicas do homem numa sociedade de massa: seu abandono (*Verlassenheit* – e tal abandono não é nem isolamento nem solidão), juntamente com sua extrema adaptabilidade; sua irritabilidade e falta de apoio; sua extraordinária capacidade de consumo (quando não glutonice), juntamente com sua absoluta inabilidade para julgar qualidades ou mesmo discerni-las; mas, sobretudo, seu egocentrismo e a alienação fatal em relação ao mundo, que ele confunde com autoalienação (isso também a partir de Rousseau) – tudo isso se manifestou pela primeira vez na "boa sociedade", que não possui esse caráter de massa. Os primeiros integrantes dessa nova sociedade de massa, por assim dizer, constituíram uma massa em grau tão reduzido (no sentido quantitativo) que podiam de fato considerar-se uma elite.

No entanto, existem diferenças consideráveis entre a última fase do processo através do qual a cultura se tornou socializada e o anterior, que produziu o filistinismo cultural. O fenômeno da indústria do entretenimento pode fornecer o melhor e mais imediato exemplo dessas diferenças, pois é de longe o objeto que mais preocupa tanto os filisteus educados quanto os esnobes culturais. O filisteu entendeu a cultura como um valor cultural, através do qual ele garantiu a si próprio uma posição social mais alta – ou seja, mais alta do que a que ocupava, segundo sua própria avaliação, naturalmente ou por nascimento. Valores culturais eram, portanto, o que valores sempre são, ou seja, valores de troca, e a desvalorização que ocorreu como algo praticamente natural consistiu no fato de a cultura estar sendo utilizada ou mal utilizada com objetivos sociais. Ao circularem, os valores culturais perderam seu lustro e, portanto, o potencial intrínseco de fascinar, inerente, no passado, a todos os fatos culturais. Esses objetos culturais que foram desnaturalizados para se tornar valores não foram, no entanto, consumidos; mesmo em sua forma mais

esvaziada, permaneceram um conjunto de coisas objetivas e mundanas.

A situação é bastante diferente com os objetos manufaturados pela indústria do entretenimento. Eles servem para passar o tempo, como costumamos dizer; mas isso significa que eles servem ao processo vital da sociedade, que os consome da mesma forma que consome outros objetos de consumo. O tempo vazio consumido desse modo é o tempo biológico – o tempo que resta quando se descontam trabalho e sono. No caso do ser humano que trabalha, cuja única atividade consiste em manter o próprio processo vital e o de sua família e fortalecê-lo através de um consumo mais elevado e de um melhor nível de vida, o prazer ocupa aquelas partes da vida em que o ciclo de trabalho biologicamente determinado – "o metabolismo entre o homem e a natureza" (Marx) – criou um hiato. Quanto mais fácil se torna trabalhar e menos tempo é dedicado ao sustento da vida, maior é o hiato recreativo. O fato de cada vez mais tempo ser liberado e preenchido pelo prazer, no entanto, não muda em nada que o prazer seja uma parte tão essencial do processo biológico da vida quanto o trabalho e o sono. A vida biológica é sempre um metabolismo que se alimenta da ingestão de coisas, esteja a pessoa trabalhando ou em repouso, consumindo ou se divertindo. As coisas oferecidas pela indústria do entretenimento não são valores a ser usados ou trocados; são, antes, objetos de consumo tão capazes de se esgotarem quanto qualquer outro tipo de objeto. *Panem et circenses* (pão e circo) – de fato, esses dois caminham juntos; ambos são necessários para o processo da vida, para seu sustento e sua recuperação; os dois também são engolidos no processo, ou seja, devem ser produzidos e apresentados constantemente, para que o processo não acabe sendo interrompido.

Estaria tudo certo se a indústria do entretenimento continuasse produzindo seus próprios objetos de consumo; ninguém poderia criticá-la, assim como ninguém critica uma padaria por criar produtos de validade tão limitada que precisam se esgotar no instante em que são criados, caso contrário, estragarão. Se, no entanto, a indústria do entretenimento se arvora em produtora de cultura – e isso é exatamente o que acontece na cultura de massa –, surge o imenso perigo de o processo vital da sociedade, que, como todos os processos

vitais, incorpora insaciavelmente tudo o que lhe é oferecido na circulação biológica de seu metabolismo, começar a, sem exagero, devorar os produtos da cultura. Claro, isso não acontece quando produtos culturais – livros ou imagens – são jogados no mercado sob a forma de reproduções baratas e, por isso, vendidos em grande quantidade; mas certamente acontece quando produtos da cultura são alterados – reescritos, condensados, popularizados, transformados em *kitsch* através da reprodução – para serem utilizados pela indústria do entretenimento. A indústria do entretenimento não é um sinal do que chamamos de "cultura de massa"; não é ela que deveria ser chamada, mais precisamente, de deterioração da cultura. Não que a deterioração comece quando todos podem comprar os diálogos de Platão por um trocado. Ela começa quando esses produtos são transformados a fim de facilitar sua venda no varejo de massa – varejo de massa que seria impossível de outra forma. Aqueles que levam adiante tal deterioração não são os compositores de música popular, mas membros do proletariado intelectual normalmente ilustrado e bem informado, que atualmente tentam se organizar e disseminar a cultura pelo mundo, tentando, além disso, tornar essa cultura palatável para aqueles que, na verdade, querem distância dela.

A cultura está relacionada a objetos e é um fenômeno do mundo, e o prazer está relacionado a pessoas e é um fenômeno da vida.[1] Se a vida não mais se satisfaz com o prazer que deriva do metabolismo de ingestão estabelecido entre o homem e a natureza – um prazer sempre acompanhado de dificuldade e trabalho, porque a energia vital já não pode se exaurir nesse processo de circulação –, então ela fica livre para alcançar outros objetos no mundo, para se apropriar deles, para consumi-los. A vida vai buscar preparar esses objetos do mundo ou da cultura de forma a torná-los mais convenientes para o consumo; ou seja, vai tratá-los como se fossem objetos da natureza, que, afinal, devem ser preparados antes de se fundirem ao metabolismo humano. Os objetos da natureza não são afetados ao ser consumidos dessa maneira; eles se renovam continuamente, pois o homem – enquanto vive e trabalha, luta e se recupera – também é um ser natural, cuja circulação biológica está adaptada à circulação mais

alargada, em que se move tudo que é natural. Mas as coisas do mundo produzidas pelo homem, na medida em que ele é um ser mundano e não apenas um ser natural, não se renovam. Elas simplesmente desaparecem quando a vida se apropria delas e as consome por prazer. Esse desaparecimento, que primeiramente surge no contexto da sociedade de massa fundada na alternância entre trabalho e consumo, é seguramente algo diferente do que acontece quando as coisas se degradam na sociedade ao circularem como valores de troca até que sua textura original se torne dificilmente reconhecível.

Para explicar esses dois processos que estão destruindo a cultura no sentido histórico e sociológico, a desvalorização dos produtos da cultura dentro do filistinismo cultural pode ser considerada para exemplificar o perigo típico de uma sociedade comercial cujo espaço público mais importante é o mercado de bens e trocas; o desaparecimento da cultura dentro da sociedade de massa, por sua vez, pode ser atribuído a uma sociedade de trabalhadores que, como trabalhadores, não conhecem nem precisam de um espaço público e mundano que exista independentemente de seus processos vitais, ao passo que, como *pessoas*, precisam, evidentemente, de tal espaço e seriam capazes de construí-lo tanto quanto quaisquer outros seres humanos em outras circunstâncias temporais. Uma sociedade do trabalho – que de forma alguma precisa ser o mesmo que uma sociedade de trabalhadores – é, independentemente do que ocorra, caracterizada por tudo entender e interpretar de acordo com a função do indivíduo ou do processo de vida social. Esses processos anticulturais, intrinsicamente bastante diferentes, compartilham, no entanto, uma coisa: ambos se desencadeiam quando todos os objetos produzidos no mundo são colocados em relação com uma sociedade que os utiliza ou troca, avalia ou aplica ou, ainda, consome ou ingere. Em ambos os casos, estamos lidando com uma socialização do mundo. A visão bastante comum de que a democracia se opõe à cultura, e de que a cultura pode florescer apenas em aristocracias, é correta se a democracia for definida como socialização do homem e do mundo – o que certamente não corresponde a como ela deve ser necessariamente entendida. De qualquer forma, é o fenômeno da sociedade, da boa

sociedade não menos do que da sociedade de massa, que está ameaçando a cultura.

II

Considerando que nosso desconforto com a cultura tem origem nos fenômenos anticulturais do filistinismo cultural e da cultura de massa – ambos tendo aparecido neste século como resultado de uma socialização que tudo permeia – , então ele é muito recente. Existe, no entanto, outro tipo de desconfiança com relação à cultura consideravelmente mais antigo e talvez não menos relevante. Além disso, no contexto de uma reflexão sobre a cultura, ela leva uma clara vantagem: em vez de ser uma resposta a alguns aspectos de degeneração das questões culturais, ela foi precipitada justamente pelo oposto, ou seja, pela eminência da cultura e o consequente temor de que ela pudesse se tornar demasiadamente poderosa. Tal desconfiança tem raiz na esfera política; e também não é algo que nos seja estranho, se pensarmos em nosso desconforto com a noção de cultivo estético ou com estruturas mistas como a *Kulturpolitik*. Em ambos os casos, nos tornamos conscientes da existência de uma tensão e de um possível conflito entre política e cultura, que o esteta buscará resolver em benefício da cultura (sendo ele desconhecedor das exigências políticas) e o político (alheio às necessidades da produção cultural), em benefício da política, ou, melhor dizendo, da política cultural. Nosso desconforto com tais tentativas de solucionar o conflito está, evidentemente, condicionado pelas experiências modernas. O esteta nos remete ao filistino cultural, que também acreditava que aquilo que é supostamente "superior", ou seja, os "valores" culturais, só poderia ser manchado e degradado ao ser rebaixado para o que ele considerava ser a vulgar e inferior esfera do político. Até mesmo a política cultural mais liberal nos remeterá às terríveis experiências com as quais nos deparamos nos últimos anos sob o regime totalitário, em que aquilo que chamamos "política" quase aniquilou aquilo que é geralmente tido como cultura.

Para os propósitos desta reflexão, gostaria de deixar por um instante de lado tais associações tipicamente modernas e propor que

consideremos um modelo histórico distinto. A ciência política não pode operar sem tais modelos históricos não apenas porque é a história que fornece seus objetos de estudo, mas também porque é apenas com o auxílio das experiências historicamente sedimentadas de coisas como "política" e "cultura" que podemos tentar alargar nosso próprio horizonte de experiências – como sempre limitado – de forma a obter uma perspectiva sobre fenômenos gerais como a relação entre cultura e política. De fato, a minha proposta de nos afastarmos da modernidade parte apenas do princípio de que a esfera político-pública era de uma dignidade sem paralelo e possuía muito mais relevância para as pessoas na vida da Antiguidade. A consequência disso para a ciência política é que fenômenos e problemas elementares e específicos emergem e podem ser demonstrados muito mais claramente nesse momento histórico do que em qualquer outro período que se seguiu. Com relação à questão específica com a qual estamos lidando, a Idade Média pode de todo modo ser desconsiderada, pois seu espaço público, em particular, não era moldado por forças fundamentalmente seculares e mundanas. Nos dias de hoje, a relação entre cultura e política é uma questão secular e portanto não pode ser decidida do ponto de vista religioso. A modernidade, no entanto, coloca problemas quase insuperáveis para qualquer esclarecimento dos fenômenos políticos, pois nesse período uma nova esfera foi aberta entre os conhecidos espaços do privado e do público, na qual a esfera pública está em vias de se tornar privada, enquanto a esfera privada está em vias de se tornar pública. A distorção e a desfiguração comuns a todos os problemas políticos pensados e estudados no âmbito da sociedade não podem ser discutidas aqui.[2] Apenas quis mencioná-las para justificar minha referência a um passado tão distante. Gostaria, então, que lembrassem que, sobretudo durante o período clássico, tanto a Antiguidade grega quanto a romana alimentaram uma desconfiança muito profunda se não da cultura como tal, pelo menos de todos aqueles que produziam objetos culturais, ou seja, artesãos e artistas. A opinião dominante era que esse tipo de pessoa não deveria ser considerado um cidadão com plenos direitos. Os romanos, por exemplo, solucionaram o conflito entre cultura e política de uma

forma tão claramente parcial a favor da política, que a cultura acabou por aparecer em Roma como uma importação grega. (Segundo Mommsen, "cantores e poetas eram colocados lado a lado com equilibristas e palhaços", e, com relação às artes plásticas, "até Varro ridicularizou as massas e seu desejo por marionetes e ícones".) Um indicador disso é que a palavra "cultura", afinal, de origem romana, venha de "cuidar", o que sugere que, em toda essa esfera, os romanos adotaram o papel não de produtores e criadores, mas de cuidadores e guardiães.

Essa é, em essência, a mesma atitude que também os caracterizou politicamente, ou seja, a retenção do mesmo modo cuidadosa da origem ancorada no passado e consagrada pela tradição: a fundação de uma cidade foi para a política o que a tradição grega foi para as questões espirituais-intelectuais (*geistig*). Tal atitude pode ser típica para um povo agrícola; e ela se tornou produtiva ao extremo para os romanos ao se incorporar à relação incomparavelmente ardente desse povo com a natureza, ou seja: na formação da paisagem romana. A verdadeira arte, ou pelo menos o que lhes parecia como tal, deveria se desenvolver de forma tão natural quanto a paisagem; deveria ser a natureza cultivada, e eles consideravam que a música mais antiga era "a cantada pelas próprias folhas na solidão verde dos bosques" (Mommsen). A noção de que até a agricultura poderia domar a terra e submetê-la à violência e de que tal violência era uma evidência da extraordinária grandeza do homem, como diz Sófocles nos famosos versos do coro de *Antígona* – "Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem" –,[3] se encontra exatamente na posição oposta do que acreditavam os romanos. Em poucas palavras, poderíamos dizer que os gregos conceberam a agricultura em termos de *technē* e *poiēsis*, enquanto os romanos, ao contrário, vivenciaram até mesmo as atividades culturais do homem e produtoras de mundo como um modelo de trabalho no qual a natureza é cuidada com todo o zelo, para se tornar a cultura que forneça alimentos e um lar ao homem enquanto ser natural.

Embora no nosso uso da palavra *cultura* ainda estejam presentes associações romanas, o modelo romano da relação entre cultura e

política não é particularmente fecundo. Os romanos somente levaram a cultura a sério a partir do momento em que ela se tornou um objeto de cuidado para eles e, portanto, parte da *res publica*. Antes disso, eles simplesmente cercearam o caminho de artistas e poetas, por acreditarem que suas *performances* pueris não condiziam com a *gravitas*, com a solenidade e a dignidade que cabiam ao cidadão. Não acreditavam que desse tipo de produtividade emergiria qualquer atividade comparável – ou mesmo ameaçadora – à esfera do político. A fecundidade do modelo grego, em comparação, pode advir do fato de que, pelo menos em Atenas, o conflito entre política e cultura nunca beneficiou claramente um lado ou outro, mas também não foi mediado a ponto de uma esfera se tornar indiferente à outra. Foi como se os gregos dissessem ao mesmo tempo: "Aquele que não viu o Zeus de Fídias em Olímpia viveu em vão" *e* "Pessoas como Fídias, ou seja, escultores, não deveriam realmente ter a cidadania."

Tucídides relata uma famosa frase de Péricles na qual a desconfiança politicamente fundada da cultura é expressa de forma indireta e, no entanto, muito característica. Refiro-me à frase, quase impossível de ser traduzida, *philosophoumen aneu malakias kai philokaloumen met'euteleias.* Aqui podemos ouvir com clareza que a pólis, o político, é que limita o amor pela sabedoria e o amor pela beleza (porém ambos entendidos – e é isto que torna a frase intraduzível – não como estados, mas como atividades), pois *euteleia*, a precisão que evita o excesso, é uma virtude política, enquanto *malakia*, como apresentado por Aristóteles, era considerado um vício bárbaro do excesso. A principal coisa, no entanto, em que os gregos acreditavam e que os colocava acima dos bárbaros era a pólis. Em outras palavras, de forma alguma os gregos acreditavam que o que os distinguia dos bárbaros era uma forma superior de cultura. Muito pelo contrário, era o fato de o político limitar o cultural. É difícil entendermos essa ideia simples nas palavras de Péricles, pois nos inclinamos a acreditar muito mais facilmente – porque nossa tradição reprimiu e fez submergir as experiências políticas do Ocidente e sua visão do mundo em benefício das experiências filosóficas – que elas remetem, por um lado, aos conflitos bem conhecidos entre verdade e beleza e, por outro, entre pensamento e ação. Nossa ingênua

compreensão é condicionada pela narrativa da história da filosofia, segundo a qual Platão e os filósofos que o precederam queriam banir Homero e os poetas da República por contarem mentiras. O que de fato ocorreu, no entanto, é que o filósofo Platão não foi o único que se sentiu impelido a colocar Homero no seu devido lugar; o político Péricles fez o mesmo, na mesma elegia, enquanto citava razões muito diferentes. Ele diz explicitamente que a grandeza de Atenas consistia em não precisar de "Homero e sua laia" para tornar imortais as palavras ditas e os feitos realizados – o que constitui a essência da política. O poder de Atenas, pensava ele, era suficientemente grande para que os monumentos de seu prestígio crescessem diretamente da ação, portanto, do político como tal; ou seja, suficientemente grande para ser capaz de dispensar os produtores de prestígio profissionais; os artistas e poetas, que objetivam as palavras vivas e os feitos vivos, transformando-os em *coisas*, de forma a assegurar sua permanência necessária para o prestígio imortal.

Creio que a tendência grega de impedir que artistas e artesãos tivessem qualquer influência na pólis foi, muitas vezes, profundamente mal interpretada; acreditava-se que essa tendência poderia facilmente ser comparada com o desprezo pelo trabalho físico necessário para a subsistência. A origem desse desprezo também é de natureza política: não se pode ser livre quando se é forçado pela vida, quando suas atividades são ditadas pelas necessidades da vida. A vida do homem livre na pólis só é possível se ele controla as necessidades da vida, o que significa: se ele se tornou um senhor que comanda um lar e escravos. O trabalho necessário à mera vida, no entanto, fica fora do político e não pode, portanto, entrar em conflito com ele; afinal, esse trabalho não é desempenhado na esfera pública, mas no campo privado da família e do lar. Aqueles excluídos da esfera pública e confinados à esfera do lar privado – o *oiketai* grego (aqueles que pertencem à casa) e o *familiares* romano (aqueles que pertencem à família) – são tão fundamentalmente distintos dos artesãos (que, como o nome *dēmiourgoi* indica, de forma alguma permanecem na casa e vão para fora realizar seu trabalho entre as pessoas), quanto dos artistas, os *poiētai*, cujos trabalhos servem para educar e para decorar o espaço público no qual a vida política se situa. Um conflito entre o político e o

cultural pode surgir apenas porque as atividades de ação e produção e suas "produções" – produtos dos feitos e trabalhos dos homens – situam-se no espaço público. No que se refere a esse conflito, a questão é simplesmente decidir quais critérios devem ser, ao fim e ao cabo, aplicados num espaço público criado e habitado por pessoas: se os critérios relativos à ação ou à produção; se aqueles que são políticos no sentido básico do termo ou aqueles especificamente culturais.

III

Afirmamos que o conflito entre cultura e política se situa na esfera pública e que esse conflito diz respeito a se o espaço público que compartilhamos deve ser governado pelos critérios daqueles que o construíram – ou seja, pelo homem enquanto *homo faber* – ou se esses critérios deveriam vir das interações entre as pessoas, manifestadas em feitos, palavras e eventos. Como sabemos, os gregos escolheram a última alternativa, e por uma boa razão, ao que me parece. A decisão se mostra em toda parte. Se quiséssemos descobri-la na forma como usualmente as coisas são avaliadas, poderíamos dizer que o critério do tamanho era o principal, quando comparado a outros critérios de julgamento. Se quiséssemos vê-la em termos de organização política, valeria lembrar a frase "Onde quer que estejam, constituirão uma pólis" – frase dita a todos os exilados que partiam, indicando que a organização da pólis era tão independente da fisionomia singular alcançada em casa, que poderia ser sumariamente abandonada e substituída, contanto que a relação muito menos tangível estabelecida entre seres humanos, através da ação e da fala, permanecesse intacta.

A natureza dessa decisão não é apenas a de *não* resolver, de uma vez por todas, o conflito entre cultura e política – a luta sobre se quem deve ser privilegiada é a pessoa que produz ou a que age –, mas a de atiçá-lo ainda mais. A grandeza do homem, em torno da qual gira essa questão, é, no fim das contas, considerada aquela que consiste na habilidade humana de fazer coisas e falar palavras que são merecedoras de imortalidade – ou seja, que merecem ser lembradas eternamente –, apesar de os seres humanos serem mortais. Essa imortalidade exclusivamente humana e puramente mundana a que se

arvora a grandeza é chamada de fama. O propósito da fama não é apenas preservar as palavras e os feitos – que são ainda mais efêmeros e impermanentes do que os mortais seres humanos – do desaparecimento imediato, mas até mesmo de lhes conceder a permanência imortal. A questão trazida por Péricles na citação anterior afinal resume-se a: quem é mais apto para isso? A organização da pólis, que garante o espaço público no qual a grandeza pode surgir e ser comunicada, e no qual a presença constante de pessoas que veem e são vistas, que falam, ouvem e podem ser ouvidas, assegura uma memória permanente? Ou seriam os poetas e artistas – e, de forma geral, as atividades criadoras e produtoras de mundo, que obviamente fornecem uma garantia consideravelmente maior de fama do que a ação e a organização política, uma vez que consistem nesse tornar permanente e imperecível aquilo que pertence, por natureza, ao que há de mais perecível e efêmero? Foi a poesia que ensinou aos gregos, cujo educador foi Homero, o que era a fama e do que ela era capaz. E mesmo que a poesia, juntamente com a música, possa ser a arte menos atrelada ao material, ainda assim ela é uma forma de produção e alcança um tipo de objetificação sem o qual a permanência e, ainda menos, a perenidade seriam inconcebíveis.

Além disso, a dependência da ação em relação à produção não está limitada àquela do "herói" e de sua fama em relação ao poeta, que é o exemplo mencionado por Péricles. A objetificação artística geralmente parte de um mundo de objetos que já existia e permanece atrelada a ele, sem o que, a obra de arte não teria um lugar para existir. O mundo dos objetos não pode simplesmente ser delimitado pelas necessidades vitais do homem; não se trata apenas de mera sobrevivência, como demonstram as tribos nômades, as cabanas e tendas dos povos primitivos. Ele deriva, mais precisamente, do desejo de construir uma barreira contra a própria mortalidade, de colocar algo entre a transitoriedade do homem e a perenidade da natureza, a qual serve como gabarito para os mortais medirem sua mortalidade. O que ocupa esse lugar é o mundo feito pelo homem, que não é imortal, mas, apesar disso, consideravelmente mais duradouro e permanente do que a vida dos seres humanos. Toda a cultura começa com esse tipo de fazer-o-mundo, que em termos aristotélicos é desde já um *athanatidzein*, um

tornar imortal. Fora desse mundo – ou seja, fora do que chamamos "cultura" no sentido mais amplo da palavra –, agir pode não ser estritamente impossível, mas não deixaria rastros; nem história nem "mil pedras escavadas no seio da terra testemunhariam em palavras".

Entre os objetos do mundo, passamos a distinguir as coisas que são usadas e as obras de arte. Ambas compartilham aquilo que as faz objetos; ou seja, elas não existem na natureza, mas apenas no mundo feito pelo homem, e caracterizam-se por certa permanência que se estende da durabilidade do objeto de uso comum à potencial imortalidade da obra de arte. Dessa forma, ambos se distinguem, por um lado, do bem de consumo, cuja sobrevida mal supera o tempo necessário para sua produção, e, por outro lado, dos produtos da ação – em outras palavras, eventos, feitos, palavras e, por fim, as histórias derivadas deles, todos tão efêmeros que mal sobreviveriam uma hora ou um dia após seu surgimento se a memória e as capacidades produtivas das pessoas não viessem em seu socorro. Se olharmos para os objetos do mundo sob o ponto de vista da durabilidade, é evidente que obras de arte são superiores aos demais objetos. Mesmo após milênios, elas continuam tendo a capacidade de brilhar para nós, como fizeram no dia em que surgiram no mundo. Por isso são o que há de mais mundano entre todas as coisas. São os únicos objetos produzidos para um mundo destinado a sobreviver a cada ser humano mortal e, portanto, não cumprem nenhuma função no processo vital da sociedade humana. Elas não apenas não estão sendo consumidas como bens de consumo ou utilizadas como objetos de uso, como devem ser retiradas desse processo de uso e consumo; devem ficar explicitamente isoladas, digamos assim, das necessidades biológicas dos seres humanos. Isso pode acontecer de várias formas, mas a cultura, no sentido específico do termo, só pode ser encontrada onde isso de fato acontece.

Não faço ideia se ser mundano ou produtor de mundo é ou não parte da natureza humana. Existem povos sem mundo, assim como existem indivíduos sem mundo; a vida humana requer um mundo apenas na medida em que ela precisa de um lar na terra no período de sua presença aqui. De fato, cada mundo serve àqueles que nele vivem como um lar mundano, o que não significa que todo ser humano que

faz do mundo um lar seja um produtor de mundo. O lar mundano torna-se um mundo apenas quando o conjunto de objetos é produzido e organizado de tal forma que sobrevivem ao processo vital consumidor dos seres humanos que vivem entre eles – e podem sobreviver aos seres humanos, que são mortais. Falamos de cultura apenas quando essa sobrevivência é garantida e falamos de obra de arte apenas quando nos confrontamos com objetos que estão sempre presentes em sua facticidade e qualidade, independentemente de seus aspectos funcionais e utilitários.

Por essas razões, a meu ver, qualquer reflexão sobre cultura deveria partir do fenômeno da obra de arte. Isso é especialmente verdade nesta nossa tentativa, que busca investigar a relação entre cultura e política, tendo como referência a abordagem grega dessas questões. Intrinsicamente, a obra de arte possui uma relação com a política mais próxima do que com outros objetos. Seu modo de produção tem uma relação mais próxima com a ação do que com qualquer outra ocupação. Uma das razões é que apenas as obras de arte necessitam da esfera pública para obter reconhecimento; uma afinidade similar está expressa no fato de que as obras de arte são objetos espirituais-intelectuais. Em termos gregos, *Mnēmosynē* – lembrar ou memória – é a mãe de todas as musas, o que significa dizer que é através do pensamento e da memória que a realidade é reavaliada. Essa reavaliação torna possível apreender e dar a forma de um objeto ao intangível, ou seja, aos eventos e feitos e às palavras e histórias. O formar objetos na arte tem origem no pensamento, tal como o objeto do artesanato tem suas raízes no uso. Um evento não se torna eterno simplesmente ao ser lembrado; mas essa lembrança o prepara para uma imortalidade potencial, então levada a cabo pela objetificação artística. Para os gregos, no entanto, o maior e mais profundo objetivo de toda política era a imortalidade potencial, sobretudo de sua própria forma de organização política – a pólis. O que eles buscavam não era a imortalidade da obra de arte, mas a potencial perenidade, a potencial e eterna persistência das grandes palavras e feitos pela memória: o tipo de fama imortal que poderia ser assegurado por poetas através da objetificação produtiva, e, pela pólis, através da incessante comemoração narrativa.

IV

Visto que o pensamento grego, sobretudo no aspecto político, estava direcionado de maneira tão exclusiva à potencial imortalidade dos mortais, e desse modo à perenidade do que há de mais perecível, talvez houvesse a impressão de que nenhuma outra faculdade humana seria considerada mais importante do que a faculdade produtiva e produtora de arte, ou seja, a faculdade poética no sentido grego da palavra *poiēsis*. Se lembrarmos do formidável – e formidavelmente rápido – desenvolvimento da arte grega, que começa com uma obra-prima, passando de uma obra-prima a outra, num período de apenas alguns séculos, fica particularmente clara a força extraordinária e especificamente cultural despertada por essa crença na imortalidade, cujas raízes estão na política.

Sem dúvida, a desconfiança grega com todas as formas de produção, a suspeita de que um perigo ameaçava a pólis e sua forma política no mundo produzido e cultural, diz respeito não tanto aos objetos culturais, mas sobretudo às atitudes em que a produção está baseada – atitudes que caracterizam aqueles cuja única ocupação é produzir coisas. A desconfiança é dirigida à generalização dos critérios dos produtores e às suas formas de pensar, que interferem na esfera política. Isso explica o que inicialmente poderia nos parecer surpreendente: que era possível uma pessoa demonstrar grande receptividade à arte e uma ardente admiração por obras de arte – que, como sabemos por inúmeras evidências anedóticas, era acompanhada de uma notável autoconfiança dos artistas –, enquanto o tempo todo ponderava se artistas, como pessoas, deveriam ou não ser excluídos da comunidade política. A mesma desconfiança fica evidente na tendência a olhar o que eram essencialmente atividades políticas – se, no caso do trabalho legislativo ou do planejamento urbano, estivessem minimamente relacionadas com a produção – apenas como condições pré-políticas do político, excluindo-os, assim, da própria pólis, ou seja, do campo das atividades essencialmente políticas para as quais a cidadania era uma condição.

Essa desconfiança dirigida à produção se justifica por duas razões factuais que podem ter origem direta na natureza dessa atividade. Em

primeiro lugar, a produção é essencialmente impossível sem a aplicação da força: para produzir uma mesa, uma árvore deve ser cortada, e a madeira da árvore abatida deve, por sua vez, ser violada para despontar na forma de uma mesa. (Quando Hölderlin caracterizou a poesia como a "mais inocente" atividade, ele devia estar considerando a violência inerente em todas as outras formas de arte. Mas, claro, o poeta também viola o seu material; ele não canta como um pássaro pousado em uma árvore.) Em segundo lugar, a produção está sempre situada na categoria das relações meio-fim, cujo único lugar verdadeiramente legítimo é a esfera da produção e da fabricação. O processo de produção tem um objetivo claramente discernível, a saber, o produto final, em benefício do qual tudo que faz parte dele – material, ferramentas, a própria atividade, e até mesmo as pessoas envolvidas – torna-se um mero meio. Ao final, a fabricação justifica os meios; sobretudo, ela justifica a violência sem a qual tais meios não poderiam ter sido garantidos. Os produtores podem olhar todos os objetos somente como meios para seus fins e devem julgá-los de acordo com sua utilidade específica. Generalizada e estendida a todas as áreas além da fabricação, tal atitude caracteriza os *Banausen* (ignorantes) até hoje, uma das poucas palavras alemãs emprestadas do grego cujo significado original praticamente não mudou. A desconfiança que lhes é dirigida nasce na esfera do político e, em dado momento, provocou o desejo de manter tanto a violência como a atitude utilitária da racionalidade meios-fins fora do espaço público-político da comunidade humana.

Até mesmo o olhar mais superficial sobre a história das teorias políticas ou sobre as definições mais comuns de ação política rapidamente revela que essa desconfiança não teve a mínima influência em nossa tradição de pensamento político, e que ela desapareceu de cena, digamos assim, tão rápido quanto surgiu na história das experiências políticas. Nada parece mais natural para nós hoje do que a noção de que a política é exatamente o espaço em que a violência pode ser legitimada, e esse espaço é normalmente definido pelo ato de governar e de ser governado. Não podemos nem imaginar que a ação poderia ser algo diferente da atividade que busca um fim definido através dos meios apropriados. Para nossa infelicidade, já

pudemos experimentar as consequências práticas e políticas de tal crença na universalidade da atitude *banausische* (ignorante). De todo modo, o que aconteceu é exatamente o que a desconfiança grega dirigida à cultura buscava evitar, a saber, que a esfera política fosse inundada e permeada por categorias e mentalidades de produção. Mesmo sem nunca ter sido o meio, mas originalmente o pôr-em-marcha da produção, o político perdeu independência, e a esfera pública, nas quais seres humanos, politicamente organizados, agem e falam entre si – ou seja, o mundo já pronto –, foi absorvida pelas mesmas categorias antes de tudo necessárias para fazer com que esse mundo exista.

Sabemos por experiência o quanto uma racionalidade utilitária meios-fins é capaz de utilizar a política para comportamentos desumanos. Mesmo assim, nos surpreende como algo muito estranho o comportamento desumano emergir especificamente da esfera cultural e o elemento humanizador ser atribuído à esfera política. Isso se deve ao fato de que, independentemente do conhecimento que possamos ter da cultura grega e de nossa apreciação por ela, nosso entendimento da cultura é essencialmente determinado pelos romanos, os quais concebiam essa esfera não do ponto de vista do produtor de cultura, mas do ponto de vista do guardião amável e cuidadoso daquilo que é natural e herdado. Para perceber a visão completamente diferente dos gregos, precisamos ter em mente que sua descoberta do político se baseia na sincera tentativa de manter a violência fora da comunidade, e que dentro da democracia grega apenas a força de *peithō* – a arte da persuasão através da conversa de um com o outro – era considerada o modo legítimo de interação. Também não podemos perder de vista que o político de fato se refere apenas a circunstâncias internas à polis. Apenas porque a violência como tal era considerada apolítica, e portanto fora dos limites da pólis, as guerras entre as repúblicas gregas poderiam ser tão terrivelmente devastadoras. O que quer que permanecesse fora da pólis estava além da lei e portanto era completamente abandonado à violência; aqui os fortes faziam o que podiam e os fracos sofriam o que tinham que sofrer.

Uma das razões por que achamos tão difícil descobrir um elemento de violência dentro da cultura é que pensar em categorias de produção tornou-se uma evidência, tanto que entendemos essas categorias como universais. De acordo com essas categorias, agimos com violência em todos os lugares e em todas as áreas e, por meio de leis e acordos, tentamos evitar o pior. Por essa razão, o campo em que essas categorias estão realmente adaptadas e em que de fato apenas vêm à luz as suas configurações aparece para nós como o campo mais inofensivo de todos – e corretamente. Em comparação com a violência que os homens infligem uns aos outros, a violência que infligem na natureza para se incumbir da produção do mundo é indubitavelmente inocente. Por isso, acreditamos que o verdadeiro perigo do cultural é o enfraquecimento e traduzimos de acordo com esse sentido a menção de Péricles à *malakia*, citada antes. Mas a pusilanimidade subentendida nessa palavra, que parecia bárbara para os gregos, exclui tanto a violência quanto a utilização de todos os meios possíveis para alcançar o fim que se busca. Nós, que testemunhamos tanto como uma chamada elite cultural de artistas e homens educados pode ser seduzida por uma política de brutalidade, e como essa elite venera a política de brutalidade por enfim ter abandonado aquela "verborragia incessante" – ou seja, a troca recíproca de convicções –, podemos assimilar esse tipo de coisa e acabar por ver nisso mais do que uma mera "*trahison des clercs*". Acreditar na violência da política não é de forma alguma um privilégio exclusivo da brutalidade. A base dessa crença também pode ser o que os franceses chamam de *déformation professionnelle*, uma aberração entre os produtores e patrocinadores da cultura gerada pela própria linha de trabalho.

A desconfiança dirigida ao pensamento meios-fins, que em sua origem também é política, nos é ainda mais familiar. A objeção, claro, que pode ser levantada pela política contra esse tipo de pensamento – necessário para a produção – é que o fim justifica os meios e que fins absolutamente sedutores podem engendrar meios totalmente destrutivos e terríveis. Seguindo essa linha de raciocínio, que em nosso século se tornou praticamente trivial, descobrimos que a ação propriamente dita não conhece fins, ou pelo menos é incapaz de perceber qualquer fim na forma como foi conceitualizado. Isso porque

toda ação está situada numa rede de relações em que tudo o que o indivíduo planeja é imediatamente transformado e portanto impedido de ser apresentado como um conjunto de objetivos, como um programa, por exemplo. Isso significa que em política os meios são sempre mais importantes do que os fins; o mesmo poderia ser expresso ao se dizer a si próprio, como eu já fiz um dia: todo ato bom em prol de uma causa má na prática torna o mundo um lugar melhor, enquanto todo ato mau por uma boa causa na prática torna o mundo pior. Mas declarações como essa baseiam-se em paradoxos produzidos por categorias de relações meios-fins e, na verdade, apenas mostram que essa categoria simplesmente não é relevante para a ação. O tipo de pensamento associado a isso exibe uma soberania ao lidar com os objetivos que um indivíduo se coloca, ao lidar com os meios necessários para a realização desses objetivos ou ao lidar com outras pessoas que devem ser comandadas, para que possam simplesmente executar ordens para fabricar um produto final preconcebido. Apenas o produtor pode ser o mestre; ele é soberano e pode se apossar de todas as coisas como meios e ferramentas para o seu fim. A pessoa que age sempre permanece em relação com, e dependente de, outras pessoas que agem; ela nunca é verdadeiramente soberana. O que resulta diretamente disso é o fato bem conhecido da irreversibilidade do processo histórico, a saber, aquele que nasce na ação; a impossibilidade de reverter o que é feito não se aplica de maneira alguma ao processo de produção, no qual o produtor pode sempre intervir destrutivamente – ou seja, reverter o processo de produção – se assim o desejar.

O que os gregos consideraram suspeito no *Banausen* foi essa soberania inerente à produção exibida pelo *homo faber*, para quem aquilo que chamaríamos de abordagem utilitária em geral – uma avaliação das coisas como meios para um fim – surge naturalmente, porque ele produz coisas planejadas para um uso e sempre necessita de coisas para produzir outras. Eles consideraram, e por uma boa razão, que, sempre que generalizada, essa forma de pensar levaria necessariamente a uma desvalorização da coisa *qua* coisa, e que tal desvalorização se estenderia aos objetos naturais não produzidos pelo homem e essencialmente independentes dele. Em outras palavras,

eles temiam que a soberania e maestria do *homo faber* acabaria em húbris, se esse tipo de ser humano tivesse acesso à esfera política. Além disso, eles acreditavam que tal "vitória" da cultura acabaria em barbarismo, porque húbris era considerado um vício bárbaro tanto quanto *malakia*. Aqui eu gostaria de lembrá-los mais uma vez do famoso coro de Antígona – *polla ta deina k'ouden anthrōpou deinoteron pelei* –, porque captura de forma singular a divisão peculiar na avaliação grega das faculdades produtivas, que os inspirou com a maior reverência e ao mesmo tempo extraordinário temor. Essas faculdades permaneceram assustadoras para eles porque a húbris nelas contida ameaçava a própria existência da natureza e do mundo.

V

A preocupação com a preservação do mundo ocupa o homem principalmente porque ele não é apenas um ser produtor, mas também político. Como tal, precisa ser capaz de depender da produção, de forma que ela possa fornecer abrigo permanente para a ação e a fala em sua transitoriedade – e para a perecibilidade da vida mortal em sua perecibilidade. A política precisa, portanto, da cultura, e a ação precisa da produção para assegurar sua estabilidade; mas ambas precisam se proteger da cultura e da produção, pois toda produção é ao mesmo tempo destruição.

Na medida em que é cultura, o mundo deve garantir permanência e faz isso na forma mais pura e desimpedida nos objetos que chamamos de obras de arte – objetos de cultura num sentido enfático. Para cumprir seu "propósito", eles devem ser cuidadosamente protegidos de todas as declarações propositivas e interesses existenciais, de serem usados e consumidos; no contexto presente, é irrelevante quando essa proteção é garantida ao colocar as obras de artes em lugares sagrados – em templos e igrejas – ou ao delegar seus cuidados a museus e conservacionistas. Em ambos os casos, elas precisam da esfera pública e encontram seu lugar apropriado apenas no mundo compartilhado. Elas não ganham reconhecimento se escondidas em posse privada e precisam ser protegidas de interesses privados. É apenas sob a proteção do público que podem emergir como o que são. E o que quer

que emerja delas – o que normalmente chamamos de beleza – é imperecível do ponto de vista da esfera pública e de suas atividades, que é o ponto de vista da ação e do falar em sua própria transitoriedade. Politicamente falando, a beleza garante que até as coisas mais transitórias e perecíveis – os feitos e as palavras dos seres humanos mortais – possam ganhar um abrigo mundano no mundo humano.

A cultura, no entanto, não é menos dependente da política do que a política é da cultura. A beleza requer a publicidade de um espaço político protegido por seres humanos em ação, porque o público é o espaço da aparência *par excellence*, em oposição ao privado, que é reservado para ocultações e segurança. Mas a beleza não é um fenômeno político; ela pertence essencialmente à esfera da produção e é um critério desta, porque todos os objetos têm um aspecto e uma forma próprios da sua condição de objeto. Desse modo, a beleza permanece um critério até para objetos de uso – não que objetos "funcionais" nunca possam ser belos, mas, pelo contrário, porque nenhum objeto, inclusive os objetos de uso, é completamente reduzido à sua funcionalidade. A funcionalidade das coisas, por sua vez, não é o aspecto com o qual o objeto se mostra; o aspecto com o qual o objeto se mostra é sua aparência e formato. A funcionalidade das coisas, ao contrário, é aquilo por força da qual as coisas mais uma vez desaparecem ao serem gastas e consumidas. Para avaliar apenas o valor de uso de um objeto e não também sua aparência – se é bonito, feio ou algo entre os dois –, teríamos primeiro que utilizar nossos olhos.

Cultura e política são, portanto, mutuamente dependentes e possuem algo em comum: são fenômenos do mundo público. Mesmo que, como veremos, esse ponto em comum, ao fim e ao cabo, se sobreponha a todos os conflitos e oposições entre as duas esferas, o que elas têm em comum diz respeito apenas aos objetos de cultura, por um lado, e aos seres humanos políticos e em ação, por outro. Esse ponto em comum nada tem a ver com o artista produtor, pois o *homo faber* não possui, afinal, a mesma relação evidente com a esfera pública que caracteriza os objetos que ele moldou e criou. Para continuar acrescentando esses objetos no mundo, ele próprio deve se isolar e se

esconder do público, enquanto as atividades políticas – fala e ação – praticamente não podem ser realizadas sem a presença de outros e, portanto, sem a esfera pública de um espaço constituído por muitos. As atividades do artista assim como a do artesão estão sujeitas a condições muito diferentes das atividades políticas. E é um tanto óbvio que o *homo faber* – tão logo levanta a voz para fazer com que sua opinião sobre o valor do político seja conhecida – se mostrará tão desconfiado com a esfera política quanto a pólis desconfia da mentalidade e das condições da produção.

Esse lado da moeda somente pode ser sugerido aqui, a saber: o quanto exatamente as atividades políticas são vistas pelos produtores de cultura com preocupação e desconfiança. No entanto, o que é mais importante no atual contexto é notarmos uma atividade humana que sugere o caráter comum entre cultura e política. Tiro tal sugestão da primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, que contém o que, na minha opinião, é o aspecto mais importante da filosofia política de Kant.

Lembre-se que a filosofia política de Kant na *Crítica da razão prática* postula a faculdade legislativa da razão e assume que o principio da legislação, como determinado pelo "imperativo categórico", assenta-se em um acordo de juízo racional consigo mesmo – o que significa, em termos kantianos, que, se eu não quiser entrar em contradição comigo, devo desejar apenas as condições que possam, a princípio, também ser uma lei geral. O princípio de um acordo consigo mesmo é muito antigo. Uma de suas formas, que é análoga à de Kant, pode ser encontrada já em Sócrates, cuja doutrina central, em sua formulação platônica, apresenta-se da seguinte maneira: "Uma vez que sou um, é melhor para mim estar em contradição com o mundo do que comigo mesmo." Essa proposição formou a base dos conceitos ocidentais de ética e de lógica, com suas ênfases na consciência e na lei da não contradição, respectivamente.

Sob o título "Máximas do senso comum", na *Crítica da faculdade do juízo,* Kant inclui, ao lado do princípio do acordo consigo mesmo, o princípio de um "modo de pensar alargado", que postula que eu posso "pensar do ponto de vista de qualquer pessoa". O acordo consigo mesmo é, assim, acompanhado por um potencial acordo com os outros.

A força do juízo se assenta nesse modo alargado de pensar e julgar, portanto, extrai sua força da legitimidade. Do ponto de vista negativo, significa que é possível desconsiderar suas próprias "condições privadas subjetivas". Do ponto de vista positivo, significa que o poder de julgamento não pode prevalecer sem a existência dos outros, a partir de cujas perspectivas também se pode pensar. A presença do eu está para a lei da não contradição na lógica – e para a não menos formal lei da não contradição na ética fundada na consciência – assim como a presença dos outros está para o juízo. O juízo acumula certa universalidade concreta – uma universalidade (*Allgemeingültigkeit*) completamente diferente da validade universal (*universelle Gültigkeit*). A defesa da validade nunca pode ir mais longe do que outras defesas, de cujo ponto de vista as coisas são pensadas em comum. O juízo, como diz Kant, aplica-se a "todas as pessoas de juízo", o que significa que ele não se aplica a pessoas que não participam do processo de julgar e que não estão presentes na esfera pública, onde afinal os objetos a ser julgados aparecem.

É verdade que o entendimento de que a força do juízo é uma faculdade *política*, no sentido específico da palavra, é tão antigo quanto a própria experiência política articulada – uma faculdade política, ou seja, no sentido exato definido por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas de sua própria perspectiva, mas de todas as perspectivas dos outros também presentes. Desse modo, o juízo talvez seja uma faculdade básica; ele permite ao homem se orientar na esfera pública-política e, portanto, no mundo compartilhado. Por essa razão, é surpreendente que nenhum filósofo antes ou depois de Kant tenha feito dele seu objeto de reflexão; e o motivo para tal fato surpreendente talvez possa estar na antipatia que a nossa tradição filosófica tinha com a política, antipatia que não pode ser discutida aqui. Os gregos, em particular, chamaram essa faculdade de *phronēsis*, e a decisão de Aristóteles de diferenciar a capacidade essencial do político da *sophia* dos filósofos (mais preocupados com a verdade), é compatível com a opinião pública da pólis ateniense, como em geral são seus escritos políticos. Nos dias de hoje, costumamos confundir essa habilidade com uma "mentalidade sã" (*gesunden Menschenverstand*), conhecida no passado como *Gemeinsinn* em alemão

e, portanto, idêntica ao tipo de *senso comum* que os franceses chamam simplesmente de *le bon sens* – e que poderia facilmente ser chamado de senso do mundo (*Weltsinn*). Só isso já mereceria crédito, pelo fato de nossos cinco sentidos privados e "subjetivos" e seus dados se adaptarem a um mundo "objetivamente" comum e não subjetivo, que podemos compartilhar e avaliar junto com os outros.

As definições de Kant são em tudo notáveis: ele descobriu o juízo em seu esplendor ao esbarrar nos fenômenos do gosto e do juízo do gosto. Opôs-se à suposta arbitrariedade e subjetividade do *de gustibus non disputandum est*, porque a arbitrariedade era incompatível com o sentido do político. Em oposição a essas opiniões preconcebidas comuns, ele insistiu em que o gosto, na verdade, "assume que outros experimentam o mesmo prazer" e que juízos de gosto "sugerem o acordo de todos". Portanto, ele entende que o gosto, como o senso comum (*Gemeinsinn*) do qual deriva, é o exato oposto de um "sentimento privado", mesmo que os dois quase sempre se confundam um com o outro.

Discutir tudo isso com detalhes nos levaria longe demais. No entanto, mesmo essa breve menção já revela que o comportamento cultural específico dos seres humanos está entendido aqui como atividade política num sentido enfático. Tanto os juízos de gosto como os juízos políticos são decisões. Como decisões, eles têm uma "fundação que só pode ser subjetiva". No entanto, eles devem permanecer independentes de todos os interesses subjetivos. O juízo emana da subjetividade de uma posição no mundo; ao mesmo tempo, no entanto, ele sustenta que esse mundo, no qual todos têm a própria posição, é um fato objetivo e, portanto, algo que todos compartilham. O gosto decide o que o mundo *qua* mundo deve parecer, como ele deve ser visto e ouvido, independentemente de sua utilidade ou do interesse existencial que temos nele. O gosto avalia o mundo de acordo com seu caráter de mundo. Em vez de se preocupar com a vida sensual ou com o eu moral, ele os opõe e propõe um puro e "desinteressado" interesse no mundo. É o mundo que é fundamental para o juízo de gosto, não o homem – nem sua vida ou sua identidade.

O juízo de gosto também é como um juízo político, na medida em que não possui nenhuma obrigação e, ao contrário do juízo cognitivo, não

pode provar nada de forma conclusiva. Tudo o que a pessoa que julga pode fazer, como diz tão bem Kant, é "apelar para o acordo de todos" e esperar que se chegue a um ponto de vista comum. Esse apelo nada mais é do que o que os gregos chamavam de *peithein*, ou seja, o tipo de retórica de persuasão que era valorizada na pólis como o meio privilegiado de conduzir o diálogo político. *Peithein* não se opunha apenas à violência física, que eles desprezavam; também se distinguia claramente da filosófica *dialegesthai*, justamente porque esta última se preocupava com a cognição, que, como a busca pela verdade, requer uma prova conclusiva. Nas esferas culturais e políticas – que constituem a esfera da vida pública –, cruciais não são a cognição e a verdade, e sim o juízo e a tomada de decisão: por um lado, a avaliação e a discussão normativas do mundo compartilhado e, por outro, a decisão sobre o que o mundo deve aparecer e que tipo de ações precisam ser tomadas.

O que dá conta dessa categorização do gosto como uma das faculdades políticas do homem, algo que talvez possa parecer estranho, é o fato bem conhecido, e no entanto pouco reconhecido, de que o gosto comanda um poder organizacional de força peculiar. Todos sabemos que, para ajudar os seres humanos a se reconhecerem entre si – e então se sentirem irrevogavelmente vinculados –, nada se compara à descoberta da concordância em questões relacionadas ao que se gosta e ao que não se gosta. É como se o gosto decidisse não apenas como o mundo deveria se apresentar, mas também quem combina com quem nesse mundo. Em termos políticos, talvez não seja errado entender esse sentimento de pertencimento comum como um princípio de organização essencialmente aristocrático. Mas seu potencial político pode ir ainda mais longe. Esse pertencimento comum de pessoas é justamente o que é decidido em juízos sobre o mundo compartilhado. E o que o indivíduo manifesta em seus juízos é um singular "assim e não de outro modo", que caracteriza tudo o que é pessoal e que ganha legitimidade a ponto de se distanciar de qualquer mera idiossincrasia. Mas o político, no discurso e na ação, tem precisamente a ver com a pessoa – aquele "quem" que é, independentemente de seus talentos e qualidades. Por essa razão, o político se encontra em oposição ao cultural, no qual a qualidade é

sempre o fator mais decisivo – a qualidade, acima de tudo, do objeto produzido, que, na suposição de que algo pessoal está expresso nele, aponta de volta para os talentos e as qualidades individuais, e não para o "quem" dessa mesma pessoa. O juízo de gosto, no entanto, não decide apenas sobre questões de qualidade; pelo contrário, essas questões são necessariamente evidentes – mesmo que, em tempos de declínio cultural, apenas poucos sejam suscetíveis a evidências desse tipo. O gosto se decide *entre* as qualidades e pode se desenvolver inteiramente apenas onde um sentido de qualidade – a capacidade de discernir a evidência do que é belo – costuma estar presente. Quando é esse o caso, cabe apenas ao gosto, com seu juízo das coisas do mundo permanentemente ativo, estabelecer as fronteiras e fornecer um sentido humano ao campo cultural. Tudo isso significa dizer: sua tarefa consiste em desbarbarizar a cultura.

É bem sabido que a palavra *humanidade* é de origem romana e que não se encontra no grego nenhuma palavra que corresponda à palavra latina *humanitas*. Por essa razão, considero apropriado usar um exemplo romano para ilustrar a forma como o gosto é a faculdade política por meio da qual a cultura é humanizada. Lembremos aqui da expressão antiga que é platônica tanto no conteúdo quanto em sua significação: *amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas* (Amo Sócrates, amo Platão, mas tenho maior estima pela verdade). Esse princípio fundamentalmente apolítico e não humano, que rejeita de maneira explícita pessoas e amizades em nome da verdade, deveria ser comparado com uma frase menos conhecida de Cícero, que em certa ocasião disse o seguinte durante um desacordo: *Errare malo cum Platone quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire* (Prefiro estar errado com Platão do que sentir a verdade com os pitagóricos). Admito que a frase é altamente ambígua. Poderia significar: Prefiro estar errado utilizando a razão platônica do que "sentir" a verdade utilizando a não razão pitagórica. Mas se a ênfase for colocada em *sentire*, então a frase significa: É uma questão de gosto preferir a companhia de Platão à dessas outras pessoas, mesmo que ele seja a razão do meu erro. Se assumirmos que a última versão é a correta, se poderia objetar que nem cientistas nem filósofos seriam capazes de dizer algo assim. É no entanto a forma como se expressaria um ser

humano profundamente político e culto – no sentido da *humanitas* romana. Muito certamente, é o que se esperaria ouvir de alguém que é livre em todos os aspectos e para quem a questão da liberdade é também a questão mais importante da filosofia. Tal pessoa diria: "Não me deixarei ser forçado nas minhas interações com pessoas e objetos – nem mesmo que a força por acaso seja verdadeira."

No campo cultural, a liberdade se manifesta no gosto, porque o juízo de gosto contém e comunica mais do que um juízo "objetivo" sobre qualidade. Como uma atividade de juízo, o gosto reúne cultura e política, que já compartilham um espaço aberto no campo público. E o gosto da mesma maneira equilibra a tensão entre eles – a tensão que parece surgir do conflito interno entre ação e produção. Sem a liberdade do político, a cultura permanece inerte: a morte lenta do político e o esvanecimento do juízo são as precondições para a socialização e desvalorização da cultura com as quais iniciamos este ensaio. Sem, no entanto, a beleza das coisas culturais e sem o esplendor radiante no qual uma permanência politicamente articulada e uma potencial imperecibilidade do mundo se manifestam, o político não poderia sobreviver.

1958

---

1 Arendt respondeu às críticas sobre sua aparente "hostilidade à vida" (*Lebensteindschaft*): "Eu opus o mundo à vida [...] porque vivemos uma época em que existiu, e ainda existe, uma enorme superestimação da vida... Não me considero hostil à vida. A vida é algo magnífico mas não é o bem supremo. Sempre que a vida é considerada o bem supremo, o mundo logo escapa. Existe em nossa sociedade um perigoso afastamento do mundo e, com isso, uma terrível incapacidade de os seres humanos amarem o mundo." Extraído de *Reflections on Literature and Culture*, ed. Susannah Young-ah Gotlieb. Stanford, Califórnia: Stanford University Press, 2007, p. 332. (N.E.)

2 Ver Parte II, "The Public and the Private Realm", in H. Arendt, *The Human Condition*. (N.E.) [Ed. bras.: "As esferas pública e privada", in *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.]

3 Tradução de J.B. de Mello e Souza. (N.T.)

Desafios à ética tradicional: uma resposta a Michael Polanyi

O TÍTULO DO ENSAIO "Além do niilismo", do sr. Polanyi,[1] não indica o quão surpreendente é a sua teoria, mas expressa de forma muito precisa o contexto do sentimento e da atmosfera a que a teoria deve muito de sua plausibilidade. A atmosfera é suficientemente familiar. Foi primeiramente expressa, acredito, por escritores alemães tais como Ernst Jünger, que no início dos anos 1950 declarou que tínhamos chegado "Além do ponto zero" (*Jenseits des Nullpunkts*), e Romano Guardini, que, aproximadamente na mesma época, escreveu o folheto "O fim da Era Moderna" (*Das Ende der Neuzeit*). Sua mais recente manifestação pode ser encontrada nos Estados Unidos em *O fim da ideologia*, de Daniel Bell, com quem o sr. Polanyi, apesar da abordagem metodológica completamente diferente, parece ter muito em comum. Ambos chegaram à mesma conclusão: os problemas que existem no mundo moderno podem e devem ser resolvidos de forma pragmática, experimental e gradual; o radicalismo deve ceder espaço ao espírito reformista; a busca e as perigosas questões levantadas pelo niilismo parecem não ser passíveis de resposta e deveriam ser deixadas em suspenso; as inúmeras reformas sociais e humanitárias que estranhamente acompanharam as grandes catástrofes morais e políticas do nosso século são um testemunho da sabedoria de "uma espécie de lógica suspensa". Por fim, ambos os autores – e isto também parece de alguma forma em sintonia com a atmosfera predominante na década passada – permanecem, de forma estranha, indiferentes à mais óbvia questão que suas próprias considerações levantam, isto é, qual tarefa ou proposta – se houver alguma – resta ao pensamento? O sr. Polanyi parece sugerir que o próprio pensamento, ao ser liberado da autoridade dogmática, tende a desenvolver atitudes radicais e acabar numa "dúvida niilista de si mesma". Se tal tendência é "incurável" devido à lógica inerente ao espírito humano – sua tendência a levar tudo a um extremo lógico –, deveríamos então

renunciar de uma vez a essa faculdade ou usá-la apenas até o ponto em que ela nos ajude a solucionar problemas práticos imediatos?

A teoria do seu ensaio, diferentemente do seu tom, é nova e surpreendente. A criminalidade política numa escala gigantesca, como evidenciada tanto pelos regimes de Hitler e Stálin, é algo do passado. O horror que isso inspirou, no entanto, o reconhecimento estarrecedor de que "tudo é possível", a conclusão alarmante de que os próprios alicerces da moralidade ocidental não mais se encontram protegidos, que a consciência humana perdeu sua força persuasiva entre as pessoas comuns, que a "insanidade moral", longe de ser a aberração temporária de uma elite niilista, pode ser um fenômeno de massa – todas essas reações não foram apenas exageradas, mas em princípio mal interpretadas. Pois a realidade estarrecedora não nasceu de qualquer "fraqueza moral", mas, pelo contrário, de uma inédita "fome de retidão" que, por mais de dois séculos, intensificou os sentimentos morais até que o jorro de paixão moral "rompesse a represa que os continha e esmagasse as rodas que os controlavam". Os próprios horrores foram, portanto, "excessos morais".

Essa teoria é uma teoria no sentido moderno da palavra. Em vez de partir da experiência fenomenal e de se fundar na descrição do que realmente aconteceu, ela é uma hipótese cuja "verdade" depende de ela "funcionar" ou não. Considero que essa hipótese funciona bem com um conjunto de dados históricos que poderíamos identificar grosso modo como a história moderna da revolução e a formação de um tipo de caráter revolucionário. Para esse desenvolvimento, o fato de haver algo como a "paixão moral" é decisivo. O sr. Polanyi não conta com muitas palavras o que significa essa paixão, mas parece justificável inferir de seu ensaio que ele pensa em paixão como perfeccionismo – uma antiga heresia, segundo os ensinamentos católicos. A imagem psicológica subjacente a esse argumento é, suponho, a ideia do homem que busca alcançar a santidade para descobrir, afinal, que "nenhum homem é bom" (da mesma forma que Sócrates descobriu que nenhum homem é sábio), decidindo então que em tais circunstâncias o melhor, ou, mais especificamente, o menos hipócrita, é se tornar vilão. Estamos familiarizados com esse tipo de niilismo na literatura russa, e também estamos familiarizados com outra "paixão moral" que, penso eu,

desempenhou um papel ainda maior na criação do "revolucionário", mesmo que livre da dúvida, que é a paixão da compaixão – "uma repugnância inata em ver sofrer seu semelhante", como definiu Rousseau. Que essas "paixões morais" sejam essencialmente infinitas e, portanto, intrinsicamente extremistas, não tenho dúvida. Mas seria esse tipo de extremismo realmente igual ao extremismo lógico que, como sabemos, dominaram tanto Hitler como Stálin? O que pode ser verdade para Robespierre e Marx, para Lênin e Trótski não vale necessariamente para Stálin; e, no que tange a Hitler, sabemos que "Os protocolos dos sábios de Sião" tiveram mais influência em suas políticas do que as obras coligidas de todos os seus supostos predecessores, de Rousseau a Nietzsche.

A razão pela qual o sr. Polanyi pode defender seu caso com tanta plausibilidade se deve sobretudo a seu método. Ele se baseia na história das ideias e, apesar de não deixar explícito, numa verdadeira crença na natureza dialética do desenvolvimento histórico. Tal método é intelectualmente bastante satisfatório; ele foi originalmente concebido por Hegel numa tentativa de "reconciliar o espírito e a realidade" (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliação que Hegel chamou de "compreensão". A necessidade de o espírito se reconciliar com – e portanto compreender – a realidade histórica em seus próprios termos foi naquele momento algo novo; antes do aparecimento dos vários filósofos da história no século XIX, a filosofia permanecera relativamente indiferente ao campo dos assuntos humanos, de cuja arbitrariedade não se esperava que surgisse nenhum significado espiritual. Isso mudou com o advento da Revolução Francesa, pois parecia que ali, pela primeira vez, ideias estavam fazendo a história. A conclusão mais óbvia tirada dos acontecimentos da Revolução Francesa parecia ser que as mesmas regras que determinam a mudança e o desenvolvimento de ideias dentro de um marco conceitual do espírito determinam também o desenvolvimento histórico e político no campo da realidade mundana. O problema com essa conclusão é que todas as ideias, por serem nada mais que ideias, possuem uma extraordinária afinidade entre si, algo ainda mais evidente quando lidamos com opostos – como o bem e o mal ou moralismo e imoralismo. Enquanto nada real interferir, o

imoralismo pode ser mais bem explicado como a "inversão moral" e o mal como mera negação do bem. Em outras palavras, no campo das meras ideias, pode-se muito bem explicar Marx à luz do Marquês de Sade, e vice-versa, ou compreender o que Hitler e Stálin fizeram à luz do que Rousseau e Nietzsche pregaram. O resultado, infelizmente, sempre será que, de algum modo, a responsabilidade pela formação da SA e da SS recairá sobre o "imoralismo antiburguês" dos anos 1920, ou que a responsabilidade pelos *apparatchiks* do stalinismo recairá sobre o niilismo russo.

Em termos negativos, existe um elemento de verdade nessa teoria. A atração que tanto o bolchevismo quanto o nazismo exerceram sobre a elite europeia pode ser explicada pela rebelião contra a moralidade e hipocrisia burguesas surgida no início de nosso século e que atingiu certo ápice nos anos 1920, na Alemanha, e outro ápice nos anos 1940 e 1950 na França. Mas, para perceber o quão pouco esse elemento de verdade justifica qualquer tipo de generalização, é preciso apenas lembrar que, toda vez que ocorreram rebeliões de artistas e escritores em nosso século, elas sempre foram seguidas por um extraordinário desenvolvimento das artes; na realidade, toda a arte moderna nasceu dessas repetidas rebeliões da elite contra a sociedade e, mais especificamente, contra a sociedade burguesa. No entanto, foram precisamente essas erupções de produtividade espiritual e intelectual que os movimentos totalitários, ao se instalar no poder, destruíram e aniquilaram, e essa eliminação não ocorreu pelas mãos dos próprios artistas e escritores. Se é verdade que a *intelligentsia* russa acolheu positivamente a revolução por pensar – erradamente, como ficou claro – que qualquer caos seria melhor do que a ordem existente, e se também é verdade que um certo número de intelectuais alemães acolheu de forma positiva os nazistas por estar convencido de que até mesmo o *nonsense* seria melhor do que o senso comum da sociedade burguesa, não é menos verdade que eles próprios não foram bem recebidos e tampouco recrutados pelos *apparatchiks* de Stálin ou pelas tropas SS de Hitler. Em outras palavras, aqueles que, utilizando os termos do sr. Polanyi, eram "moralistas invertidos" estiveram entre as primeiras vítimas da nova ordem baseada no crime; eles foram derrotados por algo completamente diferente do que eles próprios

eram, por algo para o qual nenhum treinamento em pensamento extremista ou dúvida niilista poderia tê-los preparado.

Mencionei antes que teorias que explicam eventos segundo o movimento dialético das ideias são intelectualmente bastante satisfatórias. Uma das razões para sua plausibilidade está no simples fato de que elas nos possibilitam permanecer dentro dos limites de nossa tradição espiritual e intelectual; elas são atraentes para os intelectuais porque falam de coisas com as quais eles se sentem confortáveis. O problema é que as "ideias" que resultaram no pensamento ideológico de Stálin e Hitler dificilmente podem ser encontradas na literatura da história intelectual. Elas não são respeitáveis, não possuem nem o mínimo da respeitabilidade intelectual comumente atribuída a figuras menores, em termos intelectuais, e marginais, como Gobineau ou Houston Stewart Chamberlain.[2] A razão pela qual intelectuais que sabiam muito bem como lidar com Lênin e Trótski foram tão lentos em reconhecer a importância política e histórica de Hitler e Stálin foi simplesmente que os últimos, ao contrário dos primeiros, não falavam a linguagem que eles, como intelectuais, eram capazes de compreender. Para entender Hitler, era preciso conhecer a história do antissemitismo; para entender Stálin, era preciso ter algum conhecimento da história da polícia secreta. Como é bem característico, nenhuma dessas histórias foi tratada adequadamente pela ciências históricas.

Existe, no entanto, outra possibilidade de encontrar um elo entre o "excesso moral" e a "dúvida de si" que pertence à conhecida história da Era Moderna e aos desastres políticos que fomos forçados a testemunhar em nossos tempos. Pode-se de fato argumentar que a "paixão pela dúvida niilista" entre os intelectuais rompeu a represa que continha as bem diferentes paixões da maioria. Mas esse argumento nos levaria de volta à "perda da autoridade dogmática" como tal, ou seja, a algo que, pelo menos politicamente, perdeu importância sem nenhuma esperança de recuperação. Em nosso contexto, outro ponto é mais importante. Se quisermos pôr a culpa de nossos desastres morais na perda da autoridade dogmática, ficaremos mais uma vez em meio a noções que possuem pouco, talvez nenhum,

espaço na grande tradição do pensamento ocidental ou na história das ideias, pois, em termos políticos, foi o medo do inferno que atuou como o maior freio da potencial criminalidade dos seres humanos. E a ideia de que um motivo de tão óbvia inferioridade moral como o medo do inferno possa ter impedido a humanidade de cometer seus piores crimes não é mais palatável do que a noção de que um produto intelectualmente tão inimaginavelmente inferior como "Os protocolos dos sábios de Sião" pudesse ter o poder de influenciar o curso dos acontecimentos contemporâneos. No entanto, lamento que tais noções tão intragáveis estejam mais próximas da realidade com a qual nos confrontamos do que qualquer dialética das ideias. Nós nos afastaríamos demasiado do tema, mas penso ser possível demonstrar que a crença no inferno é o único elemento estritamente político na religião ocidental e que a origem desse elemento não é nem cristã nem religiosa. Se isso é verdade, a consequência politicamente mais significativa da perda moderna da autoridade dogmática foi a decorrente perda da crença em recompensas e punições numa vida após a morte.[3]

Em resumo: não me sinto inclinada a seguir o argumento do sr. Polanyi por duas razões. Não desejo dar aos que causaram nossos desastres a desmerecida honra de terem sido inspirados pela grande tradição do pensamento ocidental; sobretudo, vejo nisso, como em outras tentativas similares, um dispositivo perigosamente tentador para se desviar do problema com o qual tais desastres nos confrontaram, o problema da capacidade humana para o mal radical, inequívoco e absoluto. O sr. Polanyi, em dado momento, admite que a "depravação moral" levou a um "excesso moral". Essa depravação moral, argumentaria eu, não foi um suplemento, mas o ponto fulcral do problema. Admito não possuir uma solução pronta para o problema; teoricamente, não conheço nem mesmo a resposta à questão filosófica "O que é o mal radical?"

Apesar da minha ignorância, não posso seguir o sr. Polanyi em sua proposta de encontrar a solução para esses problemas no seu exemplo inglês, mesmo concordando com ele sobre a extraordinária decência da vida pública e privada inglesa. Ele acredita que essa decência

reside na sabedoria da moderação e que ela se funda na rejeição em se engajar em pensamentos radicais e generalizantes; está convencido da grande virtude do "incrementalismo". Até onde entendo, o sr. Polanyi não consegue demonstrar como e por que a virtude moral da decência e a virtude intelectual do empirismo pragmático estão interconectadas, e, de fato, ele não precisa de tal demonstração, pois tem a convicção de que todas as desgraças nascem de um fervor infundado de salvar o mundo e a humanidade, do qual a Inglaterra esteve notoriamente livre. Se, no entanto, não se concordar com o pressuposto básico de que um excessivo amor pelo bem é o que torna o homem mau, então já não se dá essa inter-relação. E eu acrescentaria ainda que, entre aqueles que estudam a história atual à luz da história das ideias, existe toda uma corrente que defende – não com mais lealdade aos fatos, é verdade, mas com uma consistência comparável – que a raiz de todos os males deve ser buscada na ascensão do pragmatismo e do positivismo.

Por fim, há ainda uma última razão para eu acreditar ser improvável que a "Europa repita o feito" da história da Inglaterra. A crise geral que tomou o mundo moderno em todos os lugares e em quase todas as esferas da vida se manifesta de modo diferente em cada país, envolvendo diferentes áreas e adquirindo diferentes formas. Ainda assim, independentemente do quão profunda a crise possa ser, sempre há um grande número de temas fundamentais que permanece virtualmente intocado e continua a funcionar como se nada tivesse ocorrido. Assim, a moralidade do trabalho, seriamente abalada na maioria dos países modernos, manteve-se virtualmente intacta na Alemanha e, de modo estranho, sobreviveu à mais vigorosa e niilista desintegração de praticamente todos os valores morais. É como se não apenas a Inglaterra e os Estados Unidos, mas todos os países, em alguns temas "ficassem alegremente para trás na estrada que leva ao desastre", até mesmo aqueles que, em outras matérias, avançaram tristemente até bem longe nessa mesma estrada. Se eu seguisse a linha de pensamento do sr. Polanyi, deveria dizer aos americanos que seria melhor para eles "repetir o feito" da França em suas vidas privadas e relações familiares, e tentarem retomar o atraso alemão no que diz respeito ao trabalho e ao labor; os franceses, sem dúvida,

poderiam aprender uma lição com a Inglaterra e os Estados Unidos em matéria de espírito público, e uma "reviravolta" em direção à decência e imparcialidade inglesas causaria provavelmente uma pequena revolução na Alemanha. Poderia continuar quase infinitamente; resíduos de virtudes antiquadas podem ser encontrados em qualquer lugar do mundo. A questão é simplesmente que, se essas virtudes nada mais são do que "antiquadas", resíduos de um passado mais feliz – o que de fato elas são, e em muito –, provavelmente elas não resistiriam à ofensiva da modernidade. Mesmo que fôssemos capazes de juntar e trocar, digamos, nossos respectivos atrasos, isso provavelmente não nos ajudaria num momento em que, por conta da realidade em constante transformação, fruto dos desenvolvimentos científicos e políticos, estamos quase diariamente confrontados com problemas sobre os quais todas as nossas tradições silenciam – pela simples razão de serem literalmente sem precedentes.

1960

---

1 Michael Polanyi (1891-1976), cientista e filósofo, foi professor da Universidade de Manchester, no Reino Unido. (N.E.B.)

2 A. de Gobineau (1816-1882) e H.S. Chamberlain (1885-1927) foram teóricos da desigualdade das raças humanas. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt escreve sobre "a pomposa cientificidade de ambos". (N.E.)

3 Ver "What Is Authority", in H. Arendt, *Between Past and Future*. New York: Penguin, 2006, Part V. (N.E.) [Ed. bras.: "O que é autoridade", in *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.]

Reflexões sobre as convenções nacionais de 1960: Kennedy x Nixon

MUITO TEMPO ATRÁS, a função das convenções nacionais era nomear candidatos para os mais altos cargos públicos do país. Naquela época, como ainda hoje, as nomeações dependiam da capacidade de angariar votos, mas essa capacidade era apenas um entre vários outros fatores. Por trás da fanfarra, das paradas, da oratória, estavam as salas cheias de fumaça em que negociações entre os dirigentes dos partidos eram realizadas e em que as opiniões dos delegados poderiam pesar na balança; em caso de impasse, sempre havia personagens desconhecidos a serem pinçados, exibidos ao público e moldados como figuras nacionais pela propaganda da máquina do partido.

Tudo isso e muito mais são coisas do passado. As nomeações de 1960 já eram conhecidas de antemão, não porque as convenções foram manipuladas, mas porque a capacidade de angariar votos dos candidatos já tinha sido provada durante as primárias e nas pesquisas de opinião pública, sem a ajuda da máquina dos partidos. Os partidos confrontaram-se com um fato consumado não apenas porque (o que é bastante significativo!) os dois candidatos tinham montado suas próprias organizações, mas porque Sua Majestade o Eleitor já havia decidido quais alternativas ele queria que se confrontassem, em vez de esperar pacientemente que as sábias lideranças partidárias lhe apresentassem as alternativas. Essa importante transferência de poder se deve, em parte, à televisão e também ao fato de estarmos pela primeira vez diante de uma geração de pessoas que sabe utilizar os novos recursos. Uma das consequências dessa nova geração pode muito bem ser que o eleitor, tendo se libertado da tutela dos partidos na seleção de candidatos, se mostre muito mais independente de afiliações partidárias para tomar sua decisão no momento da eleição. Estou certa de que muitas pessoas, mesmo agora, continuam indecisas,

esperando para ver o desempenho das duas equipes na televisão; a transferência do poder do partido para o eleitorado provavelmente fez crescer o grupo de eleitores independentes.

Se isso é bom ou ruim, ainda não se sabe. Se os partidos fossem o que deviam ser, ou seja, viveiros da elite política do país, eu, por exemplo, talvez preferisse que os candidatos fossem eleitos por seus pares e não pela população. Mas se alguém ainda alimentasse essa ilusão, bastaria assistir aos eventos das convenções para se curar. (Não foram raras as vezes em que pensamos o quão mais bem informados, talentosos e convincentes eram os comentaristas e analistas da imprensa do que aqueles que eram notícia e sobre quem se falava.) Óbvio que esses partidos, deixados à própria sorte, não teriam eleito os melhores candidatos; o fardo da mediocridade beirando a estupidez, dos truísmos, da retórica vazia e da espantosa ignorância sobre os temas em questão foi assustador em ambas as convenções – apesar de ter sido um pouco menos pesado no Partido Democrata do que no Republicano. Os delegados republicanos, repetindo inúmeras vezes os seus "obrigado Eisenhower", devem ter falado do fundo do coração. O que teria acontecido com esse partido – lar político não de Taft, mas de Goldwater[1] – se oito anos atrás ele não tivesse sido capaz de convocar um salvador vindo de fora? A diferença na atmosfera geral entre os dois partidos pode ser medida pela diferença entre o entusiasmo delirante e inútil ao receber Stevenson[2] na convenção democrata e a fria indiferença, equivalente à hostilidade, que acompanhou a chegada de Rockefeller[3] ao palco do evento republicano. Não que houvesse alguma chance de os delegados escolherem um dos dois, se ainda fossem livres para tal. Mas a questão aqui é que os democratas amavam Stevenson exatamente pelas mesmas razões e qualidades que faziam os republicanos detestarem Rockefeller.

Já se aventou que tais convenções de partido, por terem perdido o poder de nomeação, podem já não ser necessárias. Não penso assim. O mesmo dispositivo técnico que contribuiu para essa perda de poder, a tela da televisão, criou um novo significado para elas. As convenções sempre ajudaram a dramatizar as decisões políticas diante dos olhos de todos e a oferecer mais emoção: isso traz uma oportunidade única

de conhecer os homens de cujas decisões do dia a dia muito da nossa vida depende. Não é um ritual vazio, na verdade, é bastante impressionante ver os grupos serem chamados e, estado após estado, delegação após delegação, anunciarem, de um jeito que pode ser mais ou menos formal, sua indicação, mesmo que – como no caso dos republicanos – não exista a mínima chance de surpresa. E o que é mais importante: a tela expõe os imponderáveis do temperamento e da personalidade que nos fazem decidir não se concordamos ou não com alguém, mas se podemos confiar nele. Esse fator será ainda mais importante quando os candidatos debaterem na televisão. Se tais debates se tornarem obrigatórios para todos os candidatos aos postos mais elevados, os políticos no futuro olharão para as antigas campanhas com caravanas, apertos de mão, entrevistas coletivas como um doutorando olha com grande nostalgia para os seus dias de formando no ensino secundário.

Sem a ajuda da televisão, eu também poderia ter caído no clichê corrente sobre as semelhanças entre os dois candidatos – juventude, determinação, talento organizacional, ambição etc. –, embora eu ache que não teria acreditado, espero, na semelhança entre as duas plataformas, que, em seu formato final – depois de os republicanos conseguirem esvaziar as propostas de Rockefeller –, ainda são gigantescamente diferentes em tom, abordagem, ênfase e estilo. Dadas as presentes circunstâncias e o fato óbvio de que existem amplas áreas de concordância entre os partidos – concordância, aliás, que não é nem mais nem menos decisiva do que o acordo que uniu até mesmo os homens da Revolução Americana, para o espanto de seus colegas na França –, o que poderia ser mais diferente em estilo e ênfase do que os preâmbulos das plataformas, nos quais os democratas dizem "O perigo comum a toda a humanidade é a guerra e a ameaça da guerra", enquanto os republicanos falam imediatamente do "avanço do imperialismo comunista"? As diferenças entre os candidatos são ainda mais acentuadas, apesar, é bem verdade, de eles terem algumas coisas em comum. Ambos sabem se organizar, ou pelo menos é o que se espera, pois a culpa de nossos maiores fracassos recentes está em boa parte na evidente descoordenação; os dois gostam mais de trabalhar do que de representar, e parecem compartilhar um saudável respeito

pela eficiência e um também saudável desdém por banalidades simplórias, o que não soa nada mal depois de oito anos de governo Eisenhower.

No entanto, acabam aqui as similaridades. Nixon, de algum modo mais à vontade em seu partido – é o que se suspeita – do que Kennedy entre os democratas, e dotado de faro para saber o que o eleitor médio provavelmente deseja, já começou a desempenhar o papel que, com certeza, melhor lhe cabe. Por saber que lhe falta o glamour de Eisenhower, até hoje o homem mais popular dos s Estados Unidos, ele tenta tirar proveito dessa popularidade personificando o cidadão médio que admira Eisenhower. A ênfase, no entanto, está em "cidadão médio". Essa foi a imagem conferida a Truman, era esse o seu tipo de popularidade, e apesar de ela não se comparar ao glamour de Eisenhower, Nixon parece acreditar que ela é a sua segunda melhor opção. Ele apela para o instinto de mediocridade e, penso eu, confia conscientemente nele: nada há de ameaçador nele; ele é simplesmente como qualquer pessoa, apenas com mais experiência e capacidade para o trabalho árduo e, por isso mesmo, uma prodigiosa história de sucesso – da mercearia à Presidência, a perfeita encarnação do atual credo republicano, repetido infinitamente, de que "avançar" e melhorar de forma constante o padrão de vida é a quintessência da liberdade. Sem dúvida alguma, seu modelo não é Eisenhower, o que seria desastroso; seu modelo é o Truman, o Cidadão Médio; e ele quase admitiu isso quando, numa entrevista à televisão, respondeu a um jornalista que, em termos de preferências de leitura, ele "era bem parecido com Truman". Isso parece incrível vindo de alguém que, há menos de dez anos, numa época em que se considerava "vinte anos de traição" uma propaganda de campanha legítima, chamou a mesma pessoa de "traidor do país". Como ele é indubitavelmente inteligente, não acredito que pense que todos nós esquecemos. É, antes, a sua forma de demonstrar "maturidade", e talvez essa noção de maturidade seja de algum modo a mesma daqueles a quem ele se dirige.

Kennedy, em compensação, não acredita nem deseja que nós acreditemos que ele seja uma pessoa média. Oito anos de governo Eisenhower mais seis anos de governo Truman podem ter convencido

o cidadão de que grandes talentos não são necessários para a Presidência; mas não convenceram Kennedy. Ele sabe que essa é a mais colossal das funções não apenas nos Estados Unidos, mas no mundo, e está confiante de que foi feito para isso. Mas, apesar dessa autoconfiança parecer um tanto desconcertante, ela não é acompanhada pelo perigoso hábito do arrogante que se cerca de mediocridades e de pessoas que apenas concordam com ele. Até agora, ele se cercou das melhores pessoas disponíveis, e a escolha de Johnson foi obviamente muito mais um aceno para o Sul. (Essas escolhas – Bowles, Stevenson, Galbraith e, esperamos, George Kennedy no futuro, de alguma forma contrabalançaram o fato de ele ter chegado ao poder através de uma organização centrada em sua família – um dispositivo político extremamente perigoso pela simples razão que lealdades familiares são de uma natureza completamente diferente e muito mais fortes do que a amizade política.) Mais do que não acreditar em mediocridade – "a rançosa e bolorenta atmosfera de normalidade", como escolheu chamá-la –, Kennedy acredita em grandeza. Foi dele, de longe, o melhor discurso das convenções, no qual frisou as poucas generalidades de fato verdadeiras – de que "a velha era está acabando", que "os velhos *slogans* e as velhas ilusões" não bastarão, que a política comprometida com o *status quo* – e essa tem sido a política americana desde o fim da Segunda Guerra Mundial – irá falir porque "hoje já não existe *status quo*" em nenhum lugar do mundo. E ainda mais importante, porém menos tangível, foi o entusiasmo com o qual anunciou que "os problemas não estão todos solucionados e as batalhas não foram todas vencidas", o óbvio desprezo que mostrou pelo "conforto privado" e o uso que faz de palavras como "orgulho, coragem, dedicação", em oposição a segurança, normalidade, mediocridade. Se promessas a mais foram feitas nessas primeiras fases da campanha eleitoral, elas foram feitas por Nixon, que não teria ousado "sustentar a promessa de mais sacrifício em vez de mais segurança". Se Nixon modelou sua imagem de acordo com as virtudes do homem comum cujo efeito de atração para o eleitor foi demonstrado por Truman em 1948, Kennedy buscou uma imagem de homem de Estado com toda a sua grandeza, destinada a evocar Franklin D. Roosevelt, apesar de seu modelo e influência

serem, na verdade, outro grande homem de Estado de nossa época, Winston Churchill. Isso pode parecer um exagero, mas penso que uma análise estilística da oratória do sr. Kennedy confirmaria minha asserção.

Curiosamente, se pensarmos em política de partido, enquanto Kennedy teve o mérito de confrontar a nação com a única "verdadeira questão", qual seja, "uma nação organizada e governada como a nossa pode sobreviver?", foi o programa de Rockefeller que, em última análise, mais se aproximou de uma explicitação das generalidades de Kennedy. Em relação a isso, ele, sozinho, se colocou a favor de um crescimento econômico associado a um crescimento populacional, e não como forma de vencer a corrida econômica contra a Rússia comunista – como se a liberdade política dependesse da livre-iniciativa e se diferenciasse da tirania da mesma forma que o proprietário de dois carros se diferencia de uma pessoa que não possui nenhum. Trata-se de um disparate perigoso; na realidade, tiranias podem ser muito prósperas, e a pobreza, nas condições modernas, é derrotada por tecnologia e industrialização, não por sistemas econômicos de ideologias políticas.

Mas os pontos principais de Rockefeller dizem respeito à nossa política externa. Permitam-me enumerá-los rapidamente. Em primeiro lugar, ele propôs a "formação de confederações de nações livres na Europa e no Hemisfério Ocidental, e também na África e na Ásia. Essa é a consequência lógica do fim do sistema de Estados-nações europeu, e é perfeitamente verdade que os princípios que inspiraram a criação da República americana poderiam ser de grande relevância para o futuro de outros povos, se os americanos soubessem traduzi-los para uma língua estrangeira, por assim dizer.

O segundo ponto, um Plano Marshall para a América Latina, me parece de grande urgência; é certamente a única forma de fazer com que a política de boa vizinhança deixe de ser um *slogan* e se torne realidade.

Em terceiro lugar, e talvez o ponto mais importante, Rockefeller explicitou os dois objetivos de um novo programa de defesa: possuir um poder de retaliação robusto o suficiente para sobreviver a qualquer ataque surpresa e com isso dissuadir qualquer forma de

agressão; e, ao mesmo tempo, construir um arsenal adequado de armas convencionais para uma guerra não nuclear limitada. Muito já foi dito sobre a vantagem da Rússia em termos de mísseis intercontinentais, e muito pouco se disse sobre sua vantagem na guerra convencional. A resposta a uma arma absoluta, como a bomba de hidrogênio tem sido corretamente chamada, parece ser a da dissuasão absoluta, que sem dúvida alguma poderia garantir que o vencedor e o derrotado fossem ambos destruídos. Com os submarinos Polaris, parece que nos aproximamos dessa situação em que a uma arma absoluta se responde com uma dissuasão absoluta; o resultado será a estabilização do impasse atômico, que, nas circunstâncias atuais, não é uma "Guerra Fria" mas uma paz fria e a condição objetiva para a coexistência. Ao mesmo tempo, a desvantagem em termos de mísseis já não vai existir, o que trará, como feliz consequência, que nossa política externa se libertará das sérias deficiências que a situação atual de nossa defesa lhe impõe devido à necessidade de possuir bases estrangeiras.

Se as convenções serviram apenas para oferecer a Rockefeller a oportunidade de expor suas ideias abertamente, elas não terão sido em vão, pois, juntamente como o seu apoio aos protestos dos *sit-ins* no Sul – um apoio à ação não violenta, realizada de acordo com as regras de reunião e associação, em oposição à ação do governo federal contra os governos dos estados do Sul –, seu programa teria oferecido uma plataforma desprovida de disparates ideológicos, tais como capitalismo versus socialismo, e vice-versa, tendo plena consciência das questões cruciais, e fora do marco desesperançado e obsoleto tanto do conservadorismo quanto do liberalismo.

1960

POSTSCRIPTUM

Gostaria de acrescentar alguns comentários. Assisti ao debate televisivo dos candidatos – uma experiência bastante desalentadora. Melhorou um pouco quando eles se confrontaram com questões concretas, mas não muito. Eles se prenderam a detalhes, não sabiam como traduzi-los em princípios, de forma que a frase de Nixon

“Concordamos nos nossos objetivos, discordamos nos meios” pareceu um eufemismo. Exagerando um pouco, poderíamos dizer que eles concordam em tudo, exceto em alguns detalhes técnicos sobre os quais deveriam ser capazes de chegar a um acordo com a ajuda de alguns economistas competentes.

O problema, a meu ver, foi: os dois candidatos aceitaram as regras estabelecidas por Kruschev: coexistência significa competição em crescimento econômico entre Rússia e Estados Unidos. Além disso, o crescimento econômico deve ser medido pelo crescimento econômico na Rússia Soviética. Isso, penso eu, está totalmente equivocado. Nosso crescimento econômico é uma questão de necessidade doméstica, pois a população cresce nos Estados Unidos. Nossa atitude perante a Rússia nesses temas pode ser apenas a mesma atitude que temos diante de todos os países do mundo que ainda não alcançaram as condições americanas de prosperidade e abundância.

Em vez de analisar taxas de crescimento e entrar nessa insana competição, deveríamos ser capazes de dizer a K e ao povo russo:

> Ficaremos felizes em vê-los melhorar o nível de vida dos povos da União Soviética, que sempre consideramos indesculpavelmente baixo. Estamos felizes em saber que os russos em breve poderão viver tão bem como nós. Não compartilhamos suas ideias sobre como alcançar esse novo nível de bem-estar, mas estamos interessados em suas experiências. Esperamos que também se interessem pelo que fazemos sobre isso em nosso país. Talvez chegue o dia em que possamos aprender uns com os outros. Isso ainda não é possível, porque vocês ainda não alcançaram padrões comparáveis aos nossos – por várias razões, a maioria delas políticas, e não econômicas.
>
> Vocês desejam alcançar nosso nível, e acreditamos que, ao ter como objetivo o nosso padrão de vida, nos fazem um belo elogio. Não estamos em concorrência com vocês nessa seara simplesmente porque, de acordo com nossos princípios, não

podemos senão desejar que o mundo inteiro alcance as condições materiais indispensáveis à dignidade humana. Gostaríamos de lembrá-los que os Estados Unidos foram o primeiro país na história a defender que a pobreza e a miséria não fazem parte da condição humana. Dessa maneira, não nos causa incômodo que vocês se gabem de que irão nos alcançar e ultrapassar nosso crescimento econômico. O que nos preocupa é apenas uma coisa: vocês não acreditam em liberdade política, e seu povo, mesmo que alcance o nível de bem-estar existente em nosso país, provavelmente não receberá com isso a bênção da liberdade. Gostaríamos que vocês se gabassem de que em dez anos alcançarão e ultrapassarão os níveis de liberdade de expressão, de livre associação e de livre pensamento que existe em nosso país. O que nos preocupa é vocês prometerem apenas mais carros e mais satélites. Esperamos que sejam capazes de ser bem-sucedidos nos avanços em liberdade política, assim como temos certeza de que terão sucesso em seus avanços econômicos. Vocês nos deram a honra de tomar nosso nível de vida como medida de suas conquistas nessa área; por que não tomar nosso nível de liberdade como medida de seu progresso também na esfera política?

Mais uma palavra sobre crescimento econômico. É verdade que também isso é, em parte, uma questão de política externa. Não como competição com a União Soviética, mas no sentido de sermos capazes – além do planejamento para uma população em crescimento e para a melhoria dos padrões de certas camadas da população – de produzir um excedente a ser utilizado para ajudar as regiões subdesenvolvidas. Nesse sentido, e apenas nesse, existe de fato, naturalmente, certa competição com a Rússia. Mas essa competição não é como uma corrida de cavalos; a questão aqui não é o crescimento econômico como tal – como se os juízes da corrida

econômica estivessem sentados como espectadores, marcando os pontos dos concorrentes para depois decidir qual sistema adotar. Isso é totalmente irrealista. Se o crescimento da riqueza não estimular a produtividade e, em algum momento, a prosperidade em outras partes do mundo, especialmente nas regiões em atraso, mereceremos o ódio e não a admiração pelo nosso sistema.

(sem data)

---

1 Barry Goldwater (1909-1998) foi candidato pelo Partido Republicano à presidência em 1964. Na década de 1960 ficou conhecido como "sr. Conservador". (N.E.B.)

2 Adlai Stevenson (1900-1965) disputou dentro do Partido Democrata a candidatura para as eleições presidenciais de 1960, perdendo para John Kennedy. (N.E.B.)

3 Nelson Rockefeller (1908-1979) político norte-americano, disputou a indicação do Partido Republicano à presidência em 1964. (N.E.B.)

Ação e a busca da felicidade

ENTRE AS MUITAS SURPRESAS que este país reserva aos seus novos cidadãos, sobretudo os de ascendência e origem europeia, há a incrível descoberta de que a "busca da felicidade", assegurada pela Declaração de Independência como um dos direitos humanos inalienáveis, permanece, até hoje, mais do que uma frase sem importância nas vidas pública e privada da República americana. Considerando-se que exista uma mentalidade americana, por certo esta foi profundamente influenciada, para o bem ou para o mal, por esse que é o mais evasivo dos direitos humanos e que, aparentemente, garante ao homem, nas palavras de Howard Mumford Jones, o "terrível privilégio de perseguir um fantasma e abraçar uma ilusão". Não é o propósito das breves observações a seguir explorar esse tema em sua total relevância histórica e política. Meu objetivo é muito mais modesto. Ele consiste em levantar a questão de uma possível relação entre a ação e a felicidade, em um esforço para descobrir o contexto autêntico e não ideológico da experiência por trás dessa busca desconcertante.

I

Que o fenômeno da ação como uma das atividades humanas elementares possa conter uma pista sobre essa questão me foi sugerido por um incidente que, embora tenha pouca importância em si, acabou por reavivar certas linhas de raciocínio que permaneceram adormecidas em minha mente por algum tempo. O incidente me convenceu da velha máxima de que nada é mais facilmente ignorado do que aquilo que está bem debaixo de nosso nariz. Minha razão para contá-lo a vocês é de que sempre acreditei que, independentemente do quão abstratas possam soar nossas teorias ou quão consistentes pareçam nossos argumentos, há incidentes e histórias por trás deles que, ao menos para nós, contêm, em poucas palavras, o significado completo do que quer que tenhamos a dizer. O próprio pensamento – no sentido de que é mais do que uma operação técnica e lógica que

máquinas eletrônicas possam estar mais bem equipadas para realizar do que o cérebro humano – forma-se a partir da realidade dos incidentes, e os incidentes da experiência viva devem se manter como referências do pensamento, pelas quais ele se orienta para não se perder nas alturas às quais se eleva, ou nas profundezas em que precisa descer. Em outras palavras, a curva descrita pela atividade do pensamento precisa permanecer vinculada ao incidente, assim como o círculo permanece preso ao seu foco; e o único ganho que pode ser legitimamente esperado da mais misteriosa atividade humana não são definições nem teorias, mas a descoberta lenta e vagarosa e, talvez, o mapeamento da região que foi completamente iluminada, em um momento fugaz, por algum incidente.

Não é costumeiro, e tampouco sábio, contar a uma audiência, e menos ainda a uma audiência instruída, sobre os incidentes e as histórias em torno dos quais o processo do pensamento descreve seus círculos. É bem mais seguro levar o ouvinte e o leitor pela própria linha de raciocínio, confiando na persuasão inerente à sucessão de coisas conectadas, ainda que essa sucessão esconda tão bem quanto preserve a fonte original de onde surgiu o processo de pensamento e de onde ele alçou voo. Incidentes não são, em si, persuasivos; eles são, por definição, exemplos isolados e, portanto, estão abertos a intermináveis interpretações. Ademais, os incidentes são frequentemente ordinários e comuns, e embora o comum e o ordinário devam permanecer como preocupação primeira, como alimento diário de nosso pensamento – mesmo porque é deles que emerge o incomum e o extraordinário, e não dos assuntos difíceis e sofisticados –, é mais sábio chamar atenção para tais assuntos, artificialmente alienando nossas mentes deles, de modo a repetir o espanto e a surpresa que o comum, que constante e inevitavelmente tendemos a subestimar devido à sua familiaridade, deve provocar em nós assegurando seu verdadeiro significado.

A alienação como uma forma de direcionar a atenção é comum o bastante na literatura e na arte, sobretudo na poesia e na pintura modernas, nas quais recebeu mais consideração do que lhe é devida. Penso que ela não está menos presente na filosofia moderna, isto é, até o ponto em que a filosofia ainda se preocupa com tais plausibilidades

elementares que são comuns para todos, exceto para o filósofo. A filosofia moderna descobriu que a interpretação dos textos, a arte da hermenêutica, pode ser um meio eficaz dessa alienação, e as reclamações frequentes sobre distorção de sentido e a violência cometida contra os autores trazem estranhas similaridades com as queixas sobre a distorção da realidade na pintura e na escrita modernas. A atual justificativa dada a essa forma indireta de fala e escrita é a "necessidade de retornar às origens", e não duvido de sua legitimidade. Entretanto, existem outras razões, menos francamente admitidas e, suspeito, de igual relevância. Há, primeiramente, a tendência de apresentar o mais novo *insight* como uma redescoberta da "verdade mais antiga". E, em segundo lugar, há uma técnica completamente nova e bastante difundida de citar sentenças únicas e, por vezes, meras palavras fora de contexto, sem qualquer intuito fraudulento, mas simplesmente com o propósito de isolamento e, de certo modo, de purificação. A finalidade deste procedimento é evitar qualquer transmissão de trivialidades e a contaminação com aquela atmosfera de verbosidades vazias e banais que contaminou nossa linguagem e corrompeu as palavras-chave do pensamento especulativo – tais como verdade, liberdade, fé, razão, justiça, e outras. Metaforicamente falando, é como se – em vez de verter "vinho novo em odres velhos" – o vinho velho fosse usado para produzir fermentação, que só pode ser feita, é claro, se o álcool tiver sido destilado. Decerto, esse ato de fugir do discurso direto e o uso peculiar dos tesouros do passado têm muitas causas; entre elas está a compreensão de que, nessas questões, "nada do que é completamente novo pode ser verdadeiro" (Karl Jaspers), além da convicção de que o que apenas um homem diz tampouco pode ser verdadeiro. Porém, essa necessidade de apoio e companhia não conta toda a história; ela não explica a destilação e a distorção que provoca essa aparente arbitrariedade no manuseio dos velhos textos ou a repentina paixão por ler neles sentidos ainda mais profundos e originais. A destilação, portanto, enquanto a própria quintessência da nova arte da hermenêutica, exerce a mesma função e visa a efeitos, na escrita teórica moderna, muito semelhantes à alienação na arte e na poesia modernas.

Tais métodos de discurso indireto como meios de interpretação, embora quase desconhecidos antes do nosso século, tornaram-se o formato esperado, mas de maneira alguma universalmente aceito, para certo tipo de investigações. Eu mesma deverei ter acesso, em breve, ao que talvez seja a única forma de ganhar ao menos o mínimo de plausibilidade para declarações que não podem ser demonstradas em argumentos conclusivos, ou serem aceitas como verdades autoevidentes. Começar relatando a anedota de um incidente real vai contra todas as regras do jogo; mas essas regras não são absolutas. Por serem normas de cautela e não leis de pensamento, podem, portanto, ser quebradas.

O incidente, então, que acarretou as subsequentes considerações foi o seguinte: eu conversava com um dos antigos radicais – comunistas, trotskistas e outros desse tipo – que, suponho, todos nós temos entre nossos conhecidos e amigos, e estava curiosa sobre como essa pessoa em particular via seu próprio passado, como havia se reconciliado com suas convicções prévias. Eu já pensava em alternativas prontas, correspondentes aos rumos que a resposta provavelmente tomaria – o marxismo como uma ideologia fornecia uma estrutura conveniente para o pensamento e a argumentação, como explicação do passado e profecia do futuro. Ou o desgosto pela religião institucional e a busca por um novo deus, cujo eventual fracasso geralmente leva seus antigos seguidores à busca de deuses ainda mais novos, que, por acaso, não são menos estranhos, embora sejam bem menos perigosos do que aquele que foi descartado. Ou, a melhor possibilidade, o velho desprezo passional pelos padrões predominantes da sociedade "burguesa", além da compaixão, não menos passional, mas admitida menos prontamente, por aqueles que a sociedade persistiu em tratar de forma injusta. (Esta última, a paixão da compaixão, aliás, está entre os motivos psicológicos mais fortes ao longo da história da revolução, de Robespierre a Lênin e Trótsky. Existe um amor passional e irracional pela justiça, assim como um amor passional e irracional pela liberdade. Os mais prováveis de serem pegos pelos vários movimentos revolucionários que varreram o mundo ocidental entre as duas guerras eram pessoas cuja paixão pela justiça prevalecia e dominava não somente sobre a complacência e o oportunismo, mas

também sobre as paixões pela liberdade e verdade. E, nisso, esses indivíduos não eram, de forma alguma, exceções das regras da sociedade como as conhecemos hoje. Uma das características mais notáveis da sociedade moderna é precisamente a de que considerações sobre a justiça têm a tendência a prevalecer sobre todas as outras.)

Em todas essas instâncias, a revolução teria sido aceita como o único meio de promover uma sociedade melhor e mais feliz – com ou sem uma ideologia para guiá-la, com ou sem uma crença na necessidade histórica e na onda do futuro. Se deixarmos de fora a questão, outrora extremamente importante, do uso da violência com o fim de atingir a felicidade universal, deve ser admitido que o revolucionário, mais uma vez, teve poucas razões para se congratular por estar livre dos preconceitos costumeiros nos quais se baseava a sociedade estabelecida. Não é axiomático que o fim último do governo e a primeira lei de toda ação política sejam a promoção da felicidade da sociedade?

Para minha surpresa, a resposta do meu conhecido foi diferente de todas essas expectativas. Em vez de uma réplica direta, foi-me contada uma história, a história de um jogador inveterado que chegou, tarde da noite, a uma cidade estranha, e naturalmente se dirigiu imediatamente à casa de apostas. Lá, alguém do lugar o abordou e lhe avisou que a roleta estava viciada, de forma que o estranho respondeu: "Mas não há nenhuma outra roleta na cidade." A moral da história é clara: naqueles dias, insinuou meu conhecido, se você tivesse a vontade de fazer algo, não havia outro lugar para ir; você não ia lá pelo bem da sociedade como um todo, mas por seu próprio bem; e mesmo que seus motivos fossem outros, talvez mais nobres – como, por exemplo, os da Resistência Francesa –, poderia acontecer que, uma vez lá, você descobrisse que não havia mais aquela "*épaisseur triste* entre você e o mundo da realidade" – e que ao tentar salvar seu país, você salvaria, antes de tudo, a si mesmo. De fato, se muitos obtivessem a coragem, não de suas convicções – o que é relativamente fácil –, mas de suas experiências, entenderiam o que o poeta e escritor francês René Char falava quando, durante os anos de guerra e ação desesperada, escreveu: "Se eu sobreviver, sei que terei de romper com o aroma desses anos essenciais, rejeitar silenciosamente (e não

reprimir) o meu tesouro, voltar ao começo, ao meu comportamento mais despojado, quando eu estava em busca de mim sem nenhuma maestria, em nua insatisfação, com conhecimento quase imperceptível e inquisitiva humildade."

Mas meu conhecido era um americano, não um francês, e sua experiência se referia ao início da década de 1930, quando ele, diferentemente do jogador da história, poderia ter outros lugares para ir. Ainda mais duvidoso é se ele, em sua juventude, enquanto estava comprometido com essas atividades, realmente sabia que a roleta estava viciada. Também é duvidoso se, então, ele ousaria admitir seus motivos, ou mesmo se esses eram realmente seus motivos. O que deve nos interessar aqui não é a honestidade de uma pessoa, mas a veracidade da história, e esta nos conta que existe tanta felicidade na ação que o ator político, como o jogador, aceitará que as probabilidades estão todas contra ele. Isso, eu admito, é difícil de acreditar. O que me convenceu de que eu ouvira uma verdade foi o fato de que a história me lembrou instantaneamente de uma passagem peculiar nas últimas cartas trocadas entre Jefferson e John Adams, quando, ao final de suas longas vidas e com uma disposição reflexiva, eles sentiram a necessidade de se explicar um ao outro. Um dos temas frequentemente discutidos era a morte, que ambos esperavam com "mais boa vontade do que relutância", com completa equanimidade e em um espírito igualmente longe da ansiedade e do *taedium vitae*. E quando, nessa atmosfera de calma e quietude, foi levantada a questão de uma vida após a morte, Jefferson – que talvez nunca tenha compartilhado da convicção de John Adams de que a crença em um estado futuro, com recompensas e punições, era indispensável às comunidades civilizadas – concluiu uma de suas cartas da seguinte forma: "Que nos encontremos novamente, *em Congresso, com nossos antigos colegas*, e possamos receber com eles o selo de aprovação: 'Muito bem, bons e fiéis servidores públicos'" (destaque meu).

Por certo, Jefferson faz uma brincadeira, ou melhor, fala com a ironia soberana concedida pela velhice àqueles que estão em paz consigo mesmos e cujo orgulho inato permaneceu intacto nos triunfos e desastres da vida. Porém, por trás da ironia, está a cândida admissão de que a vida em Congresso – as alegrias do discurso, da legislação, dos

negócios elevados, de persuadir e ser persuadido – era uma antecipação da felicidade eterna por vir tal como os deleites da contemplação o foram para a devoção medieval. Se despojarmos essas imagens de sua conotação religiosa – um além vida que, obviamente, é mais legítimo no caso de Jefferson do que de Tomás de Aquino –, elas apresentam, nada mais, nada menos, do que os vários ideais da felicidade humana. E o ponto em questão é que a *perfecta beatitudo* de Tomás consistia inteiramente de uma visão, a visão de Deus, que não demandava a presença de nenhum amigo (*amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem*), enquanto Jefferson somente poderia pensar em uma possível melhoria para os melhores e mais felizes momentos de sua vida ao alargar o círculo de seus "colegas" para que pudesse sentar "em Congresso"[1] com os antigos. Foi em um estado de espírito muito semelhante e com a mesma disposição que Sócrates, em uma passagem famosa sobre as chances de uma vida após a morte, confessou, francamente e com um sorriso, que tudo o que ele poderia pedir era, por assim dizer, mais do mesmo: nenhuma ilha dos abençoados e nenhuma vida de uma alma imortal, que seriam completamente diferentes da vida do homem mortal, mas o encontro no Hades com seus ilustres "antigos colegas" – Orfeu e Museu, Hesíodo e Homero –, que ele não tinha podido conhecer na Terra e com quem ele gostaria de ter participado daqueles intermináveis diálogos de pensamento dos quais ele havia se tornado o mestre. Sem dúvida, ele também adoraria ter "recebido com eles o selo de aprovação".

Todavia, retornemos a Jefferson. O que torna sua declaração tão extremamente notável é sua discrepância evidente, e de alguma forma inocente, em relação a todo o corpo da teoria política antiga e moderna, que ele raramente pensou em desafiar explicitamente. Na frase que citei, o "selo de aprovação" não é a recompensa comum pela virtude, em um estado futuro; antes, ela se aproxima de outra passagem em que ele admite, candidamente, que houve uma época "quando a estima do mundo talvez tivesse aos meus olhos valor maior do que tudo nele". Porém, Jefferson também acreditava que "o cuidado com a vida humana e a felicidade (...) é o (...) único objetivo legítimo de um bom governo"; que a "felicidade" daqueles que governam é

suspeita; que esta só poderia consistir em uma "paixão imoderada pelo poder"; e que a razão principal pela qual os governados precisavam ter uma participação no governo era essa deplorável tendência "injustificável" da natureza humana (John Dickinson).[2] Jefferson teria concordado com Madison quanto ao governo ser apenas um reflexo da natureza humana; que os homens, se fossem anjos, não precisariam do governo; e que o governo, se exercido por anjos, não necessitaria de um Congresso e de outras instituições de controle para checar seus poderes. Quando falava de sua carreira pública, ele raramente mencionava o quanto se satisfizera com ela; ele preferia destacar o débito de serviço que devia aos seus companheiros-cidadãos, "que um compromisso com o dever, em qualquer forma que seja mais útil para o país, deve ser feito por todo indivíduo". Quando falava sobre felicidade, Jefferson também insistia que seu lugar era "no seio e no amor de minha família, na sociedade com meus vizinhos e meus livros, nas atividades saudáveis em minhas fazendas e meus negócios" – em resumo, em um lugar o mais longe possível do Congresso e em uma vida protegida de qualquer reivindicação pública.

Não nego que essas exortações e reflexões estejam muito distantes das banalidades devotas, correntes na política do século XIX e, ainda hoje, nos recursos da oratória política do mais baixo nível. Mas penso que elas não pesam tanto na escrita e no raciocínio dos Pais Fundadores – pouco nas palavras de Jefferson, e menos ainda nas de John Adams. Nesse aspecto, uma das passagens mais impressionantes ocorre em uma das primeiras cartas que John Adams escreveu de Paris à sua esposa, que pode ser lida a seguir: "devo estudar política e guerra para que meus filhos tenham a liberdade para estudar matemática e filosofia. Meus filhos devem estudar matemática e filosofia, geografia, história natural e arquitetura naval, navegação, comércio e agricultura, a fim de dar às suas crianças o direito de estudar pintura, poesia, música, arquitetura, estatuária, tapeçaria e porcelana." Essas frases, de algum modo, demonstram convicção devido à sua enumeração comicamente precisa de minúcias; e, ainda, dificilmente é possível ignorar que elas contêm uma teoria sobre o desenvolvimento histórico da civilização, em vez de uma indicação de

um desejo pessoal de lazer e contemplação. Ademais, e sobretudo, a enumeração, que supostamente ascende de uma ordem mais baixa para a mais alta, termina, na verdade, com as mais triviais das ocupações propostas – tapeçaria e porcelana. Logo, embora Adams claramente tenha se proposto a escrever uma ordem ascendente de acordo com o que a tradição e a convenção o ensinaram como o certo, ele foi guiado por suas convicções secretas, e daí surgiu a verdade – não foram seus netos, preocupados em decorar suas paredes e colecionar porcelana, mas seu avô, sobrecarregado pelo serviço público, quem tirou o primeiro prêmio na loteria da vida. Se desejamos aprender algo sobre as experiências autênticas por trás do lugar-comum de que o serviço público é um fardo e um dever, devemos nos voltar para os séculos V e IV a.C., e não para o século XVIII de nossa civilização.

Infelizmente, não é um erro incomum se enganar a respeito das obras desses homens de ação, ou mesmo dos documentos que eles emolduraram, com obras literárias cuja originalidade, ou a falta dela, possa ser julgada de acordo com padrões válidos para livros ordinários que, na medida em que são livros, não pertencem ao reino da ação. Por certo, não é a filosofia da lei natural que confere importância à Declaração de Independência, pois ela de fato "careceria de profundidade e sutileza";[3] tampouco faz qualquer sentido procurar por novas ideias em um documento cujas noções principais eram tão bem conhecidas que seu autor achou que tinha expressado apenas o "senso comum sobre o tema", e alguns leitores contemporâneos, tais como John Adams, tiveram consciência de que algumas dessas ideias já haviam se tornado "banais". Contudo, não restam dúvidas sobre a grandeza do documento, e nele repousam tais fatos como o de que um documento foi julgado necessário pelo "respeito à opinião da humanidade", ou que uma lista de queixas bastante específicas contra um certo rei levaram à negação da monarquia e do reinado em geral. A magnitude da Declaração de Independência, em outras palavras, consiste em ser "um argumento em apoio a uma ação",[4] ou em ser a maneira perfeita de uma ação aparecer em palavras. E, já que lidamos aqui com a palavra escrita e não com a falada, somos confrontados por

um dos raros momentos em que o poder da ação é grande o suficiente para erguer seu próprio monumento.

O que é verdade quanto à Declaração de Independência é ainda mais verdadeiro para os escritos dos homens que fizeram a revolução. Foi quando Jefferson deixava de falar em generalidades, quando falava ou escrevia em termos de ação passada ou futura, que ele chegou o mais perto de apreciar, em seu real valor, a relação peculiar entre a ação e a felicidade para a qual tento chamar atenção. Foi apenas por estar tão consciente da relação entre as duas que Jefferson delineou, por várias vezes, seu grande e esquecido plano de dividir e subdividir as repúblicas da União em "repúblicas elementares dos distritos", onde todo homem seria capaz de sentir "que ele é um participante do governo comum", e, portanto, viveria em um Congresso próprio. Ele estava convencido, e penso que corretamente, de que a República não estaria segura sem o estabelecimento do que ele, mesmo então, chamaria de "conselhos" – certamente, sem qualquer premonição dos sistemas de sovietes e *Räte*[5] das revoluções posteriores, e muito provavelmente sem muita consciência dos primeiros e condenados começos de tal sistema nas seções da Comuna de Paris. É ainda mais digno de nota que ele tenha pensado em seu plano universalmente ignorado de uma segurança elementar para a própria existência da República americana, pois ele escreveu, enfaticamente, que o "sistema de distritos" era seu *ceterum censeo Carthaginem esse delendam*,[6] a famosa expressão sobre a preocupação pela segurança de Roma. O motivo de Jefferson era o seguinte: "Quando não houver um só homem no Estado que não for membro de algum de seus conselhos, grande ou pequeno, ele preferirá ter seu coração arrancado de seu próprio corpo a ter seu poder arrebatado por um César ou Bonaparte."[7] No entanto, a razão pela qual toda essa porção da política jeffersoniana, juntamente com parcelas similares dos escritos de John Adams, tenham caído no esquecimento (ao ponto, incidentalmente, da palavra "distrito" não constar nos índices das edições atuais) é precisamente a de que nenhuma teoria, antiga ou moderna, e nenhuma estrutura conceitual do pensamento político concordam com ela. O problema é que, ao contrário do que o próprio

Jefferson acreditava, o "senso comum de uma questão" não é, de forma alguma, idêntico às crenças comumente associadas a ele.

Para dizer de outra forma, Jefferson poderia escrever, tão indignado quanto desejasse, sobre os "absurdos de Platão". A verdade é que a "mente nebulosa" de Platão predeterminou as categorias do pensamento político a tal ponto, e ergueu uma estrutura conceitual de tamanha estabilidade, que o próprio Jefferson não era mais, e talvez menos ainda, capaz de evitar noções ocultas de Platão em seu pensamento político do que qualquer admirador confesso de *A República*. Essas noções – para expô-las tão cruamente quanto possível, mas dificilmente de forma mais crua de como as ideias de Platão haviam se tornado ao fim do século XVIII – podem ser enumeradas da seguinte forma: o fim último da política em geral e da ação em particular está além e acima do domínio público. O objetivo que deve nortear a ação política, e os padrões pelos quais ela pode ser julgada, não são políticos em sua origem, mas surgem de um conjunto totalmente diferente e transcendente de experiências. A ação não é fundamentalmente nada mais do que a execução do conhecimento e, portanto, é secundária, e, assim, inferior a ela. Por isso, o "homem sábio" é o "homem bom". Finalmente, na versão aristotélica do platonismo, a ação política e o seu fim último têm a mesma relação entre si do que a guerra e a paz, isto é, a finalidade da ação política não é apenas diferente da política em geral, mas é mesmo seu oposto.

Dessa tradição, pouco mais interessou aos *philosophes* e homens de letras do século XVIII do que a questão central que todo o pensamento político parece formular: qual é a finalidade do governo? No entanto, o ponto a ser lembrado é que essa questão, que ainda ronda os livros didáticos, somente faz sentido se a filosofia for levada tão a sério como o foi por aqueles que, pela primeira vez, descobriram e definiram o modo de vida do filósofo em distinção, e em oposição, ao estilo de vida político. Nem os Pais Fundadores nem os teóricos políticos da Inglaterra e da França, dos quais aqueles derivaram sua própria filosofia, estavam dispostos a ou mesmo eram capazes de entender a filosofia como um estilo de vida tão seriamente a ponto de alcançar as origens de sua linguagem conceitual. Isso poderia ter tido uma importância reduzida, se eles tivessem conseguido adotar outra forma

abrangente de comunicar e afirmar suas experiências. Como esse não foi o caso, eles permaneceram prisioneiros infelizes de uma tradição cujas origens autênticas estavam além de seu escopo de experiência, bem como do domínio de seu entendimento. O resultado foi que, sempre que pensavam em termos genéricos ou teóricos, isto é, não em termos da ação política e da fundação das instituições políticas, seu pensamento permanecia raso, e a profundidade de sua experiência se mantinha inarticulada.

Em última análise, foi essa profundidade inarticulada que, ao quebrar a estrutura rígida dos clichês tradicionais, provavelmente os conduziu e enganou em certas declarações grandiosas e perigosas – como quando Jefferson afirma que "a árvore da liberdade deve ser regada, de tempos em tempos, com o sangue dos patriotas e tiranos". Foi a mesma profundidade da experiência e a mesma incapacidade para esclarecer e explorar com as ferramentas conceituais de nossa tradição que guiaram e iludiram os homens da Resistência Francesa com uma filosofia do "absurdo" triunfante, quando eles tentaram condensar "o aroma desses anos essenciais", cujas provações e sacrifícios eles estavam muito mais preparados para suportar do que a "felicidade" e o sentido inesperados que esses anos reservavam para eles.

II

Permitam-me, agora, voltar da minha narrativa antiquada para o método aceitável de isolar, condensar e, logo, alienar a interpretação, a fim de garantir mais plausibilidade ao que essas histórias têm a nos dizer. Primeiramente, chamarei sua atenção, não para uma frase, mas para apenas duas palavras que raramente usamos juntas, mas que eram uma expressão corrente no século XVIII. As duas palavras são "felicidade pública". É um fato peculiar, constantemente notado, que Jefferson, quando esboçou a Declaração de Independência, mudou a fórmula corrente na qual os direitos inalienáveis estão enumerados como "vida, liberdade e propriedade" para "vida, liberdade e busca da felicidade". É ainda mais estranho que, nos debates que antecederam a adoção do rascunho de Jefferson, essa alteração não tenha sido

discutida. Essa curiosa falta de atenção à fraseologia, que ao longo dos séculos seguintes contribuiu para uma ideologia especificamente americana mais do que qualquer outra palavra ou noção, requer uma explicação tanto quanto a frase em si. É bem possível que essa falta de atenção original tenha sido provocada pela alta estima conferida à famosa "felicidade de estilo" de Jefferson; é ainda mais provável que a mudança tenha escapado à atenção porque a palavra "felicidade" ocupava uma posição pré-revolucionária na linguagem política, de forma que soava um tanto familiar nesse contexto.

A primeira fonte de tal familiaridade que vem à mente é a expressão convencional em proclamações reais em que "o bem-estar e a felicidade de nosso povo" significava, de maneira bastante explícita, o bem-estar privado dos súditos e sua felicidade privada, isto é, exatamente o que a frase sobre "busca da felicidade" passou a significar ao longo dos séculos XIX e XX. No entanto, resta contra essa plausibilidade o fato de que, na América pré-revolucionária, era uma variação altamente significativa falar em felicidade *pública* em vez de "bem-estar e felicidade". Assim, o próprio Jefferson, em um artigo preparado para a Convenção da Virgínia em 1774, o qual antecipava, em vários aspectos, a Declaração de Independência, declarou que "nossos ancestrais", ao deixarem "os domínios britânicos na Europa", exerceram "um direito que a natureza conferiu a todos os homens (...) de estabelecer novas sociedades, sob tais leis e regulações que lhes parecessem mais apropriadas *para promover a felicidade pública*" (destaques meus). Se Jefferson estava certo e foi a busca da "felicidade pública" que levou os "livres habitantes dos domínios britânicos" a emigrarem para a América, então as colônias do Novo Mundo devem ter sido um solo fértil para revolucionários desde o começo: pois "felicidade pública" significava uma participação na "gestão do governo", isto é, no poder público enquanto distinto do direito comumente reconhecido de proteção pelo governo em sua vida privada, mesmo contra o poder público. Ainda mais relevante em nosso contexto é que a combinação das duas palavras, "felicidade" e "pública", indica vigorosamente que esses homens sabiam que não estavam falando toda a verdade ao insistirem (como diz Jefferson em uma carta a John Randolph, em 1775): "Meu primeiro desejo é o da

restauração de nossos devidos direitos; meu segundo, um retorno ao período feliz em que (...) eu podia me retirar totalmente do escrutínio público e passar o resto dos meus dias no conforto e na tranquilidade domésticos, banindo todo desejo de posteridade, sem querer nem mesmo ouvir sobre o que se passa no mundo." Apenas John Adams foi audacioso o bastante em fazer do usufruto do poder e da felicidade pública a pedra fundamental de sua filosofia política.

No que diz respeito à Declaração de Independência, entendemos o termo "busca da felicidade" de duas maneiras, mesmo que ambas dificilmente possam ser reconciliadas, tanto histórica quanto conceitualmente. Nesse caso, a felicidade de estilo de Jefferson foi demasiadamente bem-sucedida ao confundir as fronteiras entre "direitos privados e felicidade pública" (James Madison). Daí a vantagem imediata, em sua fórmula-esboço, de, sem antagonizar seus colegas – que realmente almejavam constituir um novo corpo político, um lugar para a felicidade pública, onde poderia ser atualizada sua paixão pela "emulação", o *spectemur agendo* da frase de John Adams ("deixe-nos sermos vistos por nossas ações") -, também atrair aqueles que, na assembleia, desejavam atentar "exclusivamente aos seus interesses pessoais" (Cooper) e não mais ser incomodados com assuntos públicos e uma "felicidade pública" que nenhum deles compreendia ou desejava. E, para que ninguém duvidasse que os Pais Fundadores talvez tivessem uma noção diferente da dignidade da política da que atualmente lhes é atribuída, deixe-me citar John Adams, que corajosamente afirmou que "uma das finalidades principais do governo é regular essa paixão [a saber, a paixão pela emulação], que, por sua vez, torna-se um dos principais meios do governo". Nessa definição da "finalidade do governo", meios e fins obviamente coincidem. No momento em que alguém coloca a noção da "felicidade pública" no lugar dos direitos privados e interesses pessoais, a própria questão sobre qual é o fim do governo perde o sentido.

A fim de compreender o sentido dessa felicidade pública, é bom lembrar que existia uma expressão muito similar, porém significativamente diferente, na linguagem política da França pré-revolucionária do século XVIII. Tocqueville menciona quão difundidos

eram o "gosto" e a "paixão pela liberdade pública", quão predominantes eram nas mentes daqueles que não tinham qualquer concepção do que hoje chamamos de revolução, ou qualquer premonição do papel que nela iriam desempenhar. Os americanos podiam falar em felicidade pública porque haviam experimentado, antes da revolução, a liberdade pública nas assembleias de cidades e distritos onde deliberavam sobre questões públicas e onde, de acordo com John Adams, "foram formados os sentimentos do povo em primeiro lugar". Eles sabiam que as atividades ligadas a esses afazeres não constituíam um fardo, mas conferiam àqueles que as realizavam em público um sentimento de felicidade que não poderia ser obtido em nenhum outro lugar. Comparada a essa experiência americana, a preparação dos *hommes de lettres* franceses, os quais eventualmente fariam a Revolução Francesa, era teórica ao extremo. Sem dúvida, os homens que foram chamados, com alguma razão, por um historiador pouco amistoso, de "atores dramáticos" da Assembleia Francesa também fruíram daquela experiência. Todavia, certamente, eles não tinham tempo suficiente para refletir sobre esse lado de um afazer sombrio de outro modo, por estarem envolvidos na torrente de eventos revolucionários que eles não mais podiam controlar.

Qual era, então, o contexto de experiência a partir do qual se cunhou o termo "liberdade pública"? Quem eram os homens que, mesmo sem sabê-lo (pois "a noção de uma revolução violenta não tinha lugar em [suas] mentes; ela não era discutida porque era inconcebível"), estavam determinados a mudar a velha ordem de toda uma civilização? O século XVIII, como mencionei anteriomente, chamava esses homens de *hommes de lettres*, e uma de suas características mais notáveis era a de que haviam se retirado voluntariamente da sociedade, primeiramente da sociedade da corte, da vida de cortesão e, mais tarde, da sociedade dos salões. Eles se educaram e cultivaram suas mentes em uma reclusão livremente escolhida, colocando-se a uma distância calculada tanto da sociedade quanto da política, da qual eram excluídos de qualquer forma, a fim de olhar para ambos em perspectiva. Vivendo sob o domínio de um absolutismo esclarecido em que a vida na corte do rei, com suas intrigas intermináveis e a onipresença da fofoca, supostamente

ofereceria uma compensação total para uma falta de participação no mundo dos assuntos públicos, a distinção desses homens residia na sua recusa em trocar consideração social pelo valor da política, optando, antes, pela obscuridade reclusa dos estudos, reflexões e sonhos privados. Sabemos sobre essa atmosfera graças aos escritos dos *moralistes* franceses, e ainda ficamos fascinados pelo desprezo refletido e deliberado pela sociedade em seus estágios iniciais, que foi até mesmo a fonte da sabedoria de Montaigne e da profundidade do pensamento de Pascal e deixou seus traços em muitas páginas da obra de Montesquieu.

Ademais, e de forma mais relevante, não importa a qual estrato social os homens de letras pertenciam, eles estavam livres do fardo da pobreza e, por isso, ocupavam uma posição similar à de seus colegas americanos. Insatisfeitos com qualquer posição de destaque que o Estado ou a sociedade do Antigo Regime pudessem lhes conceder, eles pensavam que seu lazer era um fardo e não uma bênção, um exílio imposto de um domínio que eles tinham direito a ter acesso, em virtude de nascimento, talento e inclinação; e o que eles perdiam nessa posição, em que "o mundo das questões públicas não era apenas pouco conhecido deles, mas invisível" (Tocqueville), eles denominavam "liberdade pública".

Para dizer de outra forma, seu lazer era o *otium* romano e não a *skole* grega, era uma inatividade forçada, um "languescer na desocupação ociosa" no qual a filosofia deveria conferir "alguma cura para a tristeza" – *doloris medicina*, como dissera Cícero. E eles ainda partilhavam do estilo e humor romanos quando começaram a empregar seu lazer no interesse da *res publica*, ou *la chose publique*, como a França do século XVIII, em uma tradução literal do latim, ainda chamava o reino dos assuntos públicos. Sendo assim, eles se dedicaram aos estudos de autores gregos e romanos, não – e isto é decisivo – em nome de qualquer sabedoria eterna ou beleza imortal contida nos livros, mas quase exclusivamente a fim de aprender sobre as instituições políticas que tinham testemunhado. Na França do século XVIII, assim como na América oitocentista, foi a busca da liberdade pública e da felicidade pública, e não a procura da verdade, que guiou os homens de volta à Antiguidade.

Certa vez, Tocqueville observou, com razão, que "de todas as ideias e sentimentos que prepararam a Revolução, a noção e o gosto pela liberdade pública, estritamente falando, foram os primeiros a desaparecer." E o mesmo, *mutatis mutandis*, pode ser dito sobre a noção da felicidade pública na América, onde a "busca da felicidade" foi quase que imediatamente usada e compreendida sem seu adjetivo qualificador. Havia razões teóricas, bem como históricas, que causaram esse desaparecimento fatal. Eu mencionei a insuficiência teórica de nossa tradição de pensamento político que, nesse caso, deu voltas em torno das ambiguidades das definições tradicionais de tirania. Tirania, segundo o entendimento antigo e pré-teórico, era a forma de governo em que o governante monopolizava para si o direito de ação e bania os cidadãos da esfera pública para a privacidade de seus lares, onde eles supostamente deveriam lidar com seus afazeres próprios, privados. Em outras palavras, a tirania privava a felicidade pública e a liberdade pública, sem avançar, necessariamente, sobre a busca de interesses pessoais e o desfrute de direitos privados. Tirania, de acordo com a teoria tradicional, era a forma de governo em que o governante governava a partir de sua própria vontade e visando seus próprios interesses, ofendendo, assim, o bem-estar privado e as liberdades pessoais de seus súditos. O século XVIII, quando se referia à tirania e ao despotismo, não distinguia entre essas duas possibilidades e apenas aprendeu a respeito da aguda distinção entre o privado e o público, entre a busca desimpedida de interesses privados e o desfrute da liberdade ou da felicidade públicas, quando, ao longo das revoluções, esses dois princípios entraram em conflito.

Basicamente, esse conflito foi o mesmo nas Revoluções Americana e Francesa, embora tenha assumido expressões bastante diferentes. Teoricamente, a forma mais simples para entender sua importância pode ser a de relembrar a teoria da revolução de Robespierre, sua convicção de que "o governo constitucional está preocupado principalmente com as liberdades civis, e o governo revolucionário, com a liberdade pública.". Contudo, a insistência de Jefferson em um "sistema de distritos" e sua convicção de que a revolução estava incompleta e que a permanência da república não fora assegurada porque ela havia falhado em estabelecer instituições nas quais o

espírito revolucionário poderia se manter vivo, apontam na mesma direção. A profunda relutância de Robespierre em encerrar a revolução, seu temor pelo fim do poder revolucionário e o começo de um governo constitucional que poderia dar fim à liberdade pública, é essencialmente similar ao desejo pouco entusiasmado de Jefferson por uma revolução em todas as gerações. Nos termos da Revolução Americana, a questão era se o novo corpo político constituiria uma esfera própria para a "felicidade pública" de seus cidadãos ou se ele teria sido concebido apenas para servir e assegurar sua busca da felicidade privada de forma mais eficiente do que no regime anterior. Nos termos da Revolução Francesa, a questão era se o fim do governo revolucionário residia no estabelecimento de um governo constitucional que poderia suspender o reino da liberdade pública através da garantia de liberdades e direitos civis, ou se, em nome da liberdade pública, a revolução deveria ser declarada permanente. A garantia de liberdades e direitos civis há muito era vista como essencial em qualquer governo não tirânico, onde o monarca governava dentro dos limites da lei e em nome do bem-estar e dos interesses de seus súditos. Se nada mais estava em jogo, então as mudanças revolucionárias de governo que aconteceram no final do século XVIII, a abolição da monarquia e o estabelecimento de repúblicas, deveriam ser vistas como acidentes, provocados por nada mais do que os enganos e deslizes dos regimes anteriores. Não revoluções, mas reformas, não a fundação de novos corpos políticos, mas a substituição de um governante ruim por um melhor deveriam ter sido as respostas.

Entretanto, o cerne do problema é que tanto na Revolução Francesa quanto na Americana, os homens que as proclamaram, nos dois lados do Atlântico, foram rapidamente pressionados, com insistência, em direção a um governo republicano, embora originalmente não tivessem pretendido mais do que tais reformas na direção de uma monarquia constitucional. Uma das características notáveis que as duas revoluções – tão diferentes entre si na maioria dos aspectos – tinham em comum era o novo e violento antagonismo entre monarquistas e republicanos, e esse antagonismo era praticamente desconhecido antes das revoluções. Ele foi claramente o resultado de

experiências feitas durante a ação. O que quer que os homens da revolução tenham sabido ou sonhado anteriormente, foi apenas no curso das revoluções que eles se familiarizaram totalmente com a felicidade e a liberdade públicas, quando se tornaram, como diz a frase, intoxicados com o êxtase da ação. De qualquer forma, o impacto dessas experiências foi suficientemente profundo para que eles preferissem, sob quase qualquer circunstância, – caso as alternativas infelizmente lhes fossem oferecidas em tais termos – a liberdade pública aos interesses pessoais e a felicidade pública ao bem-estar privado. Por trás das teorias e propostas predestinadas ao fracasso de Robespierre e Jefferson, que prefiguravam a revolução permanente, pode-se discernir a questão inquietante, alarmada e alarmante que incomodaria quase todo revolucionário digno desse nome: se o término da revolução e a introdução de um governo constitucional decretasse o fim da liberdade pública, seria realmente desejável, então, encerrar a revolução?

Certamente é impossível, dentro das limitações deste artigo, seguir o rastro tortuoso dessas experiências através da história das revoluções, desde o final do século XVIII até a metade do nosso. É ainda menos possível fazer jus à relevância dessas experiências para uma teoria política adequada e verdadeiramente moderna. Em conclusão, no entanto, gostaria de apontar as duas direções das considerações adicionais que minhas observações tentaram indicar.

A primeira dessas direções nos leva à dimensão da história onde, acho, pode ser provado que as principais revoluções dos séculos XIX e XX reproduziram, invariável e espontaneamente, o ímpeto de Robespierre por uma revolução declarada permanente, assim como a tentativa de Jefferson em estabelecer, nos "conselhos" ou "repúblicas elementares" de um "sistema de distritos", uma instituição política duradoura que preservasse não tanto o objetivo original da revolução, mas o espírito que inspirou aqueles que fizeram a revolução e que lhes era desconhecido antes do curso dos eventos.

A segunda direção nos leva à dimensão da teoria em que, com base na experiência histórica, a relação da ação com a felicidade (que pode oferecer a chave para a questão dupla de "O que é a ação?" e "O que é a virtude?") pode ser explorada. Nesse segundo aspecto, o sentido de

"revolução" na Era Moderna deve ser limpo das ideologias do século XIX, e o termo deve ser salvo de sua perversão pelo totalitarismo do século XX. Ficará claro, então, que as revoluções foram o espaço-tempo em que a ação, com todas as suas implicações, foi descoberta, ou melhor, redescoberta na Era Moderna – um evento de importância tremenda, se for lembrado por quantos séculos a ação foi ofuscada pela contemplação e o reino das questões públicas, na frase reveladora de Tocqueville, permanecera "invisível" tanto para ricos quanto para pobres. É por essa razão que toda teoria política moderna terá que se enquadrar aos fatos expostos pelos levantes revolucionários dos últimos duzentos anos, e esses fatos são, é claro, muito diferentes daquilo que as ideologias revolucionárias nos querem fazer acreditar. As dificuldades em compreender ou mesmo perceber esses fatos são grandes, porque todas as ferramentas de nossa tradição do pensamento político e conceitual falham em tal tentativa. A redescoberta da ação e a reemergência de um reino secular e público da vida podem muito bem ser as mais preciosas heranças deixadas pela Era Moderna para nós, que estamos prestes a entrar em um mundo totalmente novo. Porém, nossa posição enquanto herdeiros desse legado foi expressa da forma mais sucinta por René Char, o poeta e escritor francês da Resistência que citei anteriormente e que, resumindo suas experiências, disse: *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* – "Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento".

---

1 Referência à intensa participação de Jefferson na estrutura política de natureza legislativa e executiva que deu forma de governo aos princípios republicanos da Revolução Americana. O Congresso Continental assumiu as funções de governo central das Treze Colônias durante o processo de Independência; o Congresso da Confederação regulou a vida política no período imediatamente após a independência, estabelecendo a aliança entre Estados soberanos em estreita cooperação; a Convenção da Filadélfia criou a Constituição norte-americana. (N.R.T.)

2 John Dickinson é autor do panfleto mais popular da Revolução Americana durante a década de 1760 – "Letters from a farmer in Pennsylvania" – que aconselhava os colonos a rejeitarem

qualquer imposto aprovado pelo Parlamento inglês. Participou da primeira e da segunda edições do Congresso Continental da Filadélfia e foi um dos redatores dos Artigos da Confederação aprovados pelo Congresso Continental em 1777 e adotados por todos os Estados recém-independentes, vigorando até 1788 como a primeira formulação de poder constitucional na República norte-americana. (N.R.T.)

3 Carl L. Becker. *The Declaration of Independence: a study in the history of political ideas*. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1942. (N.A)

4 Ibid. (N.A.)

5 *Räte* eram os conselhos populares surgidos nas várias revoluções modernas. (N.R.T.)

6 "Além do que declaro que Cartago deve ser destruída" (Catão, o Velho). (N.E.)

7 Jefferson para J. C. Campbell, 2 de fevereiro de 1816. (N.E.)

Liberdade e política, uma palestra

I

FALAR DA RELAÇÃO ENTRE liberdade e política em uma palestra só é possível porque um livro sobre o assunto seria igualmente inadequado. A liberdade, que apenas raramente – em tempos de crise ou de revolução – se torna o objetivo direto da ação política é, na verdade, o motivo por que tal coisa como a política existe na vida comum do homem. Por liberdade não me refiro ao dom da natureza humana que os filósofos definem de um modo ou de outro e que gostam de situar de um modo ou de outro nas capacidades humanas. Refiro-me ainda menos à assim chamada liberdade interior, para a qual os homens podem escapar da coerção externa; esse é um fenômeno historicamente tardio e objetivamente secundário. Foi, em sua origem, o resultado de um distanciamento do mundo em que certas experiências mundanas e alegações foram transformadas em experiências dentro do próprio eu, apesar de terem vindo do mundo externo e de que nada saberíamos a seu respeito se primeiro não nos houvéssemos deparado com elas como realidades mundanas, tangíveis. Nós, primeiramente, nos tornamos conscientes da liberdade e do seu oposto em nossa relação com os outros e não conosco. As pessoas só podem ser livres em relação umas às outras e, portanto, apenas no reino da política e da ação é que podem experimentar a liberdade de forma positiva, e que é mais do que *não ser forçado*.

Não se pode falar de política sem falar também de liberdade; e não se pode falar de liberdade sem falar de política. Onde os homens vivem juntos sem formar um corpo político – por exemplo, nas primitivas sociedades tribais ou na privacidade do lar –, o fator que rege suas atividades não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com a preservação dela. Além disso, onde quer que o mundo feito pelo homem não se torne cenário para a ação política – como nas comunidades governadas despoticamente e que banem seus súditos para a estreiteza do lar e para as preocupações privadas – a liberdade não tem realidade mundana. Sem a garantia política de um

reino público, falta à liberdade o espaço mundano em que pode aparecer. Com certeza ela pode sempre habitar o coração dos homens como um anseio, independentemente de quais sejam suas condições de vida; mas ainda não é um fato demonstrável no mundo. Por serem demonstravelmente reais, a liberdade e a política coincidem e se relacionam uma com a outra como dois lados da mesma moeda.

No entanto, há bons motivos, hoje, para não darmos como certa essa coincidência entre política e liberdade. Desde que tomamos conhecimento de novas formas de dominação total, a opinião popular sustenta que nada está mais de acordo com a abolição da liberdade do que a completa politização da vida. Levando-se em conta a experiência mais recente – e que devemos sempre manter em mente para considerações desse tipo –, não devemos apenas duvidar da coincidência entre política e liberdade, mas até mesmo da compatibilidade entre elas. Estamos inclinados a acreditar que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto que a liberdade desapareceu quando a política se tornou sem fim e sem limites. Quanto menos política, ao que parece, maior a liberdade, ou: quanto menos a política ocupar espaço, maior o domínio disponível para a liberdade. De fato, é bastante natural para nós medirmos a amplitude da liberdade em uma dada comunidade pelo espaço que garante para as atividades aparentemente não políticas, para a livre-iniciativa econômica, por exemplo, ou para a liberdade do ensino acadêmico, da religião ou das atividades culturais e intelectuais. Só acreditamos que a política seja compatível com a liberdade se ela garantir uma possível liberdade em relação à política.

A definição da liberdade política como uma potencial liberação da política que se impôs a nós por nossas experiências mais recentes também desempenhou importante papel na história da teoria política. Está presente, sobretudo, nos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, que, na maioria das vezes, simplesmente identificam liberdade política com segurança. O propósito da política era garantir a segurança, que por sua vez tornava a liberdade possível como algo não político, como um conjunto das atividades que se dão fora do reino político. Mesmo Montesquieu, cuja opinião sobre a essência da política era diferente e mais favorável do que a de Hobbes e a de Spinoza, por

vezes também comparava liberdade política a segurança. O surgimento das ciências políticas e da economia política nos séculos XIX e XX até mesmo ampliou a distância entre liberdade e política. O governo, que desde o início da Era Moderna havia sido identificado com todo o domínio político, era agora considerado o protetor não tanto da liberdade, mas do processo da vida e dos interesses vitais da sociedade e de seus indivíduos. Aqui também a segurança permanece como critério decisivo, mas o que essa segurança deve garantir não é a liberdade, e sim o ininterrupto processo vital. Tal processo, por ser dominado pela necessidade, nada tem a ver com o sentido real de liberdade. Nesse caso, a liberdade torna-se um fenômeno marginal na medida em que traça os limites que a política não deve ultrapassar, sob o risco de pôr em perigo a vida em si, seus interesses intermediários e suas necessidades.

Assim, não apenas nós, que costumamos ficar bastante desconfiados da política quando a liberdade está mais perto do nosso coração, mas toda a Era Moderna, separamos a liberdade da política. Ainda assim, acredito que todos vocês pensaram estar ouvindo apenas um velho truísmo quando, no início destas minhas observações, afirmei que a "razão de ser" da política é a liberdade. Os fundamentos disso são históricos, como também factuais. À história pertence um fato realmente impressionante, o de que em todas as línguas europeias empregamos uma palavra para *política* cuja origem, a *polis* grega, ainda se faz ouvir. Não apenas etimologicamente nem apenas para acadêmicos, essa palavra está impregnada de associações decorrentes da comunidade em que a política, em seu sentido específico, foi pela primeira vez descoberta. É graças a esse emprego linguístico e às associações que vêm dele que, não importa o quanto tenhamos nos distanciado da pólis, em um aspecto crucial nunca desistimos do seu modo de pensar a política; a saber, na opinião unânime de todos os estadistas e de todos os teóricos do mundo ocidental, a tirania é a pior de todas as formas de Estado. Essa opinião não é autoevidente, e nada há de essencial nela, a não ser o fato de que entre as formas clássicas de governo a tirania é a única que, por princípio, não se reconcilia com a liberdade. Se realmente acreditarmos, como tentaram nos convencer as tiranias da Era Moderna, que na política apenas a

segurança e os interesses vitais estão em jogo, não teríamos razão para rejeitar a tirania: ela certamente pode prover a segurança e em geral se mostrou superior a todas as outras formas de Estado na mera proteção da vida. Portanto, ao menos nesse sentido negativo, a coincidência original entre liberdade e política, tão autoevidente para a Antiguidade clássica, não mais sobreviveu desde então.

Nossas experiências mais recentes com as ditaduras totalitárias me parecem apropriadas para confirmar mais uma vez essas experiências mais antigas com a esfera política. Elas nos mostraram com clareza, se levarmos a sério a abolição da liberdade política, que não é suficiente proibir aquilo que em geral entendemos como direitos políticos, que não basta proibir os cidadãos de serem politicamente ativos, de expressarem suas opiniões em público, formarem partidos ou outras associações com o propósito de agir. Deve-se também destruir a liberdade de pensar, na medida em que isso seja possível, e em grande medida é possível; deve-se destruir a liberdade da vontade e a até aparentemente inofensiva liberdade de produção artística. Deve-se tomar posse até daquelas áreas às quais nos acostumamos a considerar externas ao reino da política, precisamente porque elas também contêm um elemento político. Ou, em outras palavras: se o que se pretende é impedir os seres humanos de agir em liberdade, eles devem ser impedidos de pensar, querer e produzir, porque todas essas atividades pressupõem ação e, portanto, a liberdade em todos os sentidos, inclusive o político. Por isso, também acredito que interpretamos de forma completamente errada o totalitarismo, se pensarmos nele como a politização total da vida por meio da qual a liberdade é destruída. O que se dá é o oposto; estamos lidando com o abandono da política, assim como em todas as ditaduras e regimes despóticos, embora apenas no totalitarismo o fenômeno desse abandono apareça de forma tão radical a ponto de destruir o elemento de liberdade política em todas as atividades, em vez de apenas erradicar a ação, a faculdade política *par excellence*.

Mesmo essa visão das coisas, por mais alienada que possa ser, está de pleno acordo com o pensamento político tradicional. Montesquieu, por exemplo, acredita que a marca de uma nação livre é as pessoas fazerem uso da razão (*raisonner*) e que não importa se dela fazem um

bom ou um mau uso; o fato de estarem pensando é o bastante para fazer emergir a liberdade. Assim, é característico dos regimes despóticos que o princípio de dominação seja posto em risco logo que as pessoas começam a fazer uso da razão – mesmo que elas, então, tentem construir uma justificativa teórica para a tirania.[1] Isso nada tem a ver com a verdade ou com qualquer outro subproduto do pensamento; é apenas a mera atividade de raciocinar (*reasoning*) da qual provém a liberdade. Raciocinar cria um espaço entre os homens em que a liberdade é real. Agora, mais uma vez de acordo com Montesquieu, o que é curioso a respeito dessa liberdade que surge do raciocinar é que ela provê proteção contra os resultados da Razão (*raisonnement*), pois onde quer que a liberdade, ou melhor, o espaço para a liberdade entre as pessoas engendrado pelo ato de raciocinar, é destruído, como no caso de todas as formas de Estado tirânico, os resultados do ato de raciocinar só podem ser perniciosos. O que significa que, onde quer que a liberdade tenha deixado de ser uma realidade mundana, a liberdade como uma capacidade subjetiva individual só pode levar à ruína, como sabem muito bem os ditadores modernos. Eles não podem permitir a liberdade de pensamento – como nos mostraram os eventos que se seguiram à morte de Stálin – mesmo que queiram.

Há, então, um manancial de associações que entram em jogo quando ouvimos falar em liberdade e política; entre elas estão as memórias históricas mais antigas depositadas em nossas línguas, assim como a tradição do pensamento político e as experiências do presente que, de forma consciente, mantemos em nossa mente. Tomadas em conjunto, possibilitam uma compreensão que vai além da teoria política contemporânea e de seu quadro conceitual. Pressupõem uma consciência diferente do que seja a liberdade e um conceito de política diferente daqueles com os quais estamos habituados e a respeito dos quais devemos nos demorar por algum momento.

II

A relação entre política e liberdade não é uma questão de liberdade da vontade ou de livre escolha, o *liberum arbitrium* que decide entre duas

coisas determinadas, uma boa e uma ruim, como na frase de Ricardo III: "Estou decidido a ser um vilão." Ela é, antes, para ficar com Shakespeare, a liberdade de Brutus: "Que tal coisa seja, ou morrerei por ela", isto é, a liberdade de chamar à existência algo inexistente, que não era dado nem mesmo como um objeto da cognição ou da imaginação e que, portanto, não podia ser conhecido. O que orienta essa ação não é um propósito futuro concebido pela imaginação que pode, depois, ser apreendido pela vontade. A ação é guiada por algo completamente diferente, que Montesquieu, em suas análises das formas de governo, chama de um princípio.[2] O princípio inspira a ação, mas não pode prescrever um resultado particular, como se fosse questão de cumprir um programa; não se manifesta em nenhum tipo de resultado, apenas na realização do próprio ato. Nessa realização, vontade e ato são simultâneos, são a mesma coisa; a vontade não prepara a ação, ela já é o próprio feito.[3] E a ação não executa um ato da vontade; o que se manifesta não é uma vontade subjetiva e um fim em vista, mas um princípio orientador que permanece manifesto enquanto a ação existir. Tais princípios são a honra, a glória ou o distinguir-se dos outros – a *aein aristeuein* grega, mas também o medo, a desconfiança ou o ódio. A liberdade, em contrapartida, não é um predicado desses princípios e não está localizada nem na vontade nem em algum outro lugar na natureza humana; em vez disso, ela coincide com a ação: os homens são livres enquanto agem, nem antes nem depois, visto que ser livre e agir são a mesma coisa.

Para ilustrar o que quero dizer com a afirmação de que a liberdade é inerente à ação, gostaria de lembrá-los que Maquiavel redescobriu esse aspecto da liberdade, que era específico da Antiguidade, antes de Montesquieu e o formulou conceitualmente.[4] Sua *virtù*, que responde à *fortuna* do mundo, não é a *virtus* romana nem aquilo que entendemos por virtude. É talvez mais bem traduzida como "virtuosidade", ou seja, uma excelência que atribuímos às artes performáticas, em que o propósito está na própria realização, e não às artes criativas de fabricação em que o produto final sobrevive à atividade e se torna independente dela. Essa virtuosidade da *virtù* de Maquiavel tem muito mais em comum com a *arête* grega, embora Maquiavel mal

conhecesse os gregos. É provável que ele não soubesse que os gregos sempre utilizaram metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para as atividades próprias da ação, ou seja, aquelas artes em que o virtuosismo da realização é a qualidade decisiva.

Como a ação demanda virtuosidade e o virtuosismo é peculiar às artes performáticas, a política tem sido definida como uma arte. Isso não funciona se cairmos no erro comum de usar a palavra "arte" para nos referirmos às artes produtivas, criativas, e considerarmos o Estado ou o governo como uma obra de arte – mesmo como a maior obra-prima que as mãos humanas já produziram. No sentido das artes produtivas que põem em cena algo tangível que sobrevive e se desprende completamente da atividade que o trouxe à existência, a política é o exato oposto de uma arte – o que, diga-se de passagem, não significa que ela seja uma ciência. O Estado não é uma obra de arte pelo mesmo motivo que sua existência nunca se torna independente das ações humanas que o trouxeram à vida. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a dependência de ações vindouras para continuar a existir identifica o Estado como um produto da ação. A similaridade entre a ação e as artes performáticas vai mais além. Assim como o virtuosismo na execução de uma música ou no teatro depende de uma audiência para experienciar a realização, a ação também requer a presença de outros em um espaço politicamente organizado. Onde quer que os homens vivam juntos em comunidade, esse espaço não deve ser considerado algo assegurado. Outrora a pólis grega foi exatamente essa "forma de governo" necessária para a ação.

Se entendermos a política no sentido da pólis grega – na qual só eram admitidas pessoas que não fossem nem escravas, sujeitas à coerção por outras, nem trabalhadores movidos pela necessidade do processo biológico da vida –, ela representa o espaço em que essa liberdade como ação, devidamente entendida como virtuosidade, pode aparecer. No domínio público, político, a liberdade é uma realidade mundana, ela pode se tornar real através de palavras, feitos e eventos que podem ser lembrados e incorporados à história humana. O que quer que aconteça nesse espaço das aparências é, por definição, político, mesmo que nada tenha a ver diretamente com a ação. O que

está fora dele, como as façanhas dos impérios bárbaros, pode ser impressionante e digno de nota, mas, estritamente falando, não é político. Sem um tal espaço estabelecido para ela, a liberdade não pode acontecer. Não há liberdade real sem política; ela simplesmente não poderia existir. Por outro lado, uma comunidade que não seja um espaço para o surgimento das variações sem fim da virtuosidade em que os seres livres se manifestam não é política.

Os conceitos de liberdade e de política e a relação entre eles nos parecem estranhos porque, em geral, compreendemos a liberdade como liberdade de pensamento ou da vontade, e porque reservamos à política a tarefa de prover as necessidades da vida que garantem a segurança da existência humana e a salvaguarda de seus interesses. Mas aqui também há uma convicção básica que soa muito familiar e autoevidente e que só é esquecida quando começamos a teorizar sobre essas questões: a antiga convicção de que a coragem é a virtude cardeal do comportamento político. Coragem é uma palavra importante, e não me refiro àquele tipo imprudente de coragem que acolhe o perigo e arrisca de bom grado a vida em prol do intenso *frisson* que o perigo e a possibilidade de morte evocam. A irresponsabilidade não é menos preocupada com a vida do que a covardia. A coragem que ainda consideramos indispensável para a ação política não satisfaz nosso senso individual de vitalidade, mas é esperada de nós pela própria natureza do reino político. Em oposição ao nosso domínio privado em que, na proteção de nossa família e na privacidade de nossas quatro paredes, tudo serve e deve servir à segurança do processo vital, está o reino público comum a todos, que talvez por existir antes de nós e estar destinado a sobreviver aos que vivem nele, não pode dar importância sobretudo a vidas individuais e aos interesses elementares associados a ela. É preciso coragem no sentido político para se pôr na direção da esfera política que sobreviverá a nós – não pelos perigos particulares que talvez nos esperem lá, mas porque adentramos uma esfera em que a preocupação com a vida perdeu validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida em favor da liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, na política, a principal preocupação nunca é a vida, mas

sempre o mundo, que de um modo ou de outro vai durar mais do que nós.

Aqueles para quem a palavra "política" evoca a ideia de liberdade não podem, portanto, sentir que a política seja apenas o equilíbrio dos conflitos ou a soma total dos interesses privados; nem que a atitude do Estado em relação a toda a população que ocupa o seu território é a mesma que a do páter-famílias em relação aos membros de sua família. Em ambos os casos, a política é incompatível com a liberdade. A liberdade só pode ser o sentido da política se política se referir à esfera que é pública e, portanto, não apenas distinta, mas também oposta à esfera privada e a seus interesses.

Na teoria, a conceituação do domínio público, estatal, de uma entidade política, por exemplo uma nação, como uma grande família, um lar gigantesco, é muito antiga; mas só ganhou significado prático quando a sociedade moderna se colocou entre as esferas político-pública e privada e turvou os limites entre elas. É nessa terra de ninguém social em que todos nós agora vivemos, e as teorias políticas modernas, sejam liberais, conservadoras ou socialistas, em essência são todas teorias sobre a sociedade, cujas peculiares estruturas (embora aqui eu não possa me aprofundar nisso)[5] essencialmente privatizam questões de interesse público e tornam públicas questões concernentes ao âmbito privado. Ainda mais longe vão, é claro, as ditaduras totalitárias, que, como sabemos, se vangloriam de terem abolido a diferença entre a vida pública e a privada e os conflitos entre os interesses públicos e os privados em favor de uma instrumentalização da força e do terror, que substituem os interesses do coletivo social. Mas também nas democracias ocidentais as fronteiras entre o público e o privado ficaram turvadas, embora de modo diferente; aqui os políticos dos partidos se vangloriam de representarem os interesses privados de seu eleitorado da mesma forma que um bom advogado representa seus clientes; como resultado, o âmbito público, o mundo que nos rodeia, é mais uma vez assolado por interesses individuais, privados. As ciências dessa sociedade, as ciências sociais, com as quais vocês todos estão familiarizados, do behaviorismo ao marxismo proletário, têm um

mesmo objetivo, a saber, impedir que o homem de ação, com sua liberdade, interfira no movimento e no curso dos eventos. Quanto aos problemas que estamos considerando, é irrelevante se a socialização dos homens acontece nos termos do behaviorismo, que reduz todas as ações ao comportamento de indivíduos atomizados, ou no sentido ainda mais radical das modernas ideologias, que reduzem todos os eventos políticos e atos ao processo histórico de uma sociedade que deve obedecer a suas próprias leis. A diferença entre esse pensamento ideológico amplamente celebrado e a dominação total está em que esta descobriu os meios através dos quais pode incorporar os homens à corrente social da história, de tal modo que perdem qualquer desejo de interferir em seu fluxo automático e, pelo contrário, acrescentam seu ímpeto para acelerá-la ainda mais. Os meios através dos quais isso se dá são a coação imposta pelo regime de terror vindo de fora e a coação de um modo ideológico de pensar imposto de dentro. Não há dúvida de que essa elaboração totalitária seja um passo crucial em direção tanto ao abandono da política pelos homens quanto à supressão da liberdade; embora, teoricamente, a liberdade comece a desaparecer onde quer que os conceitos de sociedade e história tenham deposto o conceito de política.

III

Vimos que a afirmação "O sentido da política é a liberdade" pressupõe que a política se preocupe com o mundo como tal e não com a vida, e que a liberdade começa quando a preocupação com a vida deixa de compelir os homens a se comportar de maneira específica. Vimos também que essa noção de interdependência entre liberdade e política está em contradição com as teorias sociais da Era Moderna. Esse estado de coisas parece quase como um convite para tentarmos retroagir para antes da Era Moderna e suas teorias e depositar nossas esperanças em tradições mais antigas. Mas a verdadeira dificuldade em alcançar e compreender o que é a liberdade surge do fato de que apenas retornar à tradição não nos ajuda. Minha afirmação de que a liberdade é, em essência, um fenômeno político, que não a experimentamos especialmente na vontade e no pensamento, mas na

ação, e que, portanto, requer uma esfera apropriada para tal ação, a esfera política, está em contradição direta com alguns conceitos altamente respeitados e bastante antigos. Nem o conceito filosófico de liberdade como surgiu pela primeira vez na Antiguidade tardia em que a liberdade se tornou um fenômeno do pensamento, nem a ideia moderna cristã de livre-arbítrio são de natureza política; de fato, ambos contêm um elemento fortemente antipolítico que de forma alguma é um ponto fraco dos filósofos ou dos *homines religiosi*, mas que se baseia numa experiência humana da mais alta autenticidade na própria política. Aqui devemos nos ater à lembrança de que, em resposta à nossa pergunta sobre a relação entre política e liberdade, a tradição é tudo menos unânime em dizer que a liberdade tem início quando um homem se retira da vida em comum, da esfera política, e que ele não experimenta a liberdade em associação com outras pessoas, mas na relação consigo mesmo – seja na forma de um diálogo interno, que desde o tempo de Sócrates chamamos de pensamento, ou na de um conflito interno, na luta entre o eu-quero e o eu-posso, na qual o cristianismo depois de Paulo e Agostinho pensou detectar a inadequação e o valor questionável da liberdade humana.

Sobre o problema da liberdade, é natural examinarmos e buscarmos nossas respostas dentro do quadro de referências da tradição cristã. Que assim o façamos, é um sinal de que a maioria de nós, e de forma quase automática, pensa na liberdade como livre-arbítrio, como o predicado de uma faculdade virtualmente desconhecida da Antiguidade clássica. A vontade, como o cristianismo descobriu, tinha tão pouco em comum com o simples desejo de possuir avidamente um objeto esperado, que podia até mesmo entrar em conflito com tal impulso. Se a liberdade não passasse de um fenômeno da vontade, teríamos que concluir que os antigos a desconheciam. Tal conclusão, claro, é absurda, mas se alguém quisesse afirmá-la poderia argumentar que a ideia de liberdade não teve lugar nas obras dos grandes filósofos anteriores a Agostinho. A razão para esse fato notável é que no mundo antigo a liberdade era exclusiva e radicalmente um conceito político, na verdade como a quintessência da cidade-Estado e da cidadania, o *bios politikos*, o modo político de vida. Mas nossa própria tradição filosófica, tendo se iniciado com

Parmênides e Platão, fundava-se na oposição à pólis e ao âmbito político. É bastante compreensível que a filosofia antiga não tenha se ocupado do tema liberdade, que é o mais político de todos os conceitos antigos. Não poderia ter sido diferente antes que o cristianismo descobrisse no livre-arbítrio uma liberdade não política, que podia ser experimentada na relação "consigo mesmo" e que, portanto, não dependia da relação com os muitos.

Em vista da extraordinária força potencial inerente à vontade, temos a tendência a esquecer que originalmente ela não se manifestava através do eu-quero-e-eu-posso, mas, pelo contrário, através do conflito entre ambos; esse conflito era desconhecido na Antiguidade. A concepção do eu-quero-e-eu-posso certamente era familiar aos antigos. Preciso lembrá-los de como Platão insistiu em que apenas aqueles que sabiam como governar e obedecer a si mesmos tinham o direito de governar os outros e de estar livres de qualquer obediência a eles. Esse autocontrole, ou, de outro modo, a convicção de que o autocontrole, sozinho, justifica o exercício da autoridade, é até hoje a marca registrada do ponto de vista aristocrático. E, de fato, é uma virtude tipicamente política, um fenômeno de virtuosidade em que o eu-quero e o eu-posso aparecem tão bem afinados que praticamente coincidem. Mas ao separarmos o eu-quero e o eu-posso, falamos em termos contraditórios do ponto de vista da concepção cristã de livre-arbítrio. Se a filosofia antiga conhecesse essa separação, teria certamente compreendido a liberdade como uma qualidade inerente ao eu-posso mais do que ao eu-quero. Onde quer que o eu-posso tenha naufragado, seja como resultado de circunstâncias alheias ou como resultado de circunstâncias individuais, não se pode falar em liberdade.

Escolhi o exemplo do autocontrole porque para nós ele é claramente um fenômeno que só pode ser explicado nos termos da vontade. Os gregos, como vocês sabem, refletiram muito sobre a questão da moderação e da necessidade de orientar e domar os corcéis da alma; no entanto, entre todos esses fenômenos que para nós são manifestações da força da vontade, os gregos nunca consideraram a vontade uma faculdade distinta, separada das demais faculdades humanas, algo, de fato, como uma qualidade especificamente

excepcional do homem. É um fato histórico que merece a reflexão de que os homens só tenham se tornado claramente conscientes da existência da vontade quando experimentaram sua impotência e não seu poder, e passaram a dizer com são Paulo: "Pois o querer está presente em mim; mas como executar aquilo que é bom, não o descubro."[6] Para nós, o ponto importante é que esse não era um caso da impotência da vontade humana no mundo. A vontade não era derrotada por uma força avassaladora da natureza ou por uma circunstância, ou pelo conflito de um contra muitos; era apenas a impotência da vontade em um homem individual. Todo querer brota do conflito original no homem entre sua vontade e a capacidade de fazer o que quer; isso significa que, sem exagero, ele contra-ataca o eu, o estimula, incita-o a agir ou é derrotado por ele. Essa servidão da vontade ao eu persiste mesmo que um homem esteja determinado a conquistar o mundo todo; sobretudo, e como um princípio, divide o eu-quero do eu-penso – que também requer uma qualidade autorreflexiva, embora aqui o eu não seja também objeto do diálogo. Talvez por só termos nos dado conta da existência da vontade devido à sua impotência, é que ela se tornou excepcionalmente sedenta de poder, e que a vontade e a vontade de poder praticamente se transformaram em sinônimos para nossos ouvidos. A tirania, em todo caso, a única forma de governo que surge da singularidade do eu-quero e de seu egoísmo absoluto, é incomparavelmente mais gananciosa e cruel do que os governos utópicos da razão, com os quais os filósofos queriam coagir os homens e que conceberam a partir do modelo eu-penso.

Afirmei que os filósofos começaram a mostrar interesse pela liberdade quando ela já não era vivenciada na ação e na associação com outras pessoas, e sim no querer como um relacionamento com o próprio eu. O fato de que a liberdade tenha sido, assim, transformada de um fato primordialmente político em um problema filosófico de primeira ordem naturalmente não impediu que esse novo problema filosófico fosse em seguida aplicado ao âmbito político. Mas agora que a ênfase havia mudado de modo tão decisivo da ação para a força de vontade, o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo do agir com

os outros e se tornou soberania, a independência em relação aos outros e a capacidade de, se necessário, prevalecer sobre eles. Em termos políticos, talvez nenhum outro elemento do conceito tradicionalmente filosófico de liberdade tenha sido tão pernicioso quanto essa equação de liberdade com soberania, pois pode levar à negação da liberdade – quando se percebe que, sejam os homens o que forem, não são soberanos – ou ao *insight*, que aparentemente contradiz essa negação, mas não o faz, de que a liberdade de um homem ou de um grupo só pode ser obtida à custa da liberdade dos outros. O que é tão difícil de compreender dentro dessa relação problemática é apenas uma coisa, a saber, que a liberdade só é concedida aos homens sob a condição de não soberania. Além disso, é tão pouco realista negar a liberdade por causa da não soberania quanto é perigoso acreditar que só se pode ser livre – como indivíduo ou grupo organizado – sendo soberano. Mesmo a soberania de um organismo político é sempre ilusória e, além do mais, só pode ser mantida por meio da violência.

Para entender de maneira adequada quão irreal e perniciosa é essa identificação de liberdade e soberania, devemos nos libertar de um antigo preconceito que remonta aos tempos da *stoa* romana. Esse preconceito é a visão de que a não soberania seja a mesma coisa que dependência, o que significaria que a não soberania da existência humana seria o simples fato de que os humanos precisam uns dos outros para permanecer vivos. A dependência dos seres humanos em relação aos outros no que concerne às questões da vida é evidente; está selada no ato do nascimento, na medida em que os seres humanos, como dizem os gregos, nascem *ex allelon*, uns dos outros. Essa qualidade dependente da vida humana se aplica apenas ao indivíduo; ela não precisa ser aplicada a um grupo que tenha absoluto poder sobre outros ou que seja poderoso e moderado o bastante para se isolar de todos os outros. Mas ainda mais decisivo do que essa dependência de um indivíduo é o fato de que o homem no singular não pode sequer ser imaginado, que a existência dos homens depende de sempre haver outros de seu feitio. Se só houvesse *um* único homem, como dizemos que só há *um* Deus, então, o conceito de humanidade como o conhecemos não existiria; se só houvesse *uma* nação na Terra, ou

apenas *um* povo, então é claro que nenhum homem saberia o que é uma nação ou um povo. Só com a morte deixamos de estar entre seres como nós, como o latim tão bem sugere ao comparar *inter homines esse* (estar entre os homens) com a "vida" e *desinere inter homines esse* (deixar de estar entre os homens) com a "morte". Apenas na morte, ou em face da morte, pode a existência humana tornar-se completamente singular.

Assim como a soberania do indivíduo, a soberania de um grupo ou de um corpo político é, como apontamos, também uma ilusão, pois só acontece se um grande número de pessoas se comporta como se fossem um e, de fato, *apenas* um. Tal comportamento certamente é possível, como sabemos muito bem com base no fenômeno da sociedade de massa, o que também demonstra que não há liberdade nessa sociedade. Onde todos fazem a mesma coisa, ninguém age com liberdade, mesmo que ninguém seja diretamente forçado ou compelido. Nas relações humanas, então, regidas pelo fato de que existem apenas *homens*, e não *homem*, apenas muitas pessoas, e não uma única pessoa, a liberdade e a soberania são tão pouco idênticas que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens, seja como indivíduos, seja como grupos organizados, pretendem ser soberanos eles precisam abolir a liberdade. Mas se desejam ser livres é precisamente à soberania que precisam renunciar.

Para ilustrar o quão difícil seria, dentro da estrutura conceitual de nossa tradição filosófica, formular um conceito de liberdade em conformidade com a experiência política, gostaria de destacar dois pensadores modernos que, em termos de filosofia política e teoria, são talvez os maiores e mais profundos – Montesquieu e Kant.

Montesquieu está tão consciente das inadequações da tradição filosófica no tocante a essas questões, que distingue de forma clara a liberdade política da filosófica. A diferença é que a filosofia só requer da liberdade o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*) independentemente das circunstâncias do mundo ou da obtenção das metas que a verdade estabelece para si mesma. A liberdade política, ao contrário, é a segurança (*la liberté politique consiste dans la sûreté*) que nem sempre existe em todas as ocasiões e em todos os lugares, apenas em comunidades políticas regidas pelas leis. Sem segurança

não há liberdade política, pois liberdade significa "poder fazer o que se deve querer" (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*). Por mais que essas frases deixem clara a propensão de Montesquieu para justapor a liberdade filosófica de um eu que quer à possibilidade de ser livre politicamente, uma realidade mundana, tangível, sua dependência em relação à tradição filosófica do livre-arbítrio não é menos evidente. As definições de Montesquieu soam como se a liberdade política não passasse de uma extensão da liberdade filosófica, ou seja, a liberdade que é indispensável para a realização da liberdade de um eu-quero. Se quisermos entender as reais intenções de Montesquieu, entretanto, devemos nos dar ao trabalho de ler suas frases de maneira que a ênfase não recaia sobre o eu-*posso* – a noção de que se deve poder fazer o que se quer ou o que se deveria querer –, mas no feito. Devemos acrescentar que ações e feitos são vistos aqui como consideravelmente mais significativos do que a quase automática realização da vontade. A própria liberdade é encenada na ação, e a segurança que garante a possibilidade de realizá-la é providenciada por outros. Essa liberdade não reside em um eu-quero, o qual o eu-posso pode consentir ou contradizer sem levantar a questão da liberdade filosófica do homem. A liberdade política só tem início na ação, de modo que não-poder-agir e não-ser-livre significam a mesma coisa, mesmo que o livre-arbítrio filosófico continue a existir intacto. Em outras palavras, liberdade política não é "liberdade interior"; ela não pode se esconder dentro de uma pessoa. Ela depende de pessoas livres que garantam o espaço em que a ação possa aparecer, ser vista e ser efetiva. O poder de autoafirmação da vontade de compelir os outros nada tem a ver com essa liberdade política.

Em Kant, o único entre os grandes filósofos para quem a questão "O que devo fazer?" tinha a mesma dignidade que as questões especificamente filosóficas "O que posso saber? O que posso esperar?", a força da tradição antipolítica na filosofia não aparece em formulações insuficientes, como ocorre em Montesquieu, mas no admirável fato de que em Kant há duas filosofias políticas bastante distintas: uma que é amplamente aceita como tal na *Crítica da razão prática* e a outra na *Crítica do juízo*. A literatura sobre Kant raramente

menciona que a primeira parte da *Crítica da faculdade do juízo* é, na verdade, uma filosofia política; acredito ser possível demonstrar, entretanto, que em todos os seus escritos políticos o tema do juízo tinha mais peso para Kant do que o da razão prática. A liberdade aparece na *Crítica do juízo* como um predicado da imaginação, não da vontade, e a imaginação está mais intimamente relacionada à "mentalidade alargada", que é o modo político de pensar *par excellence*, porque através dela temos a possibilidade de "pensar na posição de todos os demais".[7] Apenas nesse contexto torna-se filosoficamente claro por que Kant podia dizer enfaticamente: "A força externa que arranca a liberdade pública das pessoas de comunicarem seus pensamentos também toma delas sua liberdade de pensar."[8] Aqui, ser não livre é uma retaliação à capacidade interna de ser livre e a destrói. Mesmo a liberdade de pensamento, como diz Kant, a "conversa (interior) consigo mesmo" depende, se ela emerge nos pensamentos, da presença de outros e, portanto, da oportunidade de "expor nossos pensamentos em público para ver se estão de acordo com o entendimento dos outros".[9]

Mas esse conceito de liberdade totalmente independente do livre-arbítrio quase não teve lugar na recepção da filosofia de Kant. E mesmo na filosofia de Kant ele é ofuscado pelo conceito da "razão prática", que atribui à vontade, para o bem ou para o mal, todo poder nos assuntos humanos, enquanto a ação em si, como vocês lembram, não mais recai na esfera do poder e da liberdade humanos, mas é subordinada à necessidade e à lei da causalidade. Ser livre apenas enquanto se quer significa apenas enquanto o eu-quero não se opõe ao eu-não-posso interior, que, por sua vez, significa que uma pessoa se torna não livre assim que começa a agir. Kant não tinha nenhuma dúvida sobre essas duas proposições fundamentais no sentido mais estrito de sua filosofia prático-política.

IV

Temos dificuldade de compreender que possa existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas do fazer e do agir. Para nós, todo o problema da liberdade é obscurecido pelo cristianismo e por

uma tradição filosófica antipolítica em sua origem. Para definirmos com mais precisão essa liberdade que é experimentada ao longo da ação e de nenhuma outra forma, devemos voltar mais uma vez à Antiguidade – não por apego à erudição, ou até mesmo à continuidade de nossa tradição, mas apenas para compreendermos as experiências que, embora nos sejam familiares, nunca mais foram articuladas com a mesma clareza clássica.

A primeira coisa que chama nossa atenção é que ambos, o grego e o latim, têm duas palavras para o verbo "agir" que denotam dois processos diferentes. As duas palavras gregas são *archein*: começar, conduzir e por último governar e *prattein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*, colocar algo em movimento, e *gerere*, de difícil tradução e que de algum modo significa a continuação permanente e sustentadora de atos passados que resultam na *res gestae*, os feitos e eventos que chamamos de históricos. Em ambos os casos, o primeiro estágio da ação é um começo, a partir do qual algo novo vem ao mundo. O fato de que a liberdade fosse originalmente experimentada nessa capacidade de iniciar algo novo, naquilo que desde Kant passamos a chamar de espontaneidade, pode ser visto na amplitude de significados da palavra grega, em que, como mencionei, começar se une ao conduzir e finalmente ao governar, as qualidades proeminentes de um homem livre. Os vários significados de *archein* indicam que só podia começar algo novo quem fosse governante, e na Grécia isso queria dizer um homem que comandasse uma casa com escravos que o liberavam das necessidades da vida e que, então, poderia, ser livre para viver na pólis entre seus pares; mas o começar coincide com a condução de outros, pois apenas com a ajuda de outros é que o iniciador poderia levar a cabo (*prattein*) o que quer que tivesse começado.

Em latim, ser livre e começar também estão correlacionados, embora de forma diferente. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade e, com ela, a história romana. Os descendentes tinham que conduzir os negócios de seus antepassados e arcar com as consequências disso (*gerere*), e do mesmo modo aumentar as fundações

de Roma. A historiografia romana, portanto, em essência tão política quanto a grega, nunca se contentou em louvar, para a memória de seus cidadãos, grandes eventos e histórias como Tucídides e Heródoto haviam feito; os historiadores romanos estavam sempre amarrados ao início da história romana, porque esse início continha o elemento de autenticidade que tornava sua história política. Seja lá o que os romanos precisassem relatar, eles começavam pela *ab urbe condita*, com a fundação da cidade, a garantia da liberdade romana.

Para irmos além, podemos dizer que o sentido intrínseco da política na Antiguidade está intimamente ligado a essa capacidade de iniciar. Há uma boa razão para os antigos considerarem, sem exagero, ser impossível pensar em política sem a cidade. Apenas a fundação de uma cidade poderia prover o início e colocar algo em movimento, fazer surgir o *archein* e o *agere*. A cidade ofereceu uma oportunidade confiável ao início porque a ajuda de outros, algo indispensável para que se possa dar cabo de alguma coisa, o *prattein* e o *gerere*, está sempre à mão em uma comunidade regulada de cidadãos. Assim, os cidadãos de uma pólis encontram-se em posição de fazer mais do que as pessoas que se tornaram mestres das necessidades da vida, e podem agir de tempos em tempos: cidadãos sempre podem ser livres. É da natureza do desenvolvimento da cidade-Estado que, com tempo, realização e continuação adquiram um significado maior para a vida política do que o próprio iniciar, e a consequência disso é que tanto em grego quanto em latim, em algum momento, passou a haver apenas *um* verbo para o agir, a saber, *prattein* e *gerere*, enquanto *archein* e *agere*, que não desapareceram dessas línguas, não mantiveram seu pleno significado. No entanto, Aristóteles, que em sua filosofia política emprega exclusivamente a palavra *prattein* para designar a esfera das atividades e dos assuntos humanos, diz que a pólis é composta dos *archontes*, e não dos *prattontes*. Esta última palavra carrega o sentido tanto de dominar – ou seja, dominar escravos, o que possibilita a liberdade – quanto o da liberdade positiva de iniciar.

Já mencionei que o antigo conceito de liberdade, precisamente por ser tão só político, não desempenhava nenhum papel na filosofia da escola socrática. Os escritores romanos, é verdade, por vezes se rebelaram contra as tendências antipolíticas das escolas da filosofia

grega, mas não mudaram de forma decisiva nem foram além dos temas ou do modo de pensar das doutrinas que transmitiam. Além disso, nunca chegaram a uma formulação teórica e filosófica da liberdade que experimentaram no âmbito político. Temos ainda menos esperança de encontrar uma ideia política válida de liberdade na filosofia cristã, e talvez menos ainda no grande pensador cristão Agostinho, que fez da nova liberdade "interior" da vontade, talvez pela primeira vez experimentada por Paulo, uma das pedras angulares da filosofia ocidental tradicional. Ainda assim, encontramos em Agostinho não só o *liberum arbitrium*, que, a exemplo da livre escolha da vontade, tornou-se definitivo para a tradição, como também uma noção de liberdade concebida de um modo completamente diferente e que de forma característica aparece em seu único tratado político, *De Civitate Dei*. Na *Cidade de Deus*, Agostinho, como era de esperar, fala mais baseado em seu passado de experiências especificamente romanas do que em quaisquer outros de seus escritos. Aqui a liberdade não é concebida como uma disposição humana interior, mas como um termo que caracteriza a existência humana no mundo, e Agostinho encontra essa liberdade no fato de que o próprio homem é um início no mundo, um *initium*, na medida em que não existe há tanto tempo quanto o mundo, não foi criado simultaneamente a ele, mas como um novo início depois que o mundo veio a existir. No nascimento de cada homem, esse começo inicial se reafirma, porque em cada um deles algo novo adentra um mundo já existente, que continuará a existir depois de cada morte individual. Porque ele *é* um início, diz Agostinho, o homem pode começar, e assim ser livre; Deus criou o homem para que houvesse algo como o início no mundo: "*(Initium) ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*"[10]

As fortes tendências antipolíticas do início do cristianismo são tão familiares que um pensador cristão desenvolvendo as implicações filosóficas da antiga ideia política de liberdade soa quase paradoxal. No entanto, esse segundo conceito agostiniano de liberdade não teve nenhum efeito sobre a tradição nem da filosofia cristã nem da moderna, e só voltamos a encontrar traços dela nos escritos de Kant. Assim como Agostinho, Kant reconhece dois conceitos de liberdade,

concebidos de forma completamente independente um do outro:[11] a liberdade prática, que ele define como "a independência do poder de escolha da necessidade pelos impulsos da sensibilidade", portanto ainda uma liberdade negativa; e a "espontaneidade", que em sua filosofia é especialmente fundamental para o pensamento e para a cognição, e que ele define como a capacidade de "dar início a uma série de eventos por conta própria". Podemos ver quão próxima é essa espontaneidade kantiana do início agostiniano no fato de ele também se referir a ela como "liberdade no sentido cosmológico". Se a liberdade fosse primordialmente ou exclusivamente um fenômeno da vontade, seria muito difícil compreender por que a cognição não se dá separada da espontaneidade dos conceitos mentais, nem por que Kant fala de modo tão enfático sobre a "espontaneidade do pensamento".

Seja como for, o fato de que encontramos um fundamento filosófico para a liberdade da experiência política pela primeira vez nas obras de um pensador romano cristão só seria estranho se orientarmos nossa ideia de cristianismo em conformidade com a inclinação antipolítica do antigo pensamento cristão, em particular com a doutrina da vontade nas epístolas de são Paulo. Ainda assim, estou convencida de que essa impressão mudaria de maneira considerável se olhássemos com mais atenção para Jesus de Nazaré – para o homem e para seus ensinamentos. Aqui encontramos uma compreensão quase extraordinária da liberdade e do poder inerente à liberdade humana; mas a capacidade humana que corresponde a esse poder e que, nas palavras do Evangelho, é capaz de mover montanhas, não é a vontade, mas a fé. A obra da fé é o "milagre", uma palavra com muitos significados no Novo Testamento e difícil de ser compreendida. Podemos ignorar essas dificuldades e nos referir apenas às passagens em que os milagres não sejam eventos exclusivamente sobrenaturais, muito embora todos os milagres interrompam séries naturais de eventos ou processos automáticos, em cujos contextos eles constituem o absolutamente inesperado.

Gostaria de sugerir que, se é verdade que a ação e o início são essencialmente o mesmo, então a capacidade de fazer milagres deve, do mesmo modo, estar no escopo das faculdades humanas. Para tornar

essa teoria mais palatável, gostaria de lembrá-los da natureza de cada novo começo: considerado do ponto de vista do que se deu antes, ele irrompe no mundo de modo inesperado e imprevisto. Fundamentalmente, cada evento nos parece um milagre, e pode até ser um preconceito considerar os milagres como sobrenaturais apenas nos contextos religiosos. Para explicar isso devo talvez lembrá-los de que toda a estrutura de nossa real existência – a Terra, a vida orgânica nela, a evolução do gênero humano a partir das espécies animais – está apoiada em uma cadeia de milagres. Do ponto de vista dos processos no universo e de suas probabilidades estatisticamente avassaladoras, a formação da Terra é, como diriam os cientistas naturais, uma "improbabilidade infinita" – ou um milagre, como diríamos nós. O mesmo se dá com a formação da vida orgânica a partir de processos inorgânicos ou com a evolução do homem a partir dos processos da vida orgânica. Em outras palavras, todo novo começo se torna um milagre quando olhamos para ele do ponto de vista dos processos que interrompeu. A coisa crucial a ser lembrada é que esse ponto de vista não é especial ou especialmente sofisticado; é, pelo contrário, muito natural e, na vida cotidiana, quase um lugar-comum.

Escolhi esse exemplo para ilustrar que aquilo que chamamos de real é sempre uma trama da realidade terrena-orgânico-humana, que veio à vida *qua* realidade através do advento de infinitas improbabilidades. Claro que o exemplo tem suas limitações e não pode simplesmente ser aplicado no âmbito dos assuntos humanos, pois no âmbito político os processos históricos nos confrontam mais – um evento se segue a outro – do que os desenvolvimentos naturais com seus consequentes acidentes. O resultado disso é que o milagre dos acidentes e as infinitas improbabilidades acontecem com tanta frequência nos assuntos humanos, que parece estranho falarmos em milagre. No entanto, a razão dessa frequência está no simples fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela inciativa humana. Se considerarmos os processos históricos apenas como processos, então cada novo começo que vem com eles, para o melhor e para o pior, torna-se tão infinitamente improvável que todos os grandes eventos aparecem como milagres. De maneira objetiva, vistas de fora, as chances de que amanhã acontecerá exatamente como hoje

são sempre imensas – não tão imensas, mas em proporções humanas quase tão grandes quanto as chances de que a Terra pudesse emergir dos eventos cósmicos, de que nenhuma vida se desenvolveria a partir dos processos inorgânicos e de que homem nenhum surgiria da evolução da vida animal.

A diferença decisiva entre as "infinitas improbabilidades" em que repousam a vida na Terra e a realidade da natureza e os eventos milagrosos dentro dos assuntos humanos é que neste último caso há um operador de milagres, o que significa dizer que os humanos parecem ter um dom altamente misterioso de fazer com que milagres aconteçam. Esse dom em geral é chamado de ação. Na medida em que ação e começo são o mesmo, há um elemento da ação em cada atividade humana que é mais do que mera reação. O simples ato de produzir acrescenta um novo objeto ao mundo, e o puro pensar sempre começa uma sequência por si só.

V

Por fim, devemos tentar encontrar o nosso caminho de volta aos fundamentos filosóficos de uma concepção de liberdade baseada na experiência política, o que talvez nos ajude a nos orientar brevemente pelo campo de nossas experiências políticas do presente. Podemos dizer que o extraordinário perigo do totalitarismo para o futuro da humanidade está menos no fato de ser tirânico e não tolerar a liberdade política do que no fato de que ameaça aniquilar todas as formas de espontaneidade, ou seja, o elemento da ação e da liberdade presente em todas as atividades humanas. É próprio da essência dessa forma mais horrível de tirania que ela se empenhe em eliminar a possibilidade dos "milagres" ou, para dizer de modo mais familiar, exclua a possibilidade de eventos na política e assim nos entregue completamente aos processos automáticos que nos rodeiam de qualquer forma – na natureza terrena e no universo que circunda a Terra – e para os quais nós mesmos somos conduzidos na medida em que também somos natureza orgânica. Seria mera superstição, uma crença negativa nos milagres, esperar pelo "infinitamente improvável" no contexto desses processos automáticos, embora nem

mesmo eles possam ser descartados por completo. Mas não é nem um pouco supersticioso, seria até uma defesa da realidade, buscar o imprevisível, estar preparado para "milagres" e esperar por eles no âmbito político, onde de fato são sempre possíveis, pois a liberdade humana não é meramente uma questão metafísica; é uma questão de fato, como são os processos automáticos nos quais e contra os quais ela sempre se afirma. Por outro lado, os processos que têm início pela ação também tendem a se tornar automáticos, o que significa que nenhum ato singular e nenhum evento singular jamais podem redimir a humanidade ou um povo ou trazer-lhes a salvação de uma vez por todas.

É da natureza desses processos automáticos, aos quais o homem está sujeito e, se não fosse pelo milagre da liberdade estaria sujeito de modo absoluto, que eles só possam pressagiar a ruína para a vida humana. Eles trazem tanta ruína quanto os processos biológicos que permeiam toda a existência do homem e que, biologicamente, só podem levar do nascimento à morte. Apenas o mundo e os homens no plural podem antecipar a salvação através do milagre possível em todos os assuntos humanos – ao menos enquanto a liberdade, o dom humano de interromper a ruína, permanecer intacta. Nenhum milagre é necessário para salvar a vida como tal, uma vez que através da natureza ela é assegurada com a espécie, nem pode jamais um milagre salvar o homem no singular, que sempre irá morrer como um indivíduo. Esses processos que levam à ruína só podem ser interrompidos pelo mundo comum a todos nós, que dura para além de nossa vida, ou ao menos pode durar, e que é a preocupação característica da política. Daí decorre que, apesar de a capacidade de começar ser um dom do homem em sua singularidade, ele só pode colocá-la em prática na relação com o mundo e agindo em conjunto com seus semelhantes.

Ao contrário do pensar e do produzir, só se pode *agir* com a ajuda de outros no mundo. "Agir em conjunto",[12] como afirma Burke, confere realidade à capacidade de começar como um ser livre. A diferença entre agir, de um lado, e produzir e pensar, de outro, é que nestes dois últimos apenas o começo é livre; a conclusão, se for bem-sucedida,

nunca realiza mais do que o pensamento já compreendia no início ou do que a coisa concebida previamente pelo poder da imaginação, ambos sujeitos aos processos da produção ou do pensamento. Em contrapartida, mesmo que uma ação alcance muito pouco, sua realização permanece dirigida para a constante renovação da atualização da liberdade, com novos inícios constantemente fluindo para o que havia sido iniciado, pois o resultado da ação não é um objeto, que, uma vez concebido, pode ser produzido. O resultado da ação, em vez disso, tem o caráter de uma história que continua enquanto as pessoas continuarem a agir, mas cujo fim ou resultado ninguém, nem mesmo a pessoa que começou a história, pode prever ou conceber. No caso da ação, o início e a realização, portanto, não se encontram tão separados, de modo que a pessoa que começa a agir saiba tudo de antemão, enquanto aqueles que a ajudam a completar a ação só precisam colocar seu conhecimento em prática, seguir suas ordens e executar suas decisões. Na ação, início e realização se fundem e, aplicado à política, isso significa que a pessoa que tomou a iniciativa e passou, assim, a liderar, sempre deve se mover entre aqueles que se reuniram para ajudá-la e a seus pares, e não como um líder de seus servos ou como um mestre entre seus aprendizes e discípulos. Era a isso que Heródoto[13] se referia quando disse que ser livre não era nem governar nem ser governado, de modo que os homens só podiam ser livres na *isonomia*, como era chamada a democracia em sua origem, ao estarem entre seus iguais.

Na existência livre em que o dom da liberdade, a capacidade de começar, se torna uma realidade mundana, tangível, o próprio espaço da política passa a existir com as histórias geradas pela ação. Esse espaço se dá sempre e em todos os lugares em que os homens vivem juntos em liberdade, sem dominação ou subjugação. Mesmo que o quadro de referências institucional-organizacional que o rodeia permaneça intacto, esse espaço desaparece imediatamente se a ação cessa e as medidas de segurança e a manutenção do *status quo* assumem o seu lugar, ou se há um abrandamento da iniciativa de projetar novos começos dentro dos processos que a ação pôs em movimento. Então os processos criados inicialmente pela ação também

se tornam automáticos, e os processos automáticos produzidos pelos homens não são menos danosos para o mundo do que os processos naturais automáticos são para a vida do indivíduo. Em tais casos, os historiadores falam de civilizações petrificadas e decadentes, e sabemos que os processos de decadência podem continuar por séculos. Em termos quantitativos, eles ocupam de longe a maior parte dos registros da história.

Na história da humanidade, os períodos de liberdade sempre foram relativamente curtos. Por sua vez, mesmo nas longas épocas de petrificação e declínio, a simples capacidade de começar, o elemento da liberdade inerente a todas as atividades humanas, pode permanecer intacta, e portanto não é assim tão surpreendente que tenhamos a tendência a definir a liberdade como algo que pode ser realizado fora da política como liberdade *em relação à* política. No entanto, essa autocompreensão é uma má compreensão que deriva da – e corresponde à – situação em que tudo que seja propriamente político ficou estagnado ou caiu em um automatismo supostamente inevitável. Sob tais circunstâncias, a liberdade, de fato, já não é experimentada como uma atividade positiva com sua "virtuosidade" específica. *Ser* livre, então, retrocedeu para o dom que apenas o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido. Embora ele se insinue em atividades não políticas, esse dom só pode se desenvolver plenamente quando a ação cria seu próprio espaço mundano em que a liberdade pode aparecer.

Os europeus sempre souberam que a liberdade como um modo de ser e como uma realidade mundana pode ser destruída e que raras vezes na história ela revelou seu virtuosismo pleno. Agora que conhecemos o totalitarismo, devemos também suspeitar que não apenas *ser* livre, mas da mesma forma o simples dom da liberdade, que não foi produzido pelo homem, mas concedido a ele, também pode ser destruído. Esse conhecimento ou suspeita tem um peso ainda maior sobre nós agora do que já teve um dia, pois hoje mais pessoas podem depender mais da liberdade humana do que já dependeram – da capacidade do homem de equilibrar a balança que pende fortemente para o desastre que sempre acontece de forma automática e, portanto, parece sempre incontrolável. Dessa vez nada menos do que a

continuação da existência do homem na Terra pode depender do dom do homem de fazer "milagres", ou seja, de suscitar o infinitamente improvável e estabelecê-lo como uma realidade no mundo.

1960

---

1 Montesquieu, *De L'Esprit des lois* (*O espírito das leis*), livro XIX, capítulo 27. (N.A.)

2 Montesquieu, *O espírito das leis*, livro III, capítulo I: *"Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe ce qui le fait agir."* [*Existe essa diferença entre a natureza do governo e seu princípio, que sua natureza é o que o faz ser tal e seu princípio o que o faz agir*]. (N.A.)

3 Na última obra de Arendt, *O querer*, a vontade é descrita como a fonte da ação. (N.E.)

4 Maquiavel, *O Príncipe* , capítulos 6 e 7. (N.A.)

5 Arendt discute com profundidade esta questão em *A condição humana*, no capítulo "O advento do social". (N.E.)

6 *Epístola aos Romanos* 7:18. (N.A.)

7 I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge, 2000, p. 174 (5:294). (N.A.) [Ed. bras.: *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.]

8 Ver I. Kant, *"What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?"*, tradução de Allen Wood para o inglês em: *Religion and Rational Theology* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge, 1996, p. 16. (N.A.) [Ed. bras.: *O que significa orientar-se no pensamento*. Petrópolis: Vozes, 1985.]

9 I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge, 2006, p. 114. (N.A.) [Ed. bras.: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2000.]

10 S. Agostinho, *De Civitate Dei* (*A cidade de Deus*), Livro XII, capítulos 20-21. (N.A.)

11 Para as passagens que se seguem, ver Kant, *Crítica da razão pura*, B561-B563. (N.A.)

12 Edmund Burke, em "Thoughts on the Cause of the Present Discontents" (1770), escreve: "Eles acreditavam que nenhum homem poderia agir efetivamente se não agisse em conjunto, que nenhum homem agiria em conjunto se não agisse com confiança, que os homens não agiriam com confiança se não estivessem unidos pelas opiniões em comum, pelas afecções em comum e pelos interesses em comum." Citado do trecho de Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*, selecionado e editado por W. Hill, Nova York, 1976, p. 75-119. Trecho destacado, p. 113. (N.A.)

13 Heródoto, Livro III, capítulos 80-82. (N.A.)

A Guerra Fria e o Ocidente

GUERRAS E REVOLUÇÕES DETERMINARAM até agora a fisionomia do século XX; e, ao contrário das ideologias nos últimos vinte anos, que degeneraram cada vez mais em conversas vazias, a guerra e a revolução continuam constituindo as duas questões políticas mais importantes com que nos confrontamos. As duas se inter-relacionam de muitas formas e, no entanto, devem ser mantidas separadas para que possam ser esclarecidas. Historicamente, as guerras estão entre os mais antigos fenômenos registrados, enquanto as revoluções, no sentido moderno da palavra, provavelmente não existiram antes do fim do século XVIII; elas são os mais recentes entre todos os dados políticos. Além disso, as revoluções provavelmente existirão entre nós por um tempo imprevisível, enquanto as guerras, se continuarem a significar uma ameaça à existência da humanidade e, portanto, permanecerem racionalmente injustificáveis, podem desaparecer, pelo menos na forma atual, mesmo sem que haja, concomitantemente, uma transformação radical das relações internacionais. Nesse sentido – antecipando o que direi –, a não ser que se considere a aniquilação total ou um desenvolvimento decisivo na tecnologia de guerra, o atual conflito entre as duas partes do mundo pode ser e, muito provavelmente, será decidido pela simples questão de qual lado compreende melhor o que está envolvido e o que está em jogo na revolução.

A seguir, gostaria de tecer, quase aleatoriamente, algumas considerações que parecem apontar para uma mesma direção.

1. Obviamente, a definição de guerra de Clausewitz como continuação da política por outros meios, mesmo que possa ter sido apropriada para a limitada tecnologia de guerra dos Estados-nações europeus nos séculos XVIII e XIX, já não se aplica à nossa situação. Seria esse o caso, mesmo sem a existência de guerra nuclear. Desde a Primeira Guerra Mundial, sabemos que nenhum governo e nenhuma forma de governo podem imaginar sobreviver a uma derrota na guerra. Uma mudança revolucionária no governo – seja ela imposta

pelo povo, como depois da Primeira Guerra Mundial, ou imposta pelas potências vitoriosas através da exigência de rendição incondicional e do estabelecimento de tribunais de guerra – está entre as consequências mais inexoráveis da derrota, mesmo se desconsiderarmos a aniquilação total e o completo caos. Em consequência, mesmo antes da existência da arma nuclear, as guerras já haviam se tornado politicamente uma questão de vida ou morte, mesmo que biologicamente ainda não.

Num momento em que estamos tão preocupados com a ameaça da aniquilação total, isso pode parecer irrelevante. Mas não é de forma alguma inconcebível que o próximo estágio do progresso técnico nos leve de volta a um tipo de guerra que, embora provavelmente ainda terrível, não será suicida e que talvez não signifique a total aniquilação do perdedor. Tal desenvolvimento parece se encontrar num rol de claras possibilidades pela simples razão que o estágio atual das relações internacionais, ainda alicerçado na soberania nacional, não pode funcionar sem a força ou a ameaça de força como a *ultima ratio* de toda política estrangeira. Queira ou não, nosso atual sistema de relações internacionais não faz sentido sem a guerra como último recurso; e, diante da alternativa de ou transformar radicalmente o sistema, ou realizar descobertas técnicas que levem a guerra de volta à arena política, esta última pode muito bem acabar sendo a mais simples e factível.

Politicamente, a questão é que, mesmo em condições técnicas diferentes, é improvável que governos, não importa o quão bem estabelecidos estejam e a confiança que sua população deposita neles, sobrevivessem a uma derrota na guerra, e tal sobrevivência deve ser considerada como um dos testes supremos de força e autoridade de um governo. Em outras palavras, diante das condições da guerra moderna, mesmo em seu estágio pré-nuclear, todos os governos têm os dias contados. Daí a questão da guerra – que em sua forma mais extrema impõe a questão da sobrevivência biológica – ser, sob qualquer circunstância, uma questão de sobrevivência política. Apenas se conseguirmos retirar completamente a guerra da política poderemos pretender alcançar um mínimo de estabilidade e

permanência do corpo político, sem o quê nenhuma vida política e nenhuma mudança política são possíveis.

2. Confusão e deficiência no debate sobre a guerra não surpreendem. A verdade é que o debate racional é impossível enquanto estivermos presos a um estágio técnico de desenvolvimento em que os meios de guerra são tais que excluem seu uso racional. Tentar decidir entre "antes a morte do que o comunismo" ou "antes o comunismo do que a morte" parece a tentativa de chegar à quadratura do círculo. Aqueles que acreditam que é melhor a morte do que o comunismo esquecem que é muito diferente arriscar a própria vida pela vida e liberdade de um país e pela posteridade do que arriscar a existência da espécie humana com os mesmos objetivos. Além disso, a própria fórmula remonta à Antiguidade e se funda na convicção antiga de que escravos não são humanos, de que perder a liberdade significa mudar de natureza e tornar-se, de certa forma, desumanizado.[1] Nenhum de nós, penso eu, pode dizer que acredita nisso, muito menos os liberais que nos dias de hoje tentam se utilizar da velha fórmula. Mas isso não significa que o contrário seja mais recomendável. Quando uma velha verdade deixa de ser aplicável, ela não se torna mais verdadeira quando colocada de ponta-cabeça. Diante desse quadro de realidades, o *slogan* "Antes comunista do que morto" pode significar apenas assinar a própria sentença de morte antes mesmo de a sentença ter sido declarada.

Enquanto a discussão sobre a questão da guerra gravita em torno dessa alternativa estapafúrdia, ela é quase sempre conduzida com reserva mental por ambos os lados. Aqueles que dizem "antes morto do que comunista" na verdade estão dizendo: "As perdas podem não ser tão grandes quanto alguns preveem, nossa civilização sobreviverá." Enquanto aqueles que dizem "antes comunista do que morto" na verdade estão dizendo: "A escravidão não será tão ruim, os homens não mudarão sua natureza, a liberdade não desaparecerá da terra para sempre." O que deveria nos preocupar nessas discussões é o otimismo inconsequente de ambos os lados – de um lado, a disposição em contar as perdas em dezenas e centenas de milhões, devido em parte, talvez, à simples falta de imaginação, mas também ao alarmante

e preocupante aumento da população; de outro lado, a disposição para esquecer os campos de concentração e extermínio e, com eles, a terrível perspectiva de a liberdade desaparecer para sempre da face da terra.

O único aspecto consolador nesse debate parece ser que todos os envolvidos agora concordam que a guerra como tal não só requer uma justificativa, mas que a única justificativa possível é a liberdade. Não se esperava isso por várias razões. Primeiro, a liberdade é implicitamente reconhecida como o cerne, a *raison d'être*, da política por pessoas que quinze, vinte anos atrás considerariam isso o cúmulo da ingenuidade política, quando não um preconceito de pequena classe média. E, talvez ainda mais importante, as justificativas de guerra são pelo menos tão velhas como a Roma Antiga, mas, ao contrário do que estaríamos inclinados a pensar, não era na liberdade, mas na necessidade, que se baseavam tais justificativas. "Justa é a guerra a quem ela é necessária, e pias são as armas quando só nas armas se tem esperança", disse Lívio; e, por necessidade, ele e seus sucessores através dos séculos entenderam todas as bem conhecidas realidades da política de poder – como conquista e expansão, defesa de interesses próprios e preservação do poder, manutenção do equilíbrio de forças etc. – que hoje consideraríamos suficientes para chamar uma guerra de injusta, e não de justa, apesar de sabermos, claro, que elas foram o estopim de quase todas a guerras da história. Mesmo o nosso conceito atual de que a agressão é um crime adquiriu um significado prático e teórico apenas depois que a Primeira Guerra Mundial demonstrou o potencial terrivelmente destrutivo da guerra sob as condições da tecnologia moderna.

3. Como a aliança que obteve a vitória na Segunda Guerra Mundial não foi robusta o suficiente para obter também a paz, todo o período do pós-guerra foi utilizado pelas duas maiores potências para definir suas esferas de interesse, competindo por uma posição na estrutura mutante de poder de um mundo em turbulência. Esse período ficou conhecido como "Guerra Fria", termo bastante preciso se lembrarmos que o medo de uma grande guerra determinou a condução das relações internacionais e preocupou a opinião pública mais do que qualquer outra questão. Entretanto, apesar de exaltações ocasionais, o

período foi muito mais de uma *paz* fria e desconfortável, e a razão de eu insistir nisso não é meu interesse por semântica, mas a sensação que tenho é de que não se deve fazer alarde antes da hora.

Em outras palavras, meu temor é que uma Guerra Fria, como uma substituta real da guerra quente, venha a eclodir um dia por talvez constituir a única alternativa na nossa atual circunstância, em que precisamos evitar a ameaça de aniquilação total sem saber como excluir a guerra do campo da política externa. A recente e, esperemos, temporária retomada dos testes nucleares mostrou como a Guerra Fria devia ser conduzida, pois esses testes, diferentemente dos anteriores, já não foram conduzidos com o mero objetivo de aperfeiçoar alguns armamentos. Os próprios testes foram realizados como instrumento da política e imediatamente entendidos como tal. Eles deram a ameaçadora impressão de uma espécie de guerra preliminar, na qual dois campos opostos demonstram um ao outro a capacidade destrutiva das armas que possuem. Apesar de ser sempre possível que esse jogo mortal de hipóteses e condições se torne subitamente algo real, é possível pensar que um dia uma vitória hipotética e uma derrota hipotética coloquem fim a uma guerra que nunca eclodiu de verdade.

Seria uma total fantasia? Acredito que não. Estivemos confrontados, pelo menos potencialmente, com algo desse tipo no fim da Segunda Guerra Mundial no exato instante em que a bomba atômica fez sua primeira aparição. Naquele momento, a pergunta foi se a demonstração da potência de uma nova arma numa ilha deserta não seria suficiente para forçar os japoneses a se render de maneira incondicional. As vantagens dessa possibilidade foram apresentadas muitas vezes, com base em argumentos morais, e, na minha opinião, corretamente. O argumento político decisivo a seu favor era que ela seria muito mais coerente com os nossos reais e declarados objetivos de guerra; evidentemente, o que desejávamos era a rendição incondicional, não o extermínio ou o massacre indiscriminado da população civil.

A guerra hipotética, é preciso admitir, fundamenta-se em pelo menos duas suposições. Ambas são realidades na relação entre essas potências completamente desenvolvidas, que poderiam simplesmente

iniciar uma guerra nuclear. A guerra hipotética pressupõe, primeiro, um estágio de desenvolvimento técnico em que riscos podem ser calculados com uma quase perfeita precisão, de forma que sobraria pouca margem para o acaso. Em segundo lugar, ela pressupõe uma equidade de conhecimento e *know-how* entre os que se enfrentam na guerra. Assim, um jogo de xadrez entre dois jogadores igualmente experientes terminaria com um deles reconhecendo a derrota ou com ambos chegando a um acordo para um empate bem antes que o lance final fosse realizado. A comparação da guerra com o jogo de xadrez é antiga e nunca foi verdadeira porque o resultado dependia muito da sorte e de fatores pessoais, como motivação das tropas e a estratégia militar. A guerra técnica eliminou esses fatores a tal ponto que a antiga comparação inesperadamente parece adquirir sua parte de verdade. Ou, colocando de outra maneira, o reconhecimento mútuo dos resultados de uma Guerra Fria, que é de fato uma guerra, não levaria a uma mudança na natureza humana; a demonstração da bomba atômica teria *forçado* o inimigo à rendição incondicional, não o teria *persuadido*. Para os especialistas, o resultado dos testes poderia ser uma prova tão definitiva e convincente da vitória e derrota como um campo de batalha, a conquista do território, o cálculo de vidas perdidas etc. o foram para os generais em ambos os lados de uma guerra quente.

4. O problema dessas questões[2] é o mesmo que existe em outras discussões sobre a questão da guerra: elas são vazias, e muito pouco se pode fazer sobre tudo isso, de uma forma ou de outra. Mesmo esclarecimentos e tentativas de compreensão, apesar de sempre tentadores e, talvez, necessários para o bem da dignidade humana, dificilmente têm algum resultado prático ou mesmo teórico. É exatamente a sensação de impotência que nos parece assombrar sempre que nos aproximamos desse tema.

O mesmo de forma alguma pode ser dito sobre a outra grande questão que nos confronta, o tema da revolução. Essa questão pode ser esclarecida à luz de experiências passadas e presentes, e as chances de tais esclarecimentos serem úteis são grandes. O primeiro pré-requisito é admitir e compreender o que parece tão óbvio, a ponto de

ninguém se propor a falar sobre isto: que o objetivo inerente da revolução sempre foi a liberdade, e nada além dela. Os principais obstáculos para esse entendimento são, claro, as várias ideologias – capitalismo, socialismo, comunismo –, que devem sua existência ao século XIX e a condições sociais e econômicas completamente distintas das nossas. Não nos encontramos atualmente em posição de prever que tipo de sistema econômico poderá, ao fim e ao cabo, se provar o melhor no contexto da rápida transformação das condições técnicas e científicas no mundo inteiro. Mas desde já podemos afirmar que o Ocidente há muito deixou de viver e de agir de acordo com os princípios do capitalismo, da mesma forma que podemos ver que o maior obstáculo ao rápido progresso nos países governados por ditaduras comunistas é exatamente sua crença rígida numa ideologia. A verdade é que o Ocidente e o Oriente estão hoje envolvidos em todo tipo de experimentos econômicos, e é assim que deveria ser. Quanto mais livres de considerações ideológicas são os experimentos, melhores serão os resultados; e uma concorrência entre diferentes sistemas econômicos, diante dos gigantescos problemas objetivos envolvidos, pode acabar sendo não menos saudável do que tem sido a concorrência dentro do quadro mais restrito das economias nacionais. Politicamente, a única questão em jogo entre Ocidente e Oriente é liberdade versus tirania; e a única liberdade política no campo econômico diz respeito ao direito de o cidadão escolher sua profissão e seu local de trabalho.

Se as ideologias do século XIX constituem um verdadeiro obstáculo para a compreensão dos perigos e das potencialidades do conflito que divide o mundo de hoje, as duas grandes revoluções do século XVIII – que, politicamente, embora não economicamente, são a origem, o local de nascimento digamos assim, do mundo moderno – podem conter os verdadeiros princípios ainda em jogo. Como eu não espero discorrer sobre esse tema de forma plausível dentro dos limites desses comentários informais, tentarei abordar alguns pontos que me parecem resumir o que me veio à mente quando li suas questões. Logo de início, devo admitir que imediatamente as interpretei ou reformulei até que parecessem estar contidas em uma única questão: quais são as perspectivas do Ocidente num futuro próximo, se a

guerra nuclear for evitada e se, como acredito, a revolução continuar sendo o tema mais importante do século?

Meu primeiro ponto seria que toda revolução deve atravessar dois estágios: o estágio da liberdade – da pobreza (que é uma liberação da necessidade) ou da dominação política, estrangeira ou doméstica (que é uma liberação da força) – e o estágio da fundação, a constituição de um novo corpo político ou de uma nova forma de governo. Em termos de processos históricos, os dois merecem ser colocados juntos, mas como fenômenos políticos são muito diferentes e devem ser mantidos separados. Meu ponto aqui não é meramente o truísmo (teoricamente interessante) de que a liberação é o pré-requisito da liberdade e, portanto, inteiramente diferente dela, mas a verdade prática de que a liberação, e sobretudo a liberação da necessidade, sempre tem primazia sobre a construção da liberdade devido à urgência inerente da necessidade. Além disso, a liberação, mesmo quando alcançada com sucesso, nunca garante o estabelecimento da liberdade; ela nada mais faz do que remover o óbvio obstáculo à liberdade.

Meu segundo ponto seria que todos os registros das revoluções – se fôssemos capazes de lê-los – demonstram, acima de qualquer dúvida, que toda tentativa de eliminar a pobreza, isto é, de resolver a chamada questão social por meios políticos, está fadada ao fracasso e, por essa razão, leva ao terror; o terror, por outro lado, leva as revoluções à ruína. Não houve uma única revolução que tenha sido bem-sucedida na tarefa mais importante da revolução, o estabelecimento de um novo governo em prol da liberdade, exceto a Revolução Americana, que também foi a única que não se confrontou com a pobreza em massa e que, pelo contrário, foi conduzida em condições de prosperidade até então desconhecidas.

Isso me leva a concluir que não haverá grande esperança de que uma revolução seja bem-sucedida no mundo se ainda estivermos vivendo num contexto em que escassez e abundância estejam fora do alcance do poder humano. A Revolução Americana, ou seja, a experiência da fundação sobre a qual está estabelecida a República dos Estados Unidos, continuaria sendo o que tem sido há tanto tempo, uma exceção à mão de ferro e um incidente de pouco significado além do local. Mas esse não é mais o caso. Apesar de os obstáculos para a

superação da pobreza em massa ainda serem impressionantes, eles não são mais, pelo menos em princípio, insuperáveis. O avanço das ciências naturais e de sua tecnologia abriram possibilidades que tornam bastante provável que, num futuro não muito distante, sejamos capazes de lidar com todas as questões econômicas em termos técnicos e científicos, fora de qualquer consideração política. Mesmo nos dias de hoje, nas regiões totalmente desenvolvidas do Ocidente, a necessidade (e não considerações políticas ou humanitárias) nos está pressionando em direção a programas do tipo Point Four,[3] pela simples razão que nossa economia produz em abundância e em superabundância de forma tão automática como a economia do início da Era Moderna produzia pobreza em massa. Os atuais recursos técnicos nos permitem lutar contra a pobreza e nos forçam a lutar contra a superabundância, numa neutralidade política total; em outras palavras, os fatores econômicos não precisam de modo algum interferir nos desenvolvimentos políticos. Isso significa que, para o nosso futuro político, o naufrágio da liberdade na rocha da necessidade, que testemunhamos repetidamente desde o "despotismo da liberdade" de Robespierre, já não é inevitável.

Desconsiderando a guerra e a aniquilação total, as quais eu temo que se mantenham como verdadeiros perigos, a posição do Ocidente em geral e dos Estados Unidos, em particular, dependerá em grande parte de um entendimento claro desses dois fatores revolucionários: a liberdade e a vitória contra a pobreza. Técnica e economicamente, o Ocidente se encontra em excelente posição para ajudar na luta contra a pobreza e a miséria em curso hoje no mundo. Se fracassarmos em cumprir nossa parte nessa batalha, infelizmente teremos a oportunidade de entender, através de uma amarga experiência, como estavam certos os homens da Revolução Francesa quando exclamaram: "*Les malheureux sont la puissance de la terre*" ["Os infelizes são a potência da terra"]. O que parece que não conseguimos entender – no Ocidente em geral e nos Estados Unidos em particular – é o enorme poder da miséria, a partir do momento em que esse *malheur* veio à tona e se fez ouvir em público. Aconteceu pela primeira vez na Revolução Francesa e voltou a acontecer muitas outras vezes desde

então. Em certo sentido, a luta contra a pobreza, mesmo conduzida por meios técnicos e não políticos, também deve ser entendida como uma luta de poder, como a luta contras as forças da necessidade para preparar a via para as forças da liberdade. Nos Estados Unidos a incapacidade de entender a relevância política da questão social pode ter origem na história da revolução, que originou a forma de governo do país. Pela mesma razão, o povo dessa República deveria estar na melhor posição possível para dar o exemplo ao mundo inteiro – especialmente aos novos grupos étnicos e povos que caminham rapidamente para a criação de suas nações – sobre temas como a fundação de novos corpos políticos e o estabelecimento de instituições de liberdade duradouras. Existem, penso eu, duas razões principais que explicam a nossa falência até nesses casos, a primeira sendo nossa incapacidade de lembrar e articular conceitualmente o que estava em jogo na Revolução Americana, a tal ponto que negar que tenha ocorrido uma revolução aqui acabou se tornando, por muito tempo, uma convicção cara à opinião pública e aos intelectuais. A segunda razão de nosso fracasso talvez seja ainda mais séria, porque está relacionada, obviamente, com a falência da própria revolução e de toda a história que se seguiu no país – isto é, a incapacidade de solucionar a questão racial.

Para concluir, gostaria de citar as duas últimas revoluções mais importantes – a Revolução Húngara, tão rápida e brutalmente reprimida pela Rússia, e a Revolução Cubana, que caiu sob a influência russa. Depois da Revolução Americana, a Revolução Húngara foi a primeira, que eu saiba, na qual a questão do pão, da pobreza, da ordem da sociedade não teve nenhum tipo de papel; foi inteiramente política, no sentido de que a população lutou apenas pela liberdade, e sua preocupação principal era a forma que o novo governo deveria ter. Nenhum dos grupos participantes – que incluíam praticamente toda a população – nem mesmo chegou a pensar em desfazer a profunda mudança social que o regime comunista tinha realizado no país. Eram essas, exatamente, as condições sociais que todos tomavam como pressuposto – da mesma maneira que, em circunstâncias imensamente diferentes, os homens da Revolução Americana tomaram como pressuposto as condições sociais e

econômicas de sua população. Obviamente, a Revolução Cubana oferece o exemplo oposto; até agora ela seguiu o rumo exato da Revolução Francesa, e justamente por essa razão caiu tão facilmente sob o jugo do bolchevismo. Refletindo sobre nossa atitude diante dessas duas revoluções recentes, parece-me que tudo o que fizemos, ou melhor, não fizemos, durante a crise húngara – certo ou errado – baseou-se em considerações de política de poder, e não na incapacidade de entender o que de fato estava em jogo. No caso da Revolução Cubana, no entanto, tão mais próxima de nós geograficamente, e contudo aparentemente muito mais distante da nossa esfera de compreensão, acredito que nosso comportamento demonstra que não entendemos o que significa um povo acometido pela pobreza num país atrasado, assolado há muito tempo por uma corrupção descontrolada, ser de repente libertado da escuridão de suas fazendas e casebres podendo mostrar sua miséria e convidado a estar nas ruas da capital do país, que esse povo nunca tinha visto. O erro da aventura cubana não estava tanto na informação errada quanto na incapacidade manifesta de compreender o espírito revolucionário, de entender o que significa quando *les malheureux* saem a céu aberto e ouvem: "Tudo isso é seu, estas ruas são suas, estes prédios são seus, suas propriedades e, consequentemente, o seu orgulho. A partir de agora, você não cederá a passagem a ninguém e andará com dignidade."

Ao fim e ao cabo, na ausência de catástrofe, a posição do Ocidente dependerá de sua compreensão da revolução. E a revolução envolve tanto a liberação da necessidade, de forma que o homem possa andar com dignidade, como a constituição de um corpo político que possa permitir que ele aja com liberdade.

1962

---

1 Arendt refere-se à prática antiga de escravização dos derrotados. (N.E.)

2 Essas observações surgiram de uma série de questões gerais sobre a Guerra Fria, propostas pela *Partisan Review*. (N.E.)

3 O primeiro programa Point Four, anunciado por Harry Truman em 1949, tinha o objetivo de tornar "os benefícios de nossos avanços científicos e do progresso industrial disponíveis para a melhoria e o crescimento das áreas subdesenvolvidas". (N.E.)

Estado-nação e democracia

ENTRE AS FORMAS LEGÍTIMAS de Estado – entre as quais não incluo, evidentemente, nem as várias formas de dominação total nem os aparatos administrativos imperialistas –, o Estado-nação é histórica e cronologicamente a mais jovem. Nasceu na França, durante a Revolução Francesa, e até hoje permanece como a única realização incontestável dessa revolução. A própria origem prova que o Estado-nação e a democracia possuem alguma relação entre si. O casamento entre eles – como muitos casamentos – parecia promissor no início, no final do século XVIII; mas, como sabemos, teve um fim desolador. Foi o elemento de democracia no Estado-nação – a saber, a soberania do povo, que substituiu a soberania do monarca absoluto – que, ainda com Napoleão no poder, logo se provou extremamente frágil. A nação, ou seja, o povo que devia sua emancipação política ao Estado-nação, logo começou a demonstrar uma infeliz tendência a ceder sua soberania a ditadores e líderes de todo tipo. O sistema multipartidário, que até hoje é a única forma através da qual a soberania do povo pode ser afirmada num Estado-nação, foi visto com algum grau de desconfiança desde que surgiu, em meados do século XIX. Em muitos casos – e sempre com a concordância das massas no sentido mais amplo – ele se encerra com o estabelecimento de uma ditadura de partido único e com a extinção das instituições especificamente democráticas do Estado-nação. Nos dias de hoje, esquecemos por vezes que, muito antes de Hitler tomar o poder, a vasta maioria dos países europeus já era formada por ditaduras de partido único, portanto não governada de forma democrática nem dinástica. E não devemos esquecer que na época, e poderia também ser ainda o caso nos dias atuais, os ditadores contavam com o sentimento nacional daqueles que foram privados, por eles, do direito de decisão.

Tais reminiscências históricas, assim como as observações políticas contemporâneas dentro dos sistemas de Estados-nações, são perturbadoras para aqueles que levam a democracia a sério. Aqui, entendo democracia como a participação ativa do povo em decisões

relacionadas a questões públicas, e não apenas como a salvaguarda de alguns direitos básicos. As experiências das décadas recentes mostraram inúmeras vezes, e em vários países, que, a partir do momento em que um povo se encontra unido como nação, ele parece pronto para ser capturado por qualquer tirania, contanto que seus interesses nacionais permaneçam protegidos. É de se esperar uma resistência realmente significativa apenas quando um governo estrangeiro assume as rédeas. Em outras palavras, com frequência o povo considera a emancipação política, na forma como ela se realiza num Estado-nação plenamente desenvolvido – sua admissão na esfera pública, na qual todo cidadão tem o direito de ser visto e ouvido –, como substancialmente menos importante do que a garantia do governo de uma permissão para viver num território que a história e a ancestralidade designaram como seu. As discussões sobre o primado da política externa e a convicção atualmente popular de que apenas a política externa *é política* são outras expressões desse estado de coisas.

O Estado-nação europeu, que recebeu a herança do absolutismo, assenta-se na trindade povo, território e Estado. A primeira entre essas condições, que não são de todo evidentes, é a associação historicamente preexistente de um território a um povo específico. Desde o momento em que surge esse laço com o solo nativo até meados do nosso século, ele foi representado nos países da Europa Central e Ocidental pelas classes camponesas; e, mesmo nas cidades, o campesinato também constituiu, digamos assim, o modelo da afinidade de um povo com o solo. O *slogan* nazista sangue e solo, como todos os *slogans* especialmente chauvinistas, foi cunhado quando tal afinidade estava claramente desmoronando e o campesinato havia perdido sua proeminência na estrutura da sociedade; mesmo assim, ele serviu como um apelo nacionalista a sentimentos específicos sobre a nação e o Estado-nação. A segunda condição fundamental para um Estado-nação ocidental – o que significa, primordial e talvez exclusivamente, o Estado-nação nos moldes franceses – é que apenas membros do mesmo povo vivam no território nacional e que idealmente todos os membros da nação vivam nesse território. Quanto às pessoas de origens diferentes que também vivam na nação, o sentimento nacional impõe que sejam assimiladas ou expulsas. No

entanto, os critérios para quem pertence ou não a um povo podem variar tremendamente. Quanto mais civilizado e cultivado for o povo em questão, mais decisiva será a afiliação linguística; quanto mais primitiva for a vida de uma nação, mais válidas serão as considerações puramente *völkisch*. Mas o princípio de que uma pessoa só pode ser cidadã se pertencer a esse mesmo povo ou se foi plenamente assimilada a ele, é o mesmo em todos os Estados-nações. O resultado final é talvez a mais importante e tácita precondição para a existência dessa forma de Estado, que é o fato de o próprio Estado, seja como um Estado de direito ou constitucional, seja como um aparato administrativo, não poder ultrapassar as fronteiras do território nacional (o Estado-nação é incapaz de absorver outros países) nem garantir proteção legal a residentes que não sejam cidadãos ou que não pertençam ao mesmo grupo étnico.

Gostaria de me aprofundar um pouco nessa questão. Ousaria dizer que todos concordam que povo e nação não são idênticos, que existem mais povos que nações e que apenas falamos de nações quando um povo possui um espaço público que pertence a todos em comum num território somente seu. Nesse sentido, a nação é, claro, mais velha do que o Estado-nação; nações existiram mesmo na época absolutista. O Estado-nação nasce quando a nação toma posse do Estado e do aparato do governo.

Nesse sentido, nem os Estados Unidos nem a Inglaterra são Estados-nações. A Inglaterra não é um Estado-nação de acordo com o modelo fundado na Revolução Francesa, porque uma grande proporção do povo inglês vive fora do território do Reino Unido. O povo inglês é unido pelo *commonwealth*, que se estende pelo mundo, não estando nacionalmente restrito ao território das ilhas britânicas. Já os Estados Unidos da América foram fundados na Revolução Americana como um Estado de sistema federativo, e esse princípio federativo, que se assenta na divisão dos poderes do Estado, sem centralização, foi conscientemente concebido e implementado, em contraste com o princípio de poder centralizado que se havia desenvolvido na Europa durante o absolutismo. Estreitamente conectado a isso, está o fato de que o povo dos Estados Unidos é na verdade uma mistura de povos e que a nacionalidade não é de forma alguma, nem em termos teóricos

nem práticos, uma condição para a cidadania. A nacionalidade – a origem nacional de cada pessoa – tornou-se, poderíamos dizer, uma questão privada nos Estados Unidos, da mesma forma que a afiliação religiosa em todos os Estados em que o princípio da separação da Igreja e do Estado foi inscrito e ancorado na lei. Nos Estados Unidos, a nacionalidade tem um protagonismo na esfera social que é expressado de modo mais claro na bem conhecida discriminação, mas politicamente até mesmo essa discriminação é insignificante – exceto no caso dos negros, que constituem um problema mais específico.

As extraordinárias limitações de como o princípio de nacionalidade pode ser aplicado quando Estados são fundados vieram à tona, na prática, imediatamente após a Primeira Guerra Mundial, quando os povos de Leste e Oeste da Europa tiveram que ser organizados em Estados-nações de acordo com o direito à autodeterminação. Na faixa de populações mistas que vai do mar Báltico ao Adriático, não havia nem conexões historicamente arraigadas ao solo nativo, ou seja, a biunidade entre povo e território, nem homogeneidade nas populações que pudesse fazer delas um único povo. Todos os Estados criados entre as duas Grandes Guerras naquela região continham vários grupos étnicos, cada qual reivindicando uma soberania nacional, o que tornou impossível assimilá-los. Sabemos que a solução encontrada naquele momento, para garantir direitos de minoria às populações que não haviam conseguido criar seu próprio Estado, não foi bem-sucedida. As minorias sempre acreditaram que esses direitos eram simplesmente menores, enquanto a população que obteve um Estado viu esses Tratados das Minorias como uma condição – válida tão-somente enquanto a assimilação exigida, a princípio, pelo Estado-nação tivesse sido alcançada – ou como uma concessão às potências ocidentais, que seria abandonada na primeira oportunidade, para se livrarem das minorias de uma forma ou de outra.

Uma consequência muito mais séria, apesar de muito menos visível – e que por isso mesmo recebeu pouquíssima atenção –, foi o advento de uma apatridia em massa entre as duas Grandes Guerras, que abalou o próprio princípio de Estado-nação. Ela foi o resultado da onda de refugiados da Europa Central e do Leste, que, de acordo com o princípio de Estado-nação, nunca poderiam ser naturalizados em

outro lugar, o que significou que em lugar nenhum eles seriam compensados pela perda da proteção legal de seu país de origem. À margem de todas as leis, sem o direito de se estabelecerem nem de trabalhar, foram se tornando, aonde quer que fossem, presas do aparato policial local, cujo poder foi fortalecido maciça e ilegitimamente em vários países. Mais uma vez, as extraordinárias limitações do princípio de Estado-nação tornaram-se aparentes, na medida em que a proteção legal do Estado garantida constitucionalmente, e as leis que regem o país, de forma bastante óbvia não se aplicavam a todos os residentes de um território, mas apenas àqueles que pertenciam à organização-nação. O influxo de apátridas e a completa ilegalidade a eles infligida colocaram em perigo a existência do Estado-nação como Estado de direito e Estado constitucional, ameaçando dessa forma seus pilares.

A essência do Estado-nação era ser um Estado constitucional e regido por lei, e apenas poderia existir sob essa forma. Tal fato havia sido demonstrado em seus primeiros tempos, e se tornaria evidente após a Segunda Guerra Mundial. No final do século XIX, já estava claro que o desenvolvimento industrial e econômico moderno dos povos europeus havia alcançado uma capacidade que ultrapassaria as fronteiras nacionais. Da contradição entre um território estritamente nacional e uma capacidade econômica praticamente ilimitada, emergiu o imperialismo, cujo lema era "expansão pela expansão". Tal expansão não foi uma tentativa de conquistar ou anexar outro território; foi apenas consequência de uma economia em constante crescimento. O imperialismo resultou da tentativa de sobrevivência do Estado-nação como entidade política nas condições da indústria e da economia moderna, condições em que viviam os povos da Europa e que em breve governariam o mundo inteiro. Tais circunstâncias trouxeram um dilema ao Estado-nação: na prática, os interesses econômicos da nação exigiam o tipo de expansão que não se conciliava nem com o nacionalismo tradicional dessa forma de Estado (a trindade povo, Estado e território historicamente determinado) nem com sua natureza jurídica, que não permitia a opressão da população pelos órgãos do Estado. Também não era compatível com as exigências de uma política imperialista consistente. O experimento imperialista

representou uma séria ameaça aos pilares do Estado-nação, sobretudo quando tal experimento estendeu e perverteu a ideologia nacionalista, transformando-a numa consciência racial brutal. Mas as instituições jurídicas e políticas do Estado-nação ainda assim saíram vitoriosas – pelo menos no que tange ao imperialismo ultramarino – e quase sempre evitaram que o pior acontecesse, nomeadamente o "assassinato administrativo em massa", que os imperialistas dos anos 1920 consideraram como a única forma de manter o controle da Índia. O medo justificado dos povos da Europa de que os métodos de controle imperialista tivessem um efeito bumerangue na metrópole fizeram o imperialismo naufragar – o que obviamente não significou que não tenha havido consequências. Pelo contrário: as consequências mais significativas (e não apenas desastrosas) do experimento imperialista do Estado-nação surgiram sobretudo enquanto ele naufragava. Para tratar disso da forma mais sucinta possível, o resultado, que não é tão paradoxal quanto parece, foi que justamente no momento em que a própria Europa experimentava de perto a inadequação do Estado-nação e os perigos do nacionalismo, ela se vê confrontada com povos não europeus e não americanos através do mundo, cuja maior ambição ainda consiste em se organizarem como um Estado-nação europeu e cujo mais potente motor político é uma vertente de nacionalismo europeu, e fundamentalmente o francês. O fato de povos da África e da Ásia imaginarem a liberdade política apenas nos moldes do já falido Estado-nação é só o menor dos perigos do legado que a era imperialista nos deixou. Muito mais sério e ameaçador é o pensamento racial, com origem também no imperialismo, ter se apoderado de camadas tão vastas de povos reconhecidamente diferentes, em todas as partes.

O que dizer agora diante da questão que nos foi trazida: o Estado-nação é um elemento da democracia? Se entendermos a democracia como nada mais que a proteção consistente dos direitos básicos do cidadão – o que pode perfeitamente incluir o direito à representação de interesses, e, em particular, à liberdade de imprensa, mas não o direito de participar diretamente na tomada de decisões políticas – , a meu ver não há dúvida de que, num contexto histórico, a resposta a essa questão deve ser positiva. Até mesmo a tendência desastrosa do Estado-nação de sacrificar a verdadeira liberdade política em prol de

interesses nacionais e coagir as pessoas a terem uma opinião pública unânime e uniforme em ditaduras dos tipos mais variados e nas regiões mais diversas, não significa que em todos os casos os direitos básicos dos cidadãos estão em risco – como se pode ver claramente na França. Mas se por democracia entendemos um governo do povo ou – como a palavra "governo" perdeu seu verdadeiro sentido na frase – o direito de todas as pessoas participarem das decisões públicas, de aparecerem no espaço público e de serem ouvidas, então, mesmo historicamente, a democracia no Estado-nação nunca esteve em tão boa forma. O Estado-nação europeu surgiu no contexto de uma sociedade de classes, e, apesar de ter sido graças ao Estado-nação que mesmo as camadas mais baixas da população tenham se emancipado, já no que chamamos de seu período clássico existia uma classe que mandava e, sobretudo, governava e que cuidava dos assuntos públicos em nome da nação.

Mas hoje me parece que todas essas indubitáveis vantagens do Estado-nação são coisas do passado, e que já não se permite que tenham tanto peso. A inadequação do Estado-nação à vida do mundo moderno já foi há tempos demonstrada, e quanto mais as pessoas se apegarem a ele, mais cruéis e temerárias serão as formas através das quais o Estado-nação e o nacionalismo, tendo sido pervertidos, se fortalecerão. Não se deve esquecer que o totalitarismo, especialmente o regime de Hitler, resultou nada menos que do colapso do Estado-nação e da dissolução da sociedade de classes da nação. Nas relações de poder de hoje, a noção de soberania do Estado-nação, que além de tudo nasce do absolutismo, é uma megalomania perigosa. Nas condições atuais de deslocamento e de população, a xenofobia típica do Estado-nação é tão provinciana que uma cultura com uma orientação deliberadamente nacional está exposta ao risco de afundar rapidamente ao nível do folclore e do kitsch *Heimat*. Mas só pode existir uma verdadeira democracia – e talvez seja este o ponto decisivo neste contexto – onde a centralização do poder no Estado-nação tenha sido rompida e substituída pela difusão de poder nos diferentes centros de poder de um sistema federativo. Tanto o indivíduo quanto o grupo, que é composto de indivíduos, são quase sempre impotentes diante do monopólio do aparato de um Estado

centralmente organizado, e a impotência do cidadão, mesmo quando todos os seus direitos são protegidos, se coloca numa oposição básica a todas as formas da democracia. Assim como hoje na política externa estamos em todos os lugares confrontados com a questão de como organizar as relações entre Estados, de forma a eliminar a possibilidade de guerra como *ultima ratio*, também na política doméstica nos confrontamos em todos os lugares com o problema de como reorganizar e separar a sociedade de massa moderna, de modo a permitir uma livre formação de opinião, uma troca sensata de opiniões, de maneira que assim o indivíduo se responsabilize pelas questões públicas. O nacionalismo, com sua obtusidade egocêntrica, e o Estado-nação, com sua incapacidade fundamental de transcender suas fronteiras, podem muito bem fornecer as piores precondições imagináveis para isso.

1963

Kennedy e depois

TERIA SIDO ESSE O "tiro mais estrondoso desde Sarajevo", como disse um comentarista da BBC, atônito com o impacto das notícias? Será que esse tiro significa que o breve "momento de comparativa calma" e "esperança crescente", do qual o presidente assassinado falou havia apenas dois meses, em seu discurso nas Nações Unidas, logo terá um fim? Chegará o dia em que seremos forçados a ver nessa tragédia um momento de inflexão histórico? Pensar em termos comparativos, aplicar categorias históricas a eventos contemporâneos é tentador, pois anteceder o futuro historiador é escapar da terrível realidade e do horror cru da tragédia demasiadamente presente. E é falacioso, pois o futuro, que depende de nós e de nossos contemporâneos, é imprevisível, e a história só começa quando a narrativa que ela nos tem a contar chega ao fim.

No momento em que nos encontramos, tendo sido tranquilizados pela continuidade das políticas americanas tanto no âmbito doméstico quanto internacional, parece que o país, longe de estar entrando numa nova era, está voltando à sua antiga versão. Ao contrário do sr. Truman, o novo presidente não era simplesmente o vice de Kennedy; ele tinha sido um dos candidatos à Presidência, e suas chances eram boas não fossem as inesperadas e inovadoras qualidades do senador de Massachussetts. Inúmeras vezes, durante esses poucos dias, repetiu-se que tudo continuará como antes – só que num *estilo* diferente.

Era o estilo de tudo o que Kennedy dizia e fazia que tornava a sua administração tão claramente diferente – diferente não na formulação nem nos objetivos das políticas americanas, mas na sua percepção da política como tal. Não há dúvida de que John F. Kennedy pensava a política em termos que à primeira vista poderiam parecer antiquados, palavras como honra e glória, além do belo e inescapável desafio que a sua geração e o seu país estavam destinados a enfrentar. Mas ele não era antiquado e nunca nem tentou "colocar-se acima da política" para fugir das agressivas e acirradas lutas de poder, que são a essência da política de partidos. Ele não encorajou a imagem do

"grande homem", esperando ser "convocado" a uma posição que não buscava. Ele foi atrás do cargo conhecendo os perigos e as responsabilidades solitárias e extraordinárias, porque para ele era o que havia de mais desejável no mundo. Não tinha paciência com convenções e protocolos, porque tendiam a colocá-lo tão acima dos homens comuns que ele já não conseguia ser o que pretendia – *primus inter pares*, o primeiro entre iguais.

Era o seu estilo que elevava a política, como já foi dito, a um novo e mais alto nível, e conferia a toda a esfera de governo um novo prestígio e uma nova dignidade. O primeiro sinal evidente de suas intenções veio já durante a cerimônia de posse, para a qual ele convidou figuras eminentes das áreas notoriamente "não políticas" das artes e das letras. Ele não buscava usar esses poetas e artistas, músicos e intelectuais para fins minuciosamente definidos; e suspeito que ele nem mesmo queria, pelo menos não em primeiro lugar, abrir espaço na esfera pública para aqueles que tradicional e convencionalmente são os mais alienados dela. Era o contrário; ele queria que essas pessoas trouxessem esplendor e excelência às questões públicas, que, deixadas por sua própria conta, apenas raramente, em tempos de crises e emergências, brilham por seus méritos intrínsecos. Ele olhava para as artes e as letras com os olhos de um "intelectual" que, como Hamlet, sente que sua sensibilidade o torna inadequado para as demandas de ação e decisão.

O espírito que o instruía e comandava foi chamado de espírito da juventude (certamente não pela idade, pois o mesmo nunca teria sido dito sobre o sr. Nixon, apenas três anos mais velho do que Kennedy). Era o espírito de um homem muito moderno, um "homem contemporâneo" por completo, como o sr. Stevenson tão apropriadamente o chamou. Duas vezes neste século, depois da Primeira Guerra Mundial e depois da Segunda, a nova geração fracassou em se fazer ouvir sobre questões relacionadas à vida pública, em seus respectivos países. Kennedy talvez tenha sido o primeiro homem moderno, num cargo elevado, a fazê-lo. Mas se a sua voz era a da juventude e a dos anos 1960, é ainda mais notável que suas palavras e ações revelassem duas das maiores virtudes de um estadista – moderação e intuição. O mais evidente em sua atuação

durante a crise de Cuba e os conflitos pelos direitos civis foi ele *não* ter se aproximado dos extremos. Ele nunca perdeu de vista o que pensavam seus oponentes, e contanto que essas posições não fossem extremas, e portanto não oferecessem perigo ao que Kennedy percebia como os interesses do país, ele não as desconsiderava, mesmo que fosse preciso rejeitá-las. Foi com esse espírito, que provinha de sua habilidade de entender a forma de pensar de seus oponentes, que ele recebeu a manifestação dos estudantes que protestaram na Casa Branca depois que ele decidiu retomar os testes nucleares.

Há uma semelhança curiosa e infinitamente triste entre a morte dos dois maiores homens que perdemos este ano – um já muito idoso, o outro na flor da idade. Tanto o papa[1] quanto o presidente Kennedy morreram cedo demais para o trabalho que iniciaram e deixaram inacabado. O mundo mudou e escureceu quando suas vozes silenciaram. Ainda assim, o mundo nunca mais será como antes de eles terem se pronunciado e agido nele.

1963

---

1 Papa João XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli). (N.E.)

Nathalie Sarraute

COM EXCEÇÃO DE SEU PRIMEIRO LIVRO, *Tropismos*, toda a obra de Nathalie Sarraute está disponível em inglês. Merecem os devidos agradecimentos sua editora e Maria Jolas, que, para citar Janet Flanner na revista *The New Yorker*, traduziu sua obra "para o inglês com tanta verossimilhança que ela parece simplesmente ter sido orquestrada em outro tom". Romances raramente são obras-primas, e é como deve ser; ainda mais raro é encontrar uma tradução perfeita, o que talvez não signifique que é como se devesse ou pudesse haver uma assim.

Quando Nathalie Sarraute publicou seu primeiro romance, *Retrato de um desconhecido*, em 1948, Sartre, em sua Introdução, a colocou entre autores com "obras inteiramente negativas", tais como Nabokov, Evelyn Waugh e o Gide de *Os moedeiros falsos*, denominando todo o gênero de "antirromance". Nos anos 1950, o antirromance tornou-se o *nouveau roman*, e Sarraute, sua fundadora. Todas essas classificações são um tanto artificiais e, quando aplicadas a Nathalie Sarraute, de difícil avaliação. Ela própria apontou seus ancestrais, Dostoiévski (sobretudo em *Notas do subterrâneo*) e Kafka, em quem ela vê o legítimo herdeiro de Dostoiévski. Mas uma coisa é verdade: ela escreveu pelo menos seus dois primeiros romances, *Retrato* e *Martereau* (1953), contra os pressupostos do romance clássico do século XIX, em que autor e leitor se movem num mesmo mundo de entidades bem conhecidas e onde personagens facilmente identificáveis podem ser compreendidos por meio das qualidades e dos bens que lhes são conferidos. "Desde então", escreve ela em seu livro de ensaios *A era da suspeita*, "[esse personagem] perdeu tudo: seus ancestrais, sua casa cuidadosamente construída, repleta do sótão ao porão de objetos de todo tipo, até a menor quinquilharia, suas propriedades seus títulos de renda, suas roupas, seu corpo, seu rosto [...] sua personalidade e muitas vezes até seu nome". O próprio homem é, ou se tornou, desconhecido, de forma que pouco importa ao autor quem ele escolhe como "herói" e menos ainda em que tipo de contexto o coloca. E como "o personagem

ocupava o lugar de honra entre leitor e autor", como ele era "o objeto de devoção comum", tal arbitrariedade de escolha indica uma séria ruptura na comunicação.

Para recuperar algo desse terreno comum perdido, Nathalie Sarraute muito habilmente usa, como ponto de partida, o romance do século XIX, supostamente a herança cultural compartilhada entre autor e leitor, e começa a escolher seus "personagens" dentro desse mundo ricamente povoado. Ela os pinça diretamente de Balzac e Stendhal, retira deles todas as qualidades secundárias – costumes, moral, bens – que pudessem datá-los e mantém apenas o mínimo essencial pelo qual podem ser lembrados: avareza – o pai mesquinho que vive com a filha feia, solteirona e sovina, a trama girando em torno das várias doenças, inventadas ou reais, como em *Retrato*; ódio e tédio – a íntima unidade familiar que ainda sobrevive na França, o "mundo sombrio e completamente fechado" de mãe, pai, filha e sobrinho em *Martereau*, no qual a trama gira em torno de um "estranho" que usurpa do pai o dinheiro que ele havia poupado para não pagar ao coletor do imposto de renda; e até o herói de um de seus últimos romances, *O planetário*, personifica a ambição (a trama é bem conhecida e descreve sua implacável "ascensão social").

Sarraute quebra a superfície "plana e rígida" desses personagens tradicionais ("nada mais do que bonecos bem-feitos"), de forma a descobrir as vibrações infinitas de humores e sentimentos, que, apesar de pouco perceptíveis no macrocosmo do mundo externo, são como tremores de uma série sem fim de terremotos no microcosmo do eu. Essa vida interior – que ela chama de "o psicológico" – não está menos escondida do "mundo da superfície" das aparências do que o processo fisiológico da vida em curso nos órgãos internos sob a pele da aparência corporal. Nenhum dos dois se mostra voluntariamente. E assim como o processo fisiológico se anuncia de forma natural apenas através dos sintomas de uma doença – para usar a própria imagem de Sarraute, uma pequena erupção na pele, que é o sinal da praga –, mas requer instrumentos especiais, um bisturi ou raios X, para se tornar visível, também os movimentos psicológicos causam uma erupção de sintomas apenas em caso de grande desastre e exigem do autor as lentes de aumento da suspeita para ser explorados. Escolher a

intimidade da vida familiar, essa "penumbra" por trás das cortinas fechadas com sobretons strindberguianos, como um laboratório para esse tipo de vivissecção psicológica, em vez do divã, foi um verdadeiro golpe de mestre: para ela, "a fronteira flutuante que [normalmente] separa a conversa da subconversa" quebra-se na maior parte das vezes, de forma que a vida interior do eu pode explodir em direção à superfície no que usualmente conhecemos como "cenas". Sem dúvida, essas cenas são a única distração no tédio infinito de um mundo fechado em si mesmo, embora elas também constituam a pulsação de um inferno no qual estamos condenados a "girar eternamente", no qual se penetra em todas as aparências sem jamais alcançar um chão firme. Por trás das mentiras e dissimulações, só existem as vibrações de uma permanente irritação – um "caos no qual milhares de possibilidades se engolfam", um pântano em que cada passo afunda o sujeito na perdição.

Nathalie Sarraute já tinha se tornado uma mestra dessa tumultuada e explosiva vida interior de um "eu todo poderoso" antes de iniciar sua segunda série de romances, *O planetário* (1959) e *Os frutos de ouro* (1963), que, apesar da semelhança técnica e estilística, pertencem a um gênero diferente. Em seus ensaios, escritos durante o primeiro período e publicados em 1956, assim como nas entrevistas e em várias passagens de seus romances, ela explica suas intenções com grande lucidez, sendo muito tentador para o crítico reproduzir as próprias reflexões dela. Assim, ela fala muito abertamente sobre os "movimentos psicológicos" que "constituem, de fato, o elemento principal de minha pesquisa"; também menciona, mesmo que de forma mais contida, a esperança de alcançar algum nível de uma autêntica *realidade*, não "o belo, o bom e o verdadeiro" de Goethe, mas pelo menos uma mínima, não diluída e não distorcida matéria factual. Talvez acabe por ser "nada ou quase nada" – "o primeiro ramo de uma planta [...] um açafrão ainda fechado [...] a mão de uma criança escondida na palma da minha". Mas, "acredite em mim, só isso importa". Ao final, ela cita a famosa frase de *Os irmãos Karamázov*, que poderia facilmente ter sido escolhida como epígrafe de toda a sua obra: "Mestre, o que é preciso fazer para ganhar a vida eterna?". O *staretz* se aproxima um pouco mais: "Sobretudo, não minta para si

mesmo." (Nisso, assim como em outros aspectos, ela tem mais em comum com Mary McCarthy do que com quase todos os outros escritores vivos.)

Numa autora que se empenhou tanto em explicar o que fazia, elementos visíveis que ela não mencionou tornam-se talvez mais dignos de nota. Em primeiro lugar, há o caráter inteiramente negativo de suas descobertas, que tanto chamou a atenção de Sartre. Nada em seu método ou no tema tratado explica a natureza catastrófica da vida interior, a completa ou quase completa ausência de amor, generosidade, magnanimidade ou coisas desse tipo em sua obra. Cada palavra, quando não busca enganar, é uma "arma", e todos os pensamentos são "reunidos como um grande e poderoso exército sob sua bandeira [...] prestes a avançar". A metáfora da guerra atravessa tudo. Até em Kafka, como ela notou – mas também em Dostoiévski, Proust e Joyce, os primeiros mestres do monólogo interior –, ainda existem esses "momentos de sinceridade, esses estados de graça", ausentes em sua própria obra. Em segundo lugar, também há, o que é mais surpreendente, o fato de ela nunca ter se debruçado sobre seu uso profundamente eficaz do "eles" – o que "eles dizem", o lugar-comum, o clichê, a expressão meramente idiomática –, enfatizado por muitos críticos e admiradores. "Eles" surgiu pela primeira vez em *Retrato*, ganhou o centro do palco em *O planetário* e tornou-se o herói de *Os frutos de ouro*.

Em *Retrato* – que, como uma tragédia grega, tem três personagens principais: Pai, Filha e o Observador, o antigo Mensageiro em nova roupagem, que conta a história – "eles" formam o coro. Tanto Pai quanto Filha estão rodeados e apoiados por uma "coorte protetora" do mundo exterior, o Pai, pelos "velhos amigos" que ele encontra frequentemente num bar; a Filha, pelas senhoras que fofocam sem parar nos corredores dos prédios altos e que já se reuniam em torno dela desde que estava no berço, "balançando a cabeça [...] como madrinhas maléficas dos contos de fada". Entoando suas platitudes imemoriais, o coro apoia os personagens principais ("filhos nunca demonstram gratidão, acredite em mim") e compõe uma "firme muralha" de banalidades por trás da linha de combate para a qual se deslocam os personagens a fim de alcançar "densidade, peso,

estabilidade" e se tornarem mais uma vez "alguém". E a paz é alcançada quando a Filha, tendo encontrado enfim um marido banal, busca se reunir ao coro: "Devotamente, misturarei minha voz à deles".

A relação entre "Eu" e "Eles" é por vezes invertida nos romances mais tardios. Tanto em *O planetário* quanto em *Os frutos de ouro*, "eles" frequentemente aparece como a encarnação do inimigo, a causa de todos os desastres sofridos pelo "eu" – num primeiro lapso de atenção, "eles" virão e "o apanharão, capturarão" sem piedade, "como cães que farejam por todos os cantos a presa que eles carregarão entre os dentes e que, logo depois, vão largar, quente e trêmula, aos pés de quem quer que considerem como seu mestre naquele momento específico".

Finalmente há a "metamorfose", o momento da verdade em torno do qual todo romance está centrado, assim como uma tragédia grega gira em torno de um momento de reconhecimento. Isso é o que confere à escrita de Nathalie Sarraute a qualidade dramática que, a meu ver, é singular na ficção contemporânea. (Ela provavelmente tomou de empréstimo a palavra da famosa obra de Kafka – em *Retrato* ela usa até mesmo a mensagem original: Pai e Filha confrontam-se "como dois insetos gigantes, dois enormes besouros".) A metamorfose ocorre nos raros momentos em que "subconversa" e "subconversa" se confrontam, ou seja, no momento da descida deste mundo das aparências a céu aberto até o "fundo do poço" onde nus, "agarrados um ao outro", escorregando e lutando em um mundo subterrâneo, tão privado e incomunicável como o mundo dos sonhos e pesadelos, os personagens se encontram numa intimidade assassina que nada poderá esconder.

Na busca feroz pela verdade (somos assim, não minta a si mesmo), os dois primeiros romances fazem o leitor sentir uma compaixão strindberguiana por toda a espécie: "Oh, tenha piedade dos homens." A família, afinal, é a comunidade humana mais natural, e o que é revelado em seu ambiente parece indicar algo sobre a "natureza humana". O cenário dos dois romances seguintes é a sociedade, que é "artificial" comparada à família e ainda mais artificial nesse caso em que a sociedade é o mundo literário. (O planetário "não é o verdadeiro céu, é o céu artificial", explicou Sarraute em uma entrevista a

François Bondy em *Der Monat*, dezembro de 1963.) Estranhamente, o resultado desses diferentes cenários é que, por um lado, conversa e subconversa estão mais intimamente inter-relacionados e, por outro, tudo o que era desesperadoramente triste, quase trágico, em seus primeiros romances, transforma-se em uma total comédia hilária. Aqui, na esfera do social, não existe "nada sagrado [...] Nenhum lugar santo. Nenhum tabu" a ser violado: aqui "somos todos iguais, todos seres humanos [...] todos os mesmos", e não precisamos de qualquer intimidade para desmascarar um ao outro: toda distinção ou mesmo mera diferença "é um acidente, uma excrescência curiosa, uma doença", talvez mesmo "um pequeno milagre", se isso se materializar em um objeto, alguma obra de arte "que não pode ser explicada [...] mas quanto ao resto, que semelhança" (*Os frutos de ouro*).

O planetário conserva, no entanto, vários "personagens" extraídos da família – pai, tia, parentes próximos – que de forma alguma são "todos iguais"; e há dois personagens principais, Julien Sorel e Mme. De Rênal com roupagens modernas: o jovem *ambitieux* tornou-se um alpinista social medíocre, "um salafrariozinho [...] Quando quer alguma coisa, nada pode detê-lo, não há nada que ele não faça", e a *femme passionnée* da boa sociedade tornou-se uma celebridade literária. Eles não mantêm um romance, não há mais paixão nessa sociedade; não são protagonistas de verdade, são como que membros de um coro que perdeu seus protagonistas, figuras escolhidas quase por acaso entre os "eles".

A trama revela como o ambicioso casal recém-casado obtém o apartamento da tia do jovem (eles possuem seu próprio apartamento, mas precisam de um novo para "receber pessoas"), que, para sua infelicidade, havia instalado uma porta nova de "mau gosto", e grande parte das complicações da história gira em torno de móveis e da infeliz porta. A metamorfose ocorre quase no fim do livro e, deliciosamente, diz respeito à mesma porta: o jovem mostra o apartamento à celebridade em nome de quem ele havia feito todo esse esforço. Ele está aflito por causa da porta, mas é salvo: enquanto a celebridade olha em volta, "em um instante, a mais surpreendente, a mais maravilhosa metamorfose se produz. Como se tivesse sido tocada pela varinha de uma fada, a porta, que estava coberta por uma fina camada de papel

machê, o cimento horrendo das casas suburbanas [...], assim que ele pôs os olhos nela, volta a seu aspecto original, quando, resplandecente de vida, tinha aparecido enquadrada pelas paredes de um velho claustro de um convento...". Lamentavelmente, não é permitido à pobre porta permanecer por muito tempo nesse estado de graça reencontrada: há outro objeto constrangedor no apartamento, uma virgem gótica desfigurada de um lado por um braço restaurado, que a celebridade, que horror, não nota: ela "olha fixamente para o ombro, para o braço, ela os engole impassivelmente, seu estômago sólido os digere sem dificuldade, seus olhos mantêm a expressão calma, indiferente, de um olho bovino". É o momento da verdade, quando tudo se rompe "em uma brecha, em uma clivagem repentina": a Virgem perde seu poder de fazer milagres, e eis de volta a porta oval que "flutua, incerta, suspensa no limbo [...] velha porta maciça de convento, ou porta de casebre", para assombrá-lo para sempre.

Essa é uma das passagens mais deliciosamente engraçadas da literatura contemporânea: trata-se, claro, da comédia do que os americanos chamam de "heterodireção", ou, como preferem os franceses, "o inautêntico". Mas como essas palavras soam frágeis e pedantes quando comparadas à realidade miseravelmente grotesca da coisa em si! O que a torna tão cômica é que tudo ocorre numa elite pretensamente "endodirigida", de "bom gosto" e refinada, entre intelectuais se gabando de seu alto nível, que fingem não se importar com nada, certamente falando sobre nada além de temas elevados. Quando pedem que se descrevam, eles aparecem como "seres profundamente sensíveis e frágeis, incompatíveis com um mundo sombrio e hostil", como disse em tom de elogio *The New York Times Book Review*, como se seu objetivo fosse exacerbar a fraude que *O planetário* expõe. Mas talvez tivesse mesmo que ser assim, pois a grande verdade é que *O planetário* e *Os frutos de ouro*, juntos, constituem a mais severa acusação já dirigida aos "intelectuais". É como se Sarraute dissesse: *La Trahison des Clercs?* Não me faça rir. Para começar, o que é que essas criaturas têm que elas possam trair?

A comédia atinge o ápice em *Os frutos de ouro*. Aqui, "eles" estão entre si, sem ser incomodados por nenhum "personagem" de fora do mundo literário. O livro conta a história de outro livro, um romance

que acabou de ser publicado, chamado *Os frutos de ouro*, desde seu espetacular sucesso inicial até sua queda silenciosa para o esquecimento, e termina com uma previsão sobre o futuro incerto do livro. (Sua primeira recepção na França, pelo que me disseram, não foi entusiástica, talvez porque os críticos se tenham perguntado como poderiam dar conta de uma obra na qual cada frase, cada expressão de elogio ou crítica inteligente ou estúpida já tinha sido prevista e revelada como discurso vazio.) Nunca soubemos nada sobre o livro em si – o autor é mencionado porque faz parte desse mundo literário –, pois essa é a história de Todos os livros que têm o azar de cair nas mãos de Todo homem culto, cujos gritos e sussurros perduram até quando Tudo tiver sido dito.

E de fato estão todos presentes: o crítico, o *maître*, as admiradoras; "o culpado", que uma vez "caiu em desgraça" ao ofender o gosto impecável, mas que foi "desinfetado há muito tempo"; o marido, que é suspeito de não ter descoberto *Os frutos de ouro* sozinho, mas descobriu, sim, garante sua mulher; o provinciano que, longe "deles", tinha achado o romance repleto de obviedades (mas foi "de propósito", e ele se convence); os eruditos ("a cabeça pesada de saber"), que, tendo classificado os mortos "por categoria, os pequenos, os médios e os grandes", encontram um lugar para o recém-chegado; até mesmo a cética, uma "louca, iluminada, que percorre o mundo descalça e vestida de trapos" perturbando a paz; e também o "estrangeiro, o pária" (mas "você é um dos nossos", "de forma alguma será excluído"). Eles esgotam todos os aspectos, todos os argumentos e se superam uns aos outros com superlativos até que todos saibam: "Há aqueles que vieram antes de *Os frutos de ouro* e aqueles que vieram depois." Produz-se então em cada um deles este misterioso, delicioso processo de se sentir "esvaziado de si mesmo – um recipiente vazio que será inteiramente preenchido com o que eles quiserem aí colocar".

E quem são "eles"? Cada um deles é o mesmo "todo-poderoso eu" cuja catastrófica vida interior foi o tema tratado nos primeiros romances. Cada um deles saiu do inferno e teme ser mandado de volta para lá, tendo a memória clara de como era quando ainda estava sozinho, um "pobre qualquer, gente obscura, autor desconhecido", tentando sempre ser aceito e sendo sempre invariavelmente

diminuído. O que lhe teria acontecido se ele não tivesse se agarrado rapidamente em "outra imagem [de si próprio] [...] de proporções gigantescas, cada vez maiores, espalhando-se por todos os lados"? Por isso "eles" são todos iguais e encontram na companhia uns dos outros o meio pelo qual "a mais fraca vibração logo se comunica" e "se amplifica em ondas sempre maiores". Esse tipo de sociedade é um macrocosmo do "eu", o eu maiúsculo. Ou talvez seja o contrário, e a vida interior "psicológica", cujas flutuações trêmulas Sarraute explorou, é apenas a vida "interior" desses egomaníacos que, com aparência de "heterodirigidos", estão de fato apenas e unicamente interessados em si próprios. Absolutamente nada se aproxima mais da desastrosa instabilidade das emoções fervilhantes e pululantes – das quais toda lealdade, fidelidade, firmeza devem estar ausentes por definição – do que os altos e baixos, as marés do gosto da moda que os carregam de lá para cá.

A maré, é bem verdade, muda; o fluxo é seguido pelo refluxo, e tudo rapidamente desaba, mesmo que "nunca saibamos exatamente como". Tudo o que se sabe é que de um dia para o outro tudo se inverte – ouvimos as mesmas pessoas, o mesmo crítico, a mesma mulher eternamente apaixonada cujo marido agora "desde o início nunca acreditou", e todos os outros, até finalmente o livro receber o seu *coup de grâce* – "Você ainda está em *Os frutos de ouro*?" "Eles", claro, não se incomodam com esse *volte-face*, permanecem no mesmo meio, com a mesma companhia, e mal se dão conta do que aconteceu. E se algum deles for tomado pela dúvida, os outros lhe dirão para evocar a história, a deusa da mudança, pela qual eles se sentem "carregados como que por um magnífico transatlântico".

Essa é uma comédia, e como todas as boas comédias se preocupa com algo extremamente sério. A falsidade do intelectual "eles" é particularmente dolorosa porque toca em um dos mais delicados e, ao mesmo tempo, indispensáveis elementos do gosto compartilhado, para o qual de fato "nenhum critério de valor" existe. O gosto decide não apenas a aparência que o mundo deve ter, mas também determina as "afinidades eletivas" daqueles que estão juntos nele. Afinal, o que dizem os "sinais secretos" pelos quais nos reconhecemos uns aos outros, senão que "Somos irmãos, não somos...? Eu te ofereço este pão

sagrado. Eu te recebo em minha mesa". Esse sentimento de parentesco natural em meio ao mundo, ao qual todos chegamos como estrangeiros, é monstruosamente distorcido na sociedade dos "refinados", que criaram senhas e talismãs, meios de organização social, a partir do mundo comum dos objetos. Mas afinal será que eles conseguiram destruí-lo ? Um pouco antes do fim, Nathalie Sarraute passa do "eles" e do "eu" para o "nós", o velho "nós" de autor e de leitor. É o leitor que fala: "Somos tão frágeis e eles tão fortes. Ou talvez [...] somos nós, você e eu, os mais fortes, até mesmo agora."

5 de março de 1964

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

JOACHIM FEST – Sra. Arendt, a senhora acredita que existe uma conexão entre o julgamento de Eichmann e os julgamentos que sucederam o de Nuremberg na Alemanha? E, mais especificamente, as reações na Alemanha e em Israel são de alguma forma comparáveis? Alguns chegaram a sugerir que alemães e judeus possuem em comum o que se poderia chamar, utilizando uma expressão um tanto inadequada, de “passado não dominado”.

ARENDT – Na verdade, são duas perguntas. Talvez eu pudesse começar por responder à primeira: a meu ver, o julgamento de Eichmann serviu de fato como um catalisador para os julgamentos na Alemanha. Alguns desses julgamentos ocorreram antes, e algumas capturas também. Mas do ponto de vista estatístico, e tendo em mente a data da captura de Eichmann, e não a data de seu julgamento, qualquer um ficaria impressionado, nem que fosse em termos meramente percentuais. E aqui não estou tentando explicar o motivo de ter sido assim – é apenas um fato.

Agora, com relação ao que você disse sobre o passado “não dominado” que judeus e alemães teriam em comum, eu gostaria de especificar um pouco isso. Para começar, os tipos de passado “não dominado” que eles têm em comum são, claro, muito diferentes no que diz respeito às vítimas ou aos autores dos crimes, pois mesmo os *Judenräte* foram, evidentemente, vítimas. Isso não significa que estejam cem por cento livres de culpa, mas obviamente estão do outro lado – isso está bem claro.

O passado “não dominado” é também algo – e eu entendi isto nos Estados Unidos – que judeus e alemães compartilham com quase todos os países e todos os povos, pelo menos na Europa e na América. O

próprio horror que tudo isso provoca afeta a todos, não apenas judeus e alemães. O que judeus e alemães têm em comum é terem sido os participantes diretos.

Quanto à pergunta sobre se a reação é a mesma na Alemanha e em Israel, veja bem, um quarto da população de Israel, 25%, é composto de pessoas que foram imediatamente afetadas. É um percentual enorme da população. Que elas, como vítimas, obviamente reajam de forma diferente da média dos alemães da minha geração, cujo único desejo é nunca mais ouvir falar disso, é evidente. Mas *eles* também não querem ouvir falar disso, só que por razões completamente diferentes.

Há algo que notei, que é a atitude da geração jovem de Israel e, claro, daqueles que nasceram lá. Há uma falta de interesse de alguma forma parecida com a falta de interesse na Alemanha. Em Israel os jovens também sentem que "É um problema dos nossos pais"... Mas claro que é diferente: "Se nossos pais querem que isso ou aquilo aconteça... então ótimo! Fiquem à vontade! Mas eles deveriam nos deixar fora disso... Não estamos interessados". Esse era um sentimento verdadeiramente generalizado. É um problema geracional, tanto em Israel quanto na Alemanha.

FEST – Esses julgamentos – como os de Nuremberg e, de certa maneira, os julgamentos que vieram depois – revelaram um novo tipo de criminoso.

ARENDT – Trata-se de fato de um novo tipo de criminoso, concordo com você, mas gostaria de ser um pouco mais específica. Quando pensamos em um criminoso, imaginamos alguém com motivos criminosos. E quando olhamos para Eichmann, vemos que ele não tem, na verdade, motivos criminosos. Não o que normalmente se entende por "motivos criminosos". Ele queria fazer parte do grupo. Ele queria dizer "nós". E fazer parte do grupo e dizer "nós" foram suficientes para configurar o maior de todos os crimes possíveis. Os Hitlers, afinal, não são realmente as figuras mais típicas nesse tipo de situação; eles não teriam poder suficiente sem o apoio desses outros.

Então do que estamos realmente falando? Eu gostaria de me concentrar apenas em Eichmann, pois conheço bem o caso. A primeira

coisa que eu queria dizer é que fazer parte do grupo – e esse fazer parte implica muitas pessoas agindo juntas – produz poder. Enquanto uma pessoa estiver sozinha, será sempre impotente, não importa o quão forte ela for. Esse sentimento de poder que nasce da ação conjunta não é ruim em si; ele é totalmente humano. Também não significa que seja bom. É apenas neutro. É apenas um fenômeno, um fenômeno humano comum que precisa ser descrito como tal. Essa forma de agir proporciona uma sensação extrema de prazer. Não vou começar a citar aqui uma porção de fontes – poderíamos lembrar exemplos da Revolução Americana por horas e horas. O que eu diria é que a verdadeira perversão dessa forma de ação é que ela funciona. E, ao funcionar, proporciona sempre um sentimento de prazer. No entanto, todo o restante da ação conjunta, como discutir coisas juntos, chegar a algumas decisões, aceitar responsabilidades, pensar sobre o que estamos fazendo, tudo isso é eliminado pelo próprio funcionamento. O que existe é o vazio. E o prazer nesse funcionamento vazio era muito evidente em Eichmann. Ele buscava prazer no poder? Não acredito. Ele era o típico funcionário. E um funcionário que não é nada mais que um funcionário, de fato é um homem muito perigoso. A ideologia, penso eu, não desempenhou grande papel. Isso me parece decisivo.

FEST – Quando mencionei um novo tipo de criminoso, estava pensando no seguinte: houve a tendência, após a guerra, tanto na Alemanha quanto nos países aliados, de demonizar os líderes do Terceiro Reich. Os alemães sempre viram essas figuras, de Hitler a Eichmann, como demônios saídos das profundezas, e talvez entendessem isso como uma forma de criar um álibi para si mesmos. Se alguém sucumbe ao poder de um monstro, será naturalmente menos culpado do que se tivesse sucumbido a uma figura totalmente mediana como Eichmann.

ARENDT – E também é mais interessante!

FEST – Verdade? Talvez seja mesmo. A situação com os aliados foi em tudo similar. No caso, eles encontraram, em parte, uma desculpa pela própria falta de determinação, pela política de apaziguamento até 1939. Por outro lado, a vitória sobre o monstro das profundezas parece

muito mais gloriosa, pois você está lutando contra a encarnação do diabo.

ARENDT – A demonização de Hitler, a meu ver, era muito mais comum entre os alemães, inclusive os alemães emigrados, do que entre os aliados. Na verdade, os aliados ficaram incomensuravelmente horrorizados, como nunca antes haviam ficado, quando a verdade veio à tona. Tal fato é menosprezado na Alemanha, o que é catastrófico. Os aliados ficaram profundamente abalados, até o âmago de seu ser, quando descobriram, quando o soldado comum viu Bergen-Belsen, e tudo mais... Vivi essa experiência em inúmeras conversas. Morei no exterior, por isso posso dizer isso a você...

A demonização pode ajudar, como você bem disse, a fornecer um álibi. A pessoa sucumbiu à encarnação do demônio, por isso não é culpada. Mas acima de tudo... lembre-se de que toda a nossa mitologia, toda a nossa tradição, vê no demônio um anjo caído. E o anjo caído é, evidentemente, muito mais interessante do que o anjo que permanece anjo, pois este último nem garante uma boa história. Em outras palavras, o mal, principalmente nos anos 1920 e 1930, teve o papel de garantir a si mesmo uma profundidade autêntica, concorda? Temos a mesma situação na filosofia – o negativo como a única coisa que impulsiona a história etc. Poderíamos seguir nessa ideia por muito tempo. O resultado é que, ao demonizarmos alguém, não apenas fazemos com que ele pareça interessante como também, secretamente, lhe atribuímos uma profundidade que os outros não possuem. Os outros são superficiais demais para assassinar alguém numa câmara de gás. Claro que coloquei dessa forma de propósito, mas no final de contas é disso que se trata. De qualquer modo, se houve alguém que se despiu de qualquer aura demoníaca, foi o sr. Eichmann.

FEST – Eichmann foi, na verdade, uma figura tão pequena que um observador chegou a perguntar se não haviam capturado e julgado a pessoa errada. E, de fato, ele não era um homem *cruel* – isso se revela de forma inequívoca em todos os documentos. Era justamente o contrário: ele sempre achou difícil fazer o que lhe era ordenado, e, por

ter sempre achado difícil, extraiu disso um sentimento de importância.

ARENDT – Sim, é verdade, e infelizmente isso é muito comum. Pensamos ser capazes de julgar o que é o bem e o mal com base no que gostamos ou não de fazer. Acreditamos que o mal é sempre o que aparece sob a forma de tentação, enquanto o bem é aquilo que nunca queremos fazer espontaneamente. Tudo isso é uma grande bobagem, se não se importa que eu diga. Brecht está sempre mostrando a tentação para o bem como algo a que se deve resistir. Se voltarmos à teoria política, poderemos entender a mesma coisa em Maquiavel e, em certo sentido, também em Kant. Portanto, Eichmann e tantos outros muitas vezes foram tentados a fazer o que chamamos de bem. Eles resistiram justamente porque se tratava de uma tentação.

FEST – Sim, a senhora já havia indicado que da forma como imaginamos o mal, ou da forma como o mal é imaginado e foi formulado em nossa cultura, em termos religiosos, filosóficos e literários, não há lugar para um tipo de homem como Eichmann. Uma das principais ideias de seu livro – e que já aparece no subtítulo – é a "banalidade do mal". Isso levou a muitos mal-entendidos.

ARENDT – Sim, veja, esses mal-entendidos na verdade atravessam toda a polêmica, eles pertencem à pequena parte genuína dessa polêmica. Em outras palavras, a meu ver, esses mal-entendidos teriam surgido de qualquer maneira. De algum modo, abalou imensamente as pessoas, entendo isso muitíssimo bem; eu mesma me choquei. Foi algo para o qual eu também não estava preparada.

Ora, um dos mal-entendidos foi o seguinte: as pessoas acharam que o que é banal é também um lugar-comum. Mas pensei... não foi isso que eu quis dizer. De forma alguma eu quis dizer que existe um Eichmann em cada um de nós, que cada um de nós tem um Eichmann dentro de si, e sei lá mais o quê. Longe disso! Posso perfeitamente me imaginar numa conversa com alguém que me diz uma coisa que eu nunca tinha ouvido, portanto em nada um lugar-comum, e eu responder: "Isso é realmente banal." Ou dizer: "Isso é uma besteira." Foi nesse sentido que eu falei.

A banalidade foi um fenômeno que realmente não podia ter passado despercebido. Esse fenômeno se manifestou nos inimagináveis clichês e formulações que ouvimos tantas e tantas vezes. Posso explicar o que eu quis dizer com banalidade com uma história que Ernst Jünger uma vez contou e que eu tinha esquecido. Só me lembrei dela quando eu estava em Jerusalém.

Durante a guerra, Ernst Jünger encontrou alguns camponeses na Pomerânia ou em Mecklenburg... não, acho que foi na Pomerânia (a história é contada em *Strahlungen*, "Radiações", título da coleção de diários da Segunda Guerra Mundial de Ernst Jünger, publicada pela primeira vez em 1949). Um camponês tinha abrigado prisioneiros de guerra russos que haviam acabado de sair dos campos, e eles estavam naturalmente famintos – sabemos bem como os prisioneiros russos eram tratados aqui. Ele comenta com Jünger: "Eles são sub-humanos... como gado! É fácil ver: eles comem a comida dos porcos." Jünger observa a propósito dessa história: "Por vezes era como se o povo alemão estivesse dominado pelo demônio." E com isso ele não quis dizer nada de "demoníaco". Veja bem, há algo atrozmente estúpido nessa história. A própria história é estúpida. O homem não percebe que pessoas famintas se comportam dessa maneira. Que qualquer um teria feito o mesmo. Ainda assim, há algo de *atroz* nessa estupidez. [...] Eichmann era bastante inteligente, mas nesse ponto era estúpido. E essa estupidez era muito atroz, como se falássemos com uma parede. Foi isso que eu quis dizer com banalidade. Não há nada de profundo nela – nada de demoníaco! Há simplesmente uma resistência de até mesmo imaginar pelo que uma pessoa está passando, não é verdade?

FEST – A senhora diria que Eichmann, e também Höss[1], são figuras especificamente alemãs? A senhora mencionou Kant há pouco, e o próprio Eichmann por vezes se referiu a Kant no julgamento. Ele teria dito haver seguido os preceitos morais de Kant durante toda a vida e feito do conceito de dever de Kant seu princípio guia.

ARENDT – Sim. Um comentário bastante impertinente do sr. Eichmann, não é? Afinal, toda a ética de Kant repousa na ideia de que cada pessoa, em cada ação, deve refletir para saber se a máxima de sua ação pode se

tornar uma lei geral. Em outras palavras, é exatamente o oposto, digamos assim, da obediência! Cada pessoa é um legislador. Para Kant, ninguém tem o direito de obedecer. A única coisa que Eichmann de fato extraiu de Kant é a questão fatal da inclinação. E isso, infelizmente, é muito difundido na Alemanha. Essa curiosa concepção do dever na Alemanha... Eu diria a você o seguinte: Hitler – ou sádicos como Boger no julgamento de Auschwitz – foi provavelmente um simples assassino, um homem de instintos assassinos. A meu ver, essas pessoas não são alemães típicos.

Não creio que o povo alemão seja especialmente brutal. Na verdade, não acredito em características nacionais... Mesmo assim, a história que acabei de contar, a história de Jünger, é especificamente alemã. Ou seja, essa inabilidade, como diz Kant – e aqui aproveito para citar suas próprias palavras –, "de pensar no lugar de todas as outras pessoas". Sim, essa inabilidade... esse tipo de desconsideração é como falar com uma parede. Não se consegue delas nenhuma reação, porque essas pessoas nunca prestam atenção no que lhes é dito. Isso é alemão. A segunda coisa que me chama a atenção como sendo especificamente alemã é essa forma francamente maníaca de idealizar a obediência. Nós obedecemos desse jeito quando somos crianças, quando é necessário. Obediência, nessa época, é muito importante. Mas deveria acabar aos catorze anos, no máximo quinze.

FEST – A senhora não acha que, por trás de referências a "juramentos", "ordens", "obediência", há mais do que uma simples desculpa? Eichmann usava sempre essas palavras. Ele explicou que tinha sido educado para ser obediente desde pequeno; e perguntou: "Que vantagem eu teria em desobedecer?", "Em que sentido teria sido útil para mim?". E então declarou que, em maio de 1945, quando mais nenhuma ordem chegava a ele, de repente foi tomado pelo sentimento de que o mundo estava acabando.

ARENDT – Uma vida sem um *Führer*!

FEST – O problema da obediência atravessa como um *leitmotiv* toda a vida dele – nas transcrições do julgamento, por exemplo, sempre aparece. É o *leitmotiv* de uma existência que é uma fraude.

ARENDT – Sim, essa existência fraudulenta pode, é claro, ser vista o tempo todo. Mas, como você sabe, ele não foi a única pessoa a se referir a tudo isso, não é? A "juramentos", "ordens", "Deus", "a obrigação de obedecer", "a virtude da obediência". Além disso, Eichmann falava sobre "obediência servil". Em Jerusalém, num momento de extrema confusão, de repente ele disse que era uma questão de obediência servil, que não havia nada de bom nisso etc. Verdade? Isso está sempre rondando a cabeça das pessoas. Não, a referência a "juramentos" e a ideia de que a responsabilidade lhe tinha sido retirada são coisas que não encontramos apenas em Eichmann. Também encontrei nas transcrições dos julgamentos de Nuremberg. Há algo de terrivelmente estúpido nisso. Veja, Eichmann – como outros também – teve um desses ataques de fúria e disse: "Mas eles nos prometeram que nós nunca seríamos responsabilizados. E agora estamos aqui carregando a responsabilidade, não estamos? E o peixe grande? Eles fugiram da responsabilidade, é claro – como sempre." Mas sabemos como eles fugiram da responsabilidade: ou se suicidaram, ou foram enforcados. Esquecer isso quando se fala em responsabilidade é grotesco e torna tudo cômico! Sim, o fato é que eles já não estão entre os vivos! Quando você não consegue imaginar que tudo isso só é relevante se as pessoas ainda estiverem vivas – bom, nesse caso não há como ajudar.

FEST – Mas não haveria aí um problema mais sério? Até que ponto pessoas vivendo em circunstâncias totalitárias ainda podem ser responsabilizadas? Isso não se aplica apenas num caso como o de Eichmann; aplica-se também aos *Judenräte* do lado oposto.

ARENDT – Só um momento, antes de eu responder à sua pergunta. Veja bem, é realmente um fenômeno impressionante: nenhuma dessas pessoas expressou remorso. Sim, Frank,[2] sim, obviamente; talvez Heydrich[3] em seu leito de morte – é o que dizem; Ley[4]...

FEST – Sim, no caso de Frank eu diria que foi um remorso puramente emocional. Ele voltou atrás logo em seguida, no seu discurso final ao tribunal.

ARENDT – Sim!

FEST – O sentimento dele era muito ambivalente.

ARENDT – Então posso dizer assim: "Nenhum deles expressou remorso."

FEST – Basicamente. Em todo caso, isso não fica provado de forma definitiva para nenhum deles.

ARENDT – E, como é bem conhecido, Eichmann disse: "Remorso é coisa de criança pequena." Nenhum deles expressou remorso. Por outro lado, deveríamos imaginar que quando ninguém expressa remorso tem que haver pelo menos uma pessoa que defenda suas ações e diga: "Sim, de fato, nós fizemos isso por esta e esta razão e eu continuo pensando da mesma maneira. Nós perdemos. Perder ou ganhar não afeta a nossa causa." Na realidade, a causa foi abandonada como um trapo qualquer. Ninguém se levantou. Ninguém apresentou uma defesa. E isso parece crucial para o fenômeno que você acabou de mencionar – obediência. Não acha? Em outras palavras: eles só queriam continuar seguindo em frente. Estavam prontos para seguir em frente com tudo. Quando alguém disse a eles: "Você só será um de nós se cometer assassinatos" – tudo bem. Quando ouviram: "Você só será um de nós se nunca cometer assassinatos" – tudo bem também. Não é? Essa é a forma como eu vejo a coisa.

FEST – Isso é tão verdade! De fato, quando Eichmann foi preso pelos americanos ele declarou estar contente de se submeter novamente à liderança de uma pessoa. E a forma peculiar com que se dispôs a dizer à corte, ou melhor, no interrogatório preliminar, tudo o que sabia deve provavelmente ser interpretada do mesmo modo como algo análogo a essa prontidão em oferecer absoluta obediência a qualquer autoridade do momento até o limite do possível – sua prontidão em se submeter a qualquer autoridade.

ARENDT – Maravilha. Ele estava eufórico em Jerusalém. Nenhuma dúvida, não é? O superior era Landau,[5] todos podiam ver isso, e abaixo dele vieram outros até chegar ao capitão Less,[6] que ele usou – como Herr Mulisch[7] corretamente apontou – como um padre confessor. Ele disse: "Capitão, estou pronto para contar tudo." Claro, ele queria fazer

boa figura também. De qualquer modo, contar sua história de vida. Mas que tal voltarmos à questão da responsabilidade?

FEST – Sim, por favor.

ARENDT - Quando uma pessoa é levada ao tribunal, nós lhe atribuímos responsabilidade. Temos o direito de fazer isso do ponto de vista legal... Temos o direito, já que a outra alternativa não seria o martírio. Havia uma alternativa dos dois lados: não era preciso seguir em frente, era possível tomar a própria decisão. "Obrigado, mas... não vou fazer isso. Não vou arriscar minha vida, vou tentar sair, vou tentar ver se consigo me desvencilhar." Não é verdade? "Não vou seguir nesse caminho com ninguém, e se fosse forçado acabaria com a minha própria vida." Essa possibilidade existia. Isso significa não dizer "nós", mas "eu" – julgar por si mesmo. E julgar por si mesmo é o que as pessoas fizeram, em todos os lugares, em todas as camadas da população: pessoas religiosas e não religiosas, velhos e novos, instruídos e pouco instruídos, nobres e burgueses e muitos trabalhadores, um número impressionante de trabalhadores, sobretudo em Berlim, onde vi isso acontecer.
Aqueles que seguiram com eles sempre justificaram para si mesmos da mesma maneira, como podemos ver. Sempre disseram: "Só ficamos para que as coisas não piorassem." Não é? Bem, mas essa justificativa deveria ser rejeitada de uma vez por todas – *não havia como* ficar pior.

FEST – E o procurador americano Jackson[8] nos julgamentos de Nuremberg deu sua opinião sobre isso de uma forma muito apropriada e singular. Ao se referir a Schacht e a Papen,[9] ele disse: "Se perguntarmos a essas pessoas por que elas continuaram naquilo por tanto tempo, elas dizem que foi porque queriam evitar algo pior. E se perguntarmos por que as coisas acabaram tão mal, elas dizem que não tinham nenhum poder." Nesse momento, tudo desaba, e a apologia se torna uma simples desculpa.

ARENDT - Sim. Eles também eram todos burocratas.

FEST – Exatamente.

ARENDT - Com escrúpulos – eles eram funcionários com escrúpulos. Mas seus escrúpulos não foram longe o suficiente para lhes mostrar claramente que existe uma fronteira a partir da qual seres humanos deixam de ser apenas funcionários. E se eles tivessem ido embora e dito: "Pelo amor de Deus, que outra pessoa faça o trabalho sujo!", não teriam se tornado seres humanos de novo, em vez de funcionários?

FEST – Sim. Mas eu gostaria de perguntar mais uma vez que possibilidades existiam para permanecer sem culpa num regime totalitário ou em uma sociedade totalitária. Muitas pessoas não são heróis, e não podemos esperar que sejam... Mas também não são criminosas. Por vezes são apenas cúmplices, na medida em que sabiam o que estava acontecendo.

ARENDT - Sim, nesse sentido é terrível ser cúmplice. A questão crítica aqui é a culpa das pessoas que apenas olharam, que não entraram ou que, apenas num primeiro momento sentiram o impulso de se solidarizar com os que estavam sendo mortos... Acho que Jaspers disse uma coisa decisiva sobre até onde leva essa história de ser "cúmplice". Ele disse: "Minha culpa é ainda estar vivo."[10] Não foi isso? "Pois a única forma de sobreviver era se calando." Mas, veja bem, entre essa percepção e o ato existe um abismo. Entre o homem que vê e vai embora e o homem que fica e faz... Portanto, quando a pessoa que não fez nada, que apenas viu e se foi, diz: "Somos todos culpados", ela está acobertando o homem que levou a cabo o ato – foi o que aconteceu na Alemanha. Por essa razão, não podemos generalizar essa culpa, pois ela apenas acoberta o culpado. Eu gostaria de falar mais um pouco sobre isso, se puder.

FEST – Por favor.

ARENDT - Temos que entender que, em circunstâncias totalitárias, o fenômeno da impotência existe, e precisamos entender que, mesmo em circunstâncias de absoluta impotência, ainda existem formas diferentes de agir. Em outras palavras, isso não significa que nós temos, necessariamente, que nos tornar criminosos. O fenômeno da impotência é preponderante, e essa era a situação de todas aquelas

pessoas. Elas tinham se tornado absolutamente impotentes. Não havia possibilidade de resistir, porque estavam todas isoladas; elas não podiam se agrupar onde quer que fosse, já que nem dez pessoas podiam se reunir, e confiar umas nas outras.

FEST – A senhora diria, sra. Arendt, que, tendo em vista tal situação, nós poderíamos aceitar o antigo princípio de que é melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la?

ARENDT - Esse princípio vem de Sócrates. Ou seja, foi formulado antes de os mandamentos religiosos para a humanidade cristã e ocidental, adquirido dos judeus, se tornarem imperiosos. O que Sócrates sempre dizia, ou, melhor, Platão, é que não podemos provar esse princípio. Para alguns, é evidente, mas não se pode demonstrar a outras pessoas que é assim que deveriam se comportar. Então, qual é a razão para que alguns acreditem nisso como algo absolutamente evidente?

Existe ainda outro princípio de Sócrates que, na minha opinião, nos dá razão. É o seguinte: "É melhor estar em desarmonia com o mundo todo do que comigo, pois sou um." Se eu não estou em harmonia comigo, o conflito que surge é insuportável. Em outras palavras, é a ideia da contradição na esfera moral, ainda definitiva no imperativo categórico kantiano. Essa ideia pressupõe que eu vivo comigo e sou, digamos, dois em um, portanto posso dizer "Não farei isso ou aquilo". Nesse caso, a única saída, se eu fizer isso ou aquilo, é o suicídio ou, mais tarde, pensando em categorias cristãs, mudar de opinião e me arrepender.

Viver consigo mesmo significa, é claro, falar consigo. E o ato de falar consigo é basicamente pensar – uma espécie de pensamento que não é técnico e do qual todos são capazes. A premissa por trás dessa ideia é: eu posso conversar comigo. E pode haver situações em que me coloco em desarmonia com o mundo a tal ponto que só posso recorrer a mim mesmo – e talvez também a um amigo, a um outro eu, como Aristóteles exprimiu com tanta beleza: *allos autos*. Isso, a meu ver, é o que a impotência de fato significa. Aqueles que se afastaram sem fazer nada admitiram a si próprios ser impotentes e se agarraram a esse princípio, o princípio de que alguém impotente ainda pode pensar.

FEST – Voltemos a Eichmann e ao papel que a burocracia teve no assassinato em massa. O que significa para um indivíduo estar inserido num aparato burocrático? E em que medida a consciência da injustiça pode evaporar? Será que a responsabilidade meramente parcial atribuída a uma pessoa esconde a possibilidade de qualquer discernimento moral? Eichmann disse: "Sentei à minha mesa e fiz o meu trabalho." E o ex *gauleiter* de Danzig declarou que sua alma oficial sempre se identificou com o que ele fazia, mas que sua alma privada sempre se opôs.[11]

ARENDT - Sim, é o que se costuma chamar, entre os assassinos, de migração interior; significa a extinção de todo conceito de migração interior ou de resistência interior. Mas isso não existe. Existe apenas resistência exterior; internamente, no máximo pode haver *reservatio mentalis*, certo? Essas são as mentiras transparentes e repugnantes de uma existência fraudulenta. A burocracia, em outras palavras, administrou o assassinato em massa, que naturalmente criou uma sensação de anonimato, como em qualquer burocracia. A pessoa individual é extinta. Assim que a pessoa é colocada diante de um juiz, ela volta a se tornar humana. Isso é justamente o que há de esplêndido no sistema legal, não acha? Ocorre uma verdadeira transformação, pois se a pessoa diz "Mas eu era apenas um burocrata", o juiz pode retrucar: "Ouça, não é por essa razão que você está aqui. Você está aqui porque é um ser humano e porque fez algumas coisas." Há algo de esplêndido nessa transformação.

Tirando o fato de que a burocracia é essencialmente anônima, toda atividade incessante possibilita que a responsabilidade se evapore. Há uma frase que diz: "Pare e pense." Ninguém consegue pensar a não ser que pare. Se você forçar alguém a repetir uma atividade de forma constante, ou se alguém se permitir ser forçado a isso, então você ouvirá sempre a mesma história. Você vai sempre perceber que a consciência da responsabilidade não se desenvolve; ela só se dá no momento em que a pessoa reflete – não sobre si mesma, mas sobre o que está fazendo.

FEST – Vamos agora nos voltar para as consequências legais de todo esse conjunto de fatos, sobretudo a questão relacionada com o que acabamos de abordar: o tipo Eichmann ainda se encaixa no conceito tradicional de assassino? Não seria ele muito mais um funcionário num aparato assassino do que um assassino? E a responsabilidade parcial que ele tinha justifica o sentido de culpa total?

ARENDT – Já nos referimos ao assassino sem um motivo, quero dizer, sem um motivo criminoso com o qual estejamos familiarizados: paixão, interesse pessoal... Ou então ao autor de um crime cometido por convicção – uma figura intermediária. Até aí tudo bem! Mas os conceitos que herdamos não nos permitem lidar com a forma de matar a partir de uma mesa de escritório ou em massa... Esse é, evidentemente, um tipo de pessoa muito mais assustador do que o assassino comum, uma vez que ele não tem nenhuma relação com a vítima. Ele mata pessoas como se matasse moscas.

A responsabilidade parcial nunca foi, claro, um fundamento para a culpa parcial. Eichmann não tinha de fato a incumbência de matar, pois não era feito para isso. Mas ele era parte de um sistema assassino! Pouco importa quem de fato faz isso ou aquilo. O que quero dizer quando digo "Ele não é um assassino típico" não é que ele seja de algum modo melhor. Quero dizer é que ele é infinitamente pior, mesmo que não tenha o que chamamos de "instinto asssassino". Ele foi empurrado para isso, mas consigo imaginar assassinos que eu talvez achasse, se assim posso dizer, mais simpáticos do que Eichmann.

FEST – O tribunal de Jerusalém também respondeu de modo conclusivo a essa pergunta ao declarar que não se tratava de um caso de crimes de massa apenas em relação ao número de vítimas, mas também em relação ao número de autores do crime. Talvez aqui eu possa citar: "Estar próximo ou distante do... homem que efetivamente mata a vítima não [pode] ter nenhuma influência no grau de responsabilidade... Ao contrário, o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com as próprias mãos."[12]

ARENDT - Sim, é a pura verdade. Citei exatamente as mesmas palavras. Elas foram retiradas da conclusão do julgamento. Concordo inteiramente.

FEST – Mas a questão é se as normas legais em vigor ainda podem apreender a natureza da responsabilidade nesse caso. O que a senhora acha?

ARENDT - Manuais de direito não nos preparam para assassinatos em massa administrativos e nada nos prepara para esse tipo de criminoso. Então ainda podemos exercer a justiça? Não, de acordo com os manuais de direito, mas na prática? De fato, os juízes – apesar de lutarem com todas as forças para negar isto – sempre julgaram sem nenhum obstáculo.

A justiça leva a duas coisas. Primeiro, ela deveria restaurar a ordem que foi perturbada. Esse é um processo de cura que só poderá ser bem-sucedido se aqueles que perturbaram a ordem, as pessoas de quem estamos falando, forem condenados. Em segundo lugar, na minha opinião, é o que nos afeta, a nós judeus... Há uma frase de Grotius citada por um dos juízes, na qual infelizmente eles não prestaram muita atenção: ele disse que faz parte da honra e da dignidade da pessoa prejudicada e ferida que o autor do crime seja punido. Isso nada tem a ver com o sofrimento de que se padeceu, não tem a ver com reparação. É realmente uma questão de honra e dignidade. Para nós, judeus, é uma questão crucial quando estamos na Alemanha. Se os alemães acham que podem seguir tranquilamente com sua vida tendo os assassinos entre eles, isso vai contra a honra e a dignidade dos judeus.

FEST – Voltemos ao seu livro, sra. Arendt. Nele, a senhora menciona a forma como o julgamento de Eichmann expôs a natureza total do colapso moral no coração da Europa, entre perseguidores e perseguidos, e em todos os países. A reação ao seu livro – de um lado, a negação desse colapso e, de outro, a confissão de toda a culpa – não indica exatamente o que a senhora tentava provar?

ARENDT – Bem, sim, a reação ao meu livro foi para mim... foi, claro, um caso exemplar – mas *a posteriori*, não no sentido que eu esperava. Vou dar um exemplo pelo qual passei inúmeras vezes... Esse livro foi lido ainda no manuscrito por um grande número de pessoas (o que não é muito comum para mim), e dessas pessoas pelo menos cinquenta por cento, provavelmente mais, eram judeus. Nenhuma delas teve a reação que surgiu depois – elas não deram nenhuma indicação disso! Aí incluídos, é claro, amigos meus, pessoas que conheço bem. Um deles, por exemplo... aliás não apenas um, mas vários judeus leram o manuscrito e gostaram muito, não é mesmo? Então começou a campanha e eles esqueceram completamente que já tinham lido o livro. Se você quiser entender melhor esse fenômeno – afinal, é mais um fenômeno –, vale a pena ler *Os frutos de ouro*, de Nathalie Sarraute.[13] Ela descreve o fenômeno como uma comédia. E de fato se trata de uma comédia, é a comédia de uma sociedade intelectual, não é? A forma como essas opiniões tendem para um lado ou para o outro, sob influências, claro... E muito mais pessoas estão sujeitas a essas influências do que geralmente percebemos. E não tem nada a ver com inteligência. Uma pessoa pode ser muito inteligente e mesmo assim se comportar dessa maneira.

FEST – A senhora mencionou uma campanha. Há muitas razões por trás da resistência às conexões que a senhora estabeleceu no livro, é claro, e algumas delas, devo dizer, merecem ser tratadas com respeito. Isso levanta uma questão: deveríamos falar a verdade mesmo quando, por um lado, nos vemos em conflito com alguns interesses legítimos, e, por outro, com o sentimento das pessoas?

ARENDT – Você está tocando na única questão em toda essa controvérsia que de fato me interessa.

Eu não acredito que tenha ferido interesses legítimos de ninguém – e gostaria de enfatizar a palavra *legítimo*. Mas digamos que exista uma questão controversa e, no caso, eu tivesse ferido algum deles. Eu não deveria ter feito isso? Bom, eu acredito que essa é a tarefa do historiador, assim como é a tarefa das pessoas que vivem aquele momento e são independentes – essas pessoas existem, e elas precisam

ser os as guardiães da verdade factual. O que acontece quando esses guardiães são excluídos pela sociedade ou colocados num canto ou contra a parede pelo Estado? Vimos isso acontecer na escrita da história, por exemplo na Rússia, em que uma nova história da Rússia é lançada a cada cinco anos. Será que o Estado ou a sociedade, com seus interesses legítimos que podem entrar em conflito com a verdade, possuem, apesar disso – em princípio –, um interesse nesses guardiães da verdade factual? Nesse caso eu diria que sim. O que acontece, é claro, é que uma série de defesas e apologias vão surgindo e vão sendo lançadas no mercado apenas para acobertar as duas ou três verdades que, são, afinal de contas, bastante marginais nesse livro. Mas isso não vai funcionar, algo desse tipo nunca vai funcionar.

E há outra coisa: também existem sentimentos legítimos. Quanto a isso não há dúvida: eu magoei algumas pessoas. E, como você sabe, é mais desagradável para mim magoar pessoas do que incomodar organizações e seus interesses. Para mim é sério, devo dizer, enquanto a outra coisa é simplesmente uma questão de princípio. Bom, eu magoei esses interesses legítimos – sobretudo com o meu estilo, e não posso dizer muito sobre isso. A meu ver, o sentimento legítimo aqui é de desolação. E *apenas* esse! Não de autocongratulação! Pouquíssimas pessoas entendem isso. Não há nada que eu possa fazer a respeito. Na verdade, na minha opinião, as pessoas não deveriam adotar um tom apaixonado para falar dessas coisas, pois só as diminui. Mas com tudo isso... também acredito que precisamos ser capazes de rir, pois é uma forma legítima de soberania. Acho todas essas críticas à minha ironia muito desagradáveis do ponto de vista do gosto. Mas são questões bem pessoais. Obviamente sou bastante desagradável aos olhos de muitas pessoas. Não posso fazer nada. O que eu deveria fazer? Elas simplesmente não gostam de mim. O estilo no qual as pessoas se expressam... bem, é uma coisa de que elas mesmas não têm consciência.

FEST – Uma última pergunta, sra. Arendt. Muitas pessoas aconselharam que o livro *Eichmann em Jerusalém* não fosse publicado na Alemanha. Usaram frases como "um impacto negativo na

consciência pública". Em que sentido exatamente poderia haver um impacto negativo?

ARENDT – As organizações judaicas obviamente têm uma estranha ansiedade: acreditam que as pessoas podem utilizar meus argumentos de forma errada. Acham que os antissemitas vão dizer: "É isso, os próprios judeus foram os culpados." As pessoas dizem isso de qualquer forma. Mas se você ler o meu livro, não há nada que os antissemitas possam usar. Muitas pessoas acreditam que os alemães ainda não estão maduros. Bom, se os alemães ainda não estão maduros, então talvez seja o caso de esperar até o Juízo Final.

1964

---

1 Rudolf Höss, comandante de Auschwitz de maio de 1940 a novembro de 1943. (N.E.)

2 Hans Frank, principal jurista da Alemanha nazista e governador-geral do território do "Governo Geral", que incluía boa parte do sul e do centro da Polônia, assim como a parte ocidental da Ucrânia, durante a guerra. Ele foi julgado em Nuremberg por crimes de guerra e crimes contra a humanidade, condenado e executado em 1946. (N.E.)

3 Reinhard Heydrich, oficial do alto escalão nazista e um dos principais arquitetos da Solução Final. Ele foi atacado em Praga em 27 de maio de 1942 por um grupo de soldados tchecos e eslovacos, enviados pelo governo tchecoslovaco no exílio, e morreu em consequência dos ferimentos uma semana depois. (N.E.)

4 Robert Ley, político nazista e chefe da Frente de Trabalho Alemã de 1933 a 1945. Cometeu suicídio em 1945, enquanto esperava julgamento por crimes de guerra em Nuremberg. (N.E.)

5 Moshe Landau, o juiz presidente no julgamento de Eichmann, ele próprio um refugiado da Alemanha nazista.

6 Capitão Avner W. Less, jovem oficial da polícia israelense que interrogou Eichmann durante 275 horas nos interrogatórios preliminares do julgamento de 1961. (N.E.)

7 Arendt faz referência ao livro do jornalista holandês Harry Mulisch sobre o julgamento de Eichmann, *Strafsache 40/61* (Processo penal 40/61), que ela admirava. (N.E.)

8 Robert H. Jackson, procurador-chefe dos EUA nos julgamentos de Nuremberg. (N.E.)

9 Hjalmar Schacht, um economista, banqueiro e político que serviu no governo de Hitler como presidente do Reichsbank e ministro da Economia; e Franz von Papen, político que foi vice-chanceler da Alemanha no governo de Hitler em 1933 e 1934. (N.E.)

10 Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, 2ª edição. Nova York: Fordham University Press, 2000, p. 66. Jaspers chama essa culpa de "metafísica", que ele diferencia da culpa moral e da culpa política. (N.E.) [Ed. bras.: *A questão da culpa – A Alemanha e o nazismo*. São Paulo: Todavia, 2018.]

11 Fest refere-se a Albert Forster, o *gauleiter* (líder do partido de uma região do NSDAP) de Danzig – Prússia Ocidental, de 1935 a 1945. Forster foi diretamente responsável por assassinato em massa, deportações e assimilações forçadas de dezenas de milhares de judeus e alemães não étnicos durante sua administração. (N.E.)

12 Ver *Eichmann in Jerusalem*. Nova York: Viking Penguin, 1963, p. 247. (N.E.) [Ed. bras.: *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.]

13 Ver neste livro o artigo dedicado a Nathalie Sarraute [p. 311]. (N.E.)

Trabalho, fabricação, ação[1]

NESTE BREVE MOMENTO gostaria de levantar uma questão aparentemente incomum. Minha questão é: em que consiste uma vida ativa? O que fazemos quando estamos ativos? Ao propor esse questionamento devo supor que a antiga distinção entre dois modos de vida, entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, que encontramos em nossa tradição de pensamento filosófico e religioso até o limiar da Era Moderna, seja válida e que, quando falamos de contemplação e de ação, estamos nos referindo não apenas a certas faculdades humanas como também a dois modos distintos de vida. Certamente a questão tem alguma relevância. Mesmo se não contestarmos a suposição tradicional de que a contemplação é de uma ordem superior à ação, ou de que toda ação não passa simplesmente de um meio cujo verdadeiro fim seja a contemplação, não poderemos duvidar – e ninguém jamais o fez – ser bastante possível que os seres humanos atravessem a vida sem jamais se entregarem à contemplação, enquanto, por outro lado, nenhum homem pode permanecer no estado contemplativo ao longo de toda a vida. A vida ativa, em outras palavras, não se refere apenas àquilo a que se dedicam os homens, mas também àquilo de que o homem não pode, de nenhuma forma, escapar. É da natureza da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade – ela depende do trabalho para produzir o que é necessário para manter o organismo humano vivo, depende da fabricação para criar o que é necessário para acolher o corpo humano e depende da ação para organizar a convivência de muitos seres humanos, de modo que a paz, condição para a quietude da contemplação, seja assegurada.

Por eu ter começado pela nossa tradição, descrevi as três principais articulações da vida ativa de modo tradicional, ou seja, servindo à finalidade da contemplação. É natural que a vida ativa sempre tenha sido descrita por aqueles que seguiram o modo contemplativo de vida. Por isso a *vita activa* sempre foi definida do ponto de vista da contemplação; comparados à quietude absoluta da contemplação,

todos os tipos de atividade humana pareciam similares, uma vez que eram caracterizados pela in-quietude, por algo negativo, por *a-skholia* ou por *nec-octium*, intranquilidade ou ausência de condições que tornam a contemplação possível. Comparadas a essa quietude, todas as distinções e articulações dentro da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas apenas que ela tenha sido perturbada.

Tradicionalmente, portanto, a *vita activa* recebeu seu significado com base na *vita contemplativa*; uma dignidade muito restrita lhe foi concedida, pois servia às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo. O cristianismo, com sua crença no além-mundo e cujas alegrias se anunciam no contentamento da contemplação, conferiu uma sanção religiosa à degradação da *vita activa*, enquanto, por sua vez, o mandamento de amar ao próximo atuava como uma contrapartida a tal sanção, desconhecida da Antiguidade. No entanto, a determinação da ordem em si, de acordo com a qual a contemplação era a a faculdade humana mais elevada, tinha origem grega e não cristã; coincidia com a descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo, que, como tal, era considerado superior ao modo de vida político do cidadão na pólis. O ponto em questão, que aqui só posso mencionar de passagem, é que o cristianismo, ao contrário do que se costuma imaginar, não elevou a vida ativa a uma posição superior, não a salvou de seu aspecto derivativo e, ao menos teoricamente, não a considerou como algo que tivesse significado e finalidade em si mesma. Uma mudança nessa ordem hierárquica era, de fato, impossível enquanto a verdade fosse o único princípio geral a estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade que, além disso, era entendida como revelação, como algo essencialmente dado ao homem, em distinção a uma verdade que fosse ou o resultado de uma atividade mental – pensamento ou racionalidade – ou o conhecimento que se adquire fazendo.

Assim, surge a questão: por que a *vita activa*, com todas as suas distinções e articulações, não foi descoberta depois da ruptura moderna com a tradição e da eventual reversão de sua ordem hierárquica, a "transvaloração de todos os valores", através de Marx e Nietzsche? Embora numa análise profunda a resposta seja mais

complicada, aqui ela pode ser resumida: é da própria natureza da famosa reviravolta "de cabeça para baixo" dos sistemas filosóficos ou das hierarquias dos valores que a estrutura conceitual seja mantida intacta. Isso é verdadeiro em especial no caso de Marx, que estava convencido de que virar Hegel de cabeça para baixo seria o bastante para encontrar a verdade – isto é, a verdade do sistema hegeliano, que é a descoberta da natureza dialética da história.

Deixe-me explicar brevemente como essa identidade aparece em nosso contexto. Ao enumerar as principais atividades humanas – trabalho, fabricação, ação –, seria óbvio que a ação ocupasse a posição mais elevada. Na medida em que a ação se encontra relacionada à esfera política da vida humana, essa estimativa está de acordo com a opinião pré-filosófica e pré-platônica vigente na vida da pólis grega. A introdução da contemplação como o ponto mais alto da hierarquia causou, de fato, a reorganização dessa ordem, embora não o tenha feito em uma teoria explícita. (O falso elogio à antiga hierarquia era prestado, com frequência, quando ela já havia sido revertida no próprio ensino dos filósofos.) Do ponto de vista da contemplação, a atividade mais elevada não era a ação, mas a fabricação; a ascensão da atividade do artesão faz sua primeira e histórica aparição nos diálogos de Platão. O trabalho certamente permaneceu na posição mais baixa, porém a atividade política como algo necessário à vida da contemplação era agora reconhecida apenas na medida em que pudesse ser exercida do mesmo modo que a atividade do artesão. Somente se fosse vista à imagem da fabricação é que a ação política podia assegurar a produção de resultados duradouros. E tais resultados duradouros significavam paz, a paz necessária à contemplação. Nenhuma mudança.

Se olharmos para a reversão que houve na Era Moderna, imediatamente nos daremos conta de que, nesse sentido, seu aspecto mais importante é a glorificação do trabalho, decerto a última atividade que qualquer membro de uma das comunidades clássicas, seja Roma, seja Grécia, teria considerado merecedora dessa posição. Entretanto, no momento em que nos aprofundamos na questão, percebemos que não era o trabalho em si que ocupava essa posição (Adam Smith, Locke e Marx são unânimes em desprezar tarefas

inferiores, mão de obra não especializada que só contribui para o consumo), e sim o trabalho *produtivo*. Mais uma vez temos o modelo de resultados duradouros como padrão. Assim, Marx, sem dúvida o maior filósofo do trabalho, tentava constantemente reinterpretar o trabalho à imagem da atividade da fabricação – de novo à custa da atividade política. É certo que as coisas haviam mudado. A atividade política não era mais vista como formuladora de regras imutáveis que *produziriam* uma comunidade, tendo como seu fim/resultado um produto confiável, que se pareceria exatamente com o que havia planejado o fabricante – como se as leis ou constituições fossem da mesma natureza que a mesa fabricada pelo carpinteiro de acordo com o planejamento que ele tinha em mente antes de começar a fabricá-la. A atividade política deveria agora "fazer história" – frase que aparece pela primeira vez em Vico –, e não uma comunidade; essa história, como sabemos, tinha como produto final a sociedade sem classes, que seria o fim do processo histórico, assim como a mesa é, de fato, o fim do processo de fabricação. Em outras palavras, uma vez que no nível teórico os transvaloradores dos antigos valores não fizeram nada além de virar as coisas de cabeça para baixo, a antiga hierarquia dentro da *vita activa* mal sofreu perturbação; os velhos modos de pensamento prevaleceram, e a única distinção relevante entre o novo e o velho foi que essa ordem, cuja origem e significado estão na própria experiência da contemplação, se tornou altamente questionável. Nesse sentido, o evento que realmente caracteriza a Era Moderna é o fato de que a própria contemplação se tornou desprovida de sentido.

Não lidaremos com esse evento aqui. Em vez disso, acatando a hierarquia mais antiga, pré-filosófica, proponho a investigação das próprias atividades. E a primeira coisa da qual podemos nos dar conta a esta altura é da minha distinção entre trabalho e fabricação que talvez pareça pouco comum. Depreendi essa distinção de um comentário um tanto fortuito de Locke sobre "o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos" (na linguagem aristotélica, aqueles que trabalham são "os que administram com seu corpo as necessidades da vida".) A evidência fenomênica a favor dessa distinção é marcante para ser ignorada, no entanto – fora alguns comentários esparsos e o

importante testemunho da história institucional e social – é um fato dificilmente sustentado.

Contra essa escassez de evidências, há o simples e obstinado fato de que em toda língua europeia, antiga ou moderna, encontramos duas palavras, sem relação etimológica, para aquilo que passamos a considerar uma única atividade: assim, o grego fazia a distinção entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, os equivalentes do trabalho têm uma inequívoca conotação de experiências corporais, de labuta e sofrimento, e na maioria das vezes também se aplicam às dores do parto. O último a usar essa associação original foi Marx, que definiu o trabalho como a "reprodução da vida individual"; e gerar a produção de uma "nova vida", como a produção da espécie.

Se deixarmos de lado todas as teorias, principalmente as teorias modernas do trabalho depois de Marx, e seguirmos apenas as evidências históricas e etimológicas, fica óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde ao processo biológico do corpo, ou seja, como disse o jovem Marx, ao metabolismo entre o homem e a natureza ou à modalidade humana desse metabolismo que compartilhamos com todos os organismos vivos. No trabalho, os homens produzem as necessidades vitais que devem nutrir o processo vital do corpo humano. E, uma vez que esse processo vital, embora nos leve do nascimento à morte em uma progressão retilínea descendente, é circular, interminavelmente repetitivo, a própria atividade do trabalho devendo seguir o ciclo da vida, o movimento circular de nossas funções corporais, significa que, enquanto a vida durar, essa atividade nunca chegará ao fim. Diferentemente da fabricação, que chega ao fim quando o objeto está terminado e pronto para ser incorporado ao mundo comum das coisas e dos objetos, o trabalho sempre se move no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo, e o término de sua labuta e sofrimento vem apenas com o fim, isto é, com a morte do organismo individual.

Em outras palavras, o trabalho produz bens de consumo; trabalhar e consumir são apenas dois estágios do círculo sempre recorrente da vida biológica. Esses dois estágios do processo vital são tão próximos

que quase constituem um mesmo movimento, que, mal acaba, deve ser reiniciado outra vez. O trabalho, ao contrário de todas as outras atividades humanas, está sob o signo da necessidade, a "necessidade de subsistir", como Locke costumava dizer, ou "a eterna necessidade imposta pela natureza", nas palavras de Marx. Por isso o real objetivo da revolução em Marx não é apenas a emancipação das classes trabalhadoras, mas também a emancipação do homem da atividade do trabalho, pois "o reino da liberdade começa apenas quando o trabalho determinado pela carência" e pelo imediatismo das "necessidades físicas" termina. E essa emancipação, como sabemos agora, na medida em que é possível para todos, não ocorre pela emancipação política – a igualdade de todas as classes de cidadãos –, mas pela tecnologia. Com a expressão "na medida em que é possível", eu quis dizer que o consumo visto como um estágio do movimento cíclico do organismo vivo também é, a seu modo, trabalhoso.

Os bens de consumo, resultado imediato do processo de trabalho, são as coisas tangíveis menos duráveis. São, como Locke indicou, "de curta duração, de modo que, se não forem consumidos, vão entrar em decadência e perecer por conta própria". Depois de uma breve estada no mundo, retornam para o processo natural que os havia produzido, seja através da absorção pelo processo vital do animal humano, seja através da degradação; nas formas produzidas pelo homem, eles desaparecem mais rapidamente do que quaisquer outros lugares do mundo. Dentre todas as coisas, eles são as menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais e necessárias. Embora sejam feitos pelos homens, vêm e vão, são produzidos e consumidos de acordo com o movimento cíclico e recorrente da natureza. Por isso não podem ser "acumulados" ou "estocados", como seria necessário se tivessem que servir ao principal propósito de Locke: estabelecer a validade da propriedade privada a partir dos direitos que os homens têm sobre seus corpos.

Mas, enquanto o trabalho com o sentido de produzir algum bem durável – algo que sobreviva à própria atividade e, até mesmo, à vida de quem o produziu – é bastante "improdutivo" e fútil, ele é altamente produtivo em outro aspecto. O poder do trabalho do homem é tamanho que ele produz mais bens de consumo do que o necessário

para sua sobrevivência e a de sua família. Essa abundância natural do processo de trabalho, por assim dizer, permitiu aos homens escravizar e explorar seu semelhante, liberando a si mesmos do fardo da vida. Se a liberação de poucos sempre foi alcançada pelo uso da força por uma classe dominante, ela jamais teria sido possível sem essa inerente fertilidade do próprio trabalho humano. Ainda assim, até mesmo essa "produtividade" especificamente humana é parte integrante da natureza; ela compartilha dessa superabundância que vemos em todos os lugares da morada da natureza. É apenas mais um modo do "crescei e multiplicai-vos", como se a voz da natureza falasse conosco.

Uma vez que o trabalho corresponde à condição da própria vida, ele não compartilha apenas da labuta e do sofrimento do viver, mas também da pura felicidade que experimentamos por estar vivos. A "bênção ou alegria do trabalho", que desempenha um papel tão importante nas modernas teorias do trabalho, não é uma noção vazia. O homem, o autor do artifício humano, e os homens que estão sempre envolvidos uns com os outros através da ação e do discurso não são de forma alguma meros seres naturais. Mas, na medida em que também somos simples criaturas vivas, a atividade do trabalho é a única maneira de também permanecermos e oscilarmos satisfatoriamente no ciclo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte seguem um ao outro. A recompensa do trabalho, embora ele não deixe nada para trás de si, é ainda mais real, menos fútil do que qualquer outra forma de felicidade – repousa na calma confiança de que aquele que na "labuta e no sofrimento" fez sua parte permanecerá como parte da fertilidade da natureza por meio do futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, diferentemente da Antiguidade clássica, considerava a vida sagrada e, portanto, nem a morte nem o trabalho como um mal (certamente não como um argumento contra a vida), mostra nas histórias dos patriarcas quão despreocupados eles eram com a morte, e como a morte vinha para eles na forma familiar da noite, da quietude e do eterno descanso "em boa velhice e cheios de dias".

A bênção da vida, inerente ao trabalho, nunca pode ser encontrada na fabricação e não deve ser confundida com o inevitável e efêmero momento de alegria que se segue à realização e que está presente no acabamento. A bênção do trabalho é que esforço e gratificação seguem tão de perto um ao outro quanto o produzir e o consumir, de modo que a felicidade é concomitante ao próprio processo. Não há felicidade nem contentamento duradouros para os seres humanos fora do ciclo prescrito de dor, exaustão e regeneração prazerosa. Qualquer coisa que tire esse ciclo do equilíbrio – a penúria, em que à exaustão se segue a desgraça ou, por outro lado, uma vida inteira sem esforço, na qual a monotonia toma o lugar da exaustão e dos engenhos da necessidade, do consumo e da digestão, triturando um corpo humano impotente de forma impiedosa até a morte – destrói a felicidade elementar que vem do estar vivo. Um elemento do trabalho se encontra presente em todas as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são experimentadas como empregos "rotineiros" com os quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos. O próprio caráter repetitivo delas, que na maioria das vezes sentimos como um fardo que nos exaure, é o que nos propicia um mínimo de contentamento animal que os grandes e significativos momentos de alegria – raros e que nunca duram – jamais podem substituir e sem os quais os igualmente raros momentos mais longos e duradouros de tristeza e pesar verdadeiros dificilmente seriam suportados.

O trabalho de nossas mãos, diferentemente do trabalho de nosso corpo, fabrica a mais completa e interminável variedade de coisas, cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos. Não são bens de consumo, mas objetos de uso, e o uso em si não faz com que desapareçam. Eles dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais ele não seria o lugar em que confiamos para abrigar a criatura instável e mortal que é o homem.

É certo que a durabilidade do mundo das coisas não é absoluta; não consumimos as coisas usáveis, mas as utilizamos, e se não o fizermos elas simplesmente irão se deteriorar, retornar ao processo do qual foram retiradas e em oposição ao qual foram construídas por nós. Se for abandonada ou retirada do mundo humano, a cadeira vai se tornar novamente madeira, e a madeira vai se degradar e retornar ao solo do

qual a árvore brotou antes de ser derrubada para se transformar no material com o qual o homem trabalha e constrói. Contudo, enquanto o desgaste está atrelado ao uso desses objetos, esse fim não é planejado de antemão, não era o objetivo com o qual haviam sido feitos, como a "destruição" ou o consumo imediato do pão era seu fim inerente; aquilo que o uso desgasta é a durabilidade. Em outras palavras, a destruição, embora inevitável, é incidental ao uso, mas inerente ao consumo. Aquilo que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que se eu não os calçar não vão estragar, são objetos e, portanto, possuem certa independência "objetiva" própria, mesmo que modesta. Sendo ou não usados, irão permanecer no mundo por algum tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos.

É essa durabilidade que confere às coisas do mundo uma relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, a "objetividade" delas, que faz com que resistam, "mantenham-se em oposição" e suportem ao menos por algum tempo as necessidades vorazes e as carências dos seres vivos que as usam. Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, apesar de sua natureza sempre cambiante, podem recuperar sua identidade ao estarem associados à uniformidade dos objetos, à mesma cadeira hoje e amanhã, à mesma casa, pelo menos formalmente, do nascimento à morte. Contra a subjetividade dos homens, está a objetividade do artifício feito pelo homem, e não a indiferença da natureza. Apenas porque erigimos um mundo de objetos com aquilo que a natureza nos dá, porque construímos esse ambiente artificial dentro da natureza, assim também nos protegendo dela, é que podemos olhar a natureza como algo "objetivo". Sem um mundo entre o homem e a natureza, haveria um eterno movimento, mas nenhuma objetividade.

A durabilidade e a objetividade são o resultado da fabricação, o trabalho do *homo faber*. Esse trabalho consiste em reificação. A solidez inerente mesmo às coisas mais frágeis vem, em última instância, da matéria que é transformada em material. O material já é um produto das mãos humanas, que o removeram de sua localização natural, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que provê a madeira, seja interrompendo um dos processos mais lentos da

natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore arrancados do útero da Terra. Esse elemento de violação e violência está presente em toda fabricação; como criador do artifício humano, o homem sempre foi um destruidor da natureza. Essa violência é a experiência mais elementar da força humana e, ao mesmo tempo, exatamente o contrário do esforço exaustivo e doloroso experimentado no puro trabalho. Já não se trata aqui do ganha-pão com o suor do próprio rosto, em que o homem pode, de fato, ser o senhor e o mestre de todas as criaturas vivas, mas permanece como servo da natureza, das próprias necessidades e da Terra. O *homo faber* se torna o lorde e o mestre da própria natureza, na medida em que viola e em parte destrói aquilo que lhe foi dado.

O processo da fabricação é totalmente determinado pelas categorias de meios e fim. A coisa fabricada é o produto final no duplo sentido, uma vez que o processo de produção chega ao fim e é apenas um meio para a produção desse fim. Ao contrário da atividade do trabalho, em que o trabalho e o consumo são apenas duas etapas de um processo idêntico – seja a vida do indivíduo, seja a da sociedade –, a fabricação e o uso são dois processos inteiramente diferentes. O processo de fabricação chega ao fim quando a coisa está terminada, e esse processo não precisa ser substituído. O impulso em direção à repetição vem da necessidade do artesão de ganhar seu meio de subsistência, ou seja, daquele elemento do trabalho inerente ao seu fazer. Também pode vir da demanda por multiplicação no mercado. Nos dois casos, o processo se repete por razões externas a ele, diferentemente da repetição compulsória inerente ao trabalho, em que se deve comer para trabalhar e trabalhar para comer. A multiplicação não deve ser confundida com a repetição, embora possa ser percebida pelo artesão, em particular, como mera repetição que uma máquina é capaz de fazer melhor e de forma mais produtiva. De fato a multiplicação multiplica as coisas, enquanto a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase com a mesma rapidez com que apareceram.

A marca da fabricação é ter um início definido e um fim definido e previsível, o que a distingue das demais atividades humanas. O trabalho, preso no movimento cíclico do processo biológico, não tem

um início nem um fim propriamente dito; apenas pausas, intervalos entre a exaustão e a recuperação. Embora possa ter um início definido, a ação nunca tem um fim previsível, como veremos. Essa grande confiabilidade da fabricação se reflete no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: todas as coisas produzidas pelas mãos humanas podem ser destruídas por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que seu fabricador não possa sobreviver à sua destruição e suportá-la. O homem, o fabricador do artifício humano, seu próprio mundo, é de fato senhor e mestre não só porque se estabeleceu como o mestre de toda a natureza, mas porque é o mestre de si mesmo e das coisas que faz. Isso não é verdade nem no trabalho em que os homens permanecem sujeitos à necessidade de sua vida nem na ação em que permanecem dependentes de seus semelhantes. A sós com a imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir e, de novo a sós, voltado para o produto de suas mãos, é livre para destruir.

Eu disse anteriormente que todos os processos de fabricação são determinados pelas categorias de meios e fim. Isso se manifesta de forma mais clara no imenso papel que as ferramentas e os instrumentos desempenham nesses processos. Do ponto de vista do *homo faber*, o homem é, de fato, como Benjamin Franklin disse, um fazedor de instrumentos. É certo que ferramentas e implementos também são usados no processo do trabalho, como sabe qualquer dona de casa que possua, orgulhosa, todas as engenhocas de uma cozinha moderna. Tais implementos, porém, adquirem um caráter e uma função diferentes quando usados para o trabalho, servindo para aliviar o fardo e mecanizar o trabalho de quem trabalha; por assim dizer, são antropocêntricos. Já as ferramentas da fabricação são projetadas e inventadas para a fabricação das coisas, sua adequação e precisão são ditadas por metas "objetivas" mais do que por necessidades e carências subjetivas. Além disso, cada processo fabricador produz coisas que duram consideravelmente mais do que o processo que as trouxe à existência, enquanto no processo do trabalho, na criação desses bens "de curta duração", as ferramentas e os instrumentos utilizados são as únicas coisas que sobrevivem ao processo de trabalho – são úteis para o trabalho e, como tais, não são o

resultado da própria atividade do trabalho. Aquilo que domina o trabalho do nosso corpo, e incidentalmente todos os processos desempenhados no modo do trabalho, não é nem o esforço resoluto nem o produto em si, mas o movimento do processo e o ritmo que ele impõe aos que trabalham. Os implementos do trabalho são arrastados para esse ritmo em que corpo e ferramenta oscilam dentro do mesmo movimento repetitivo – até que, com o uso de máquinas, não é mais o movimento do corpo que determina o movimento do implemento, e sim o movimento da máquina que impõe movimentos ao corpo e que, em um estágio mais avançado, o substitui completamente. Parece-me digno de nota que a questão muito discutida sobre se o homem deveria se "ajustar" à máquina ou se as máquinas deveriam se ajustar à natureza do homem nunca tenha sido levantada em relação aos meros objetos e instrumentos. A razão para isso é que todas as ferramentas do artesanato permanecem servas da mão, enquanto as máquinas, de fato, exigem que aqueles que trabalham devem servi-las e ajustar o ritmo natural do corpo aos movimentos mecânicos delas. Em outras palavras, mesmo a ferramenta mais refinada permanece uma serva incapaz de guiar ou substituir a mão; mesmo a máquina mais primitiva guia e, idealmente, substitui o trabalho do corpo.

A experiência mais fundamental que temos com a instrumentalidade provém do processo fabricador. Aqui de fato é verdade que o fim justifica os meios; e ele faz mais do que isso: ele os produz e organiza. O fim justifica a violência aplicada à natureza para obter o material, como a madeira justifica matar uma árvore, e a mesa justifica a destruição da madeira. Do mesmo modo, o produto final organiza o processo de fabricação, decide sobre os especialistas necessários, o grau de cooperação, o número de assistentes e cooperadores. Por isso, todas as coisas e todas as pessoas são julgadas aqui pelos parâmetros de adequação e utilidade em relação ao desejado produto final, e por nada além disso.

Por mais estranho que pareça, a validade da categoria meios-e-fim não se esgota com o produto terminado, para o qual tudo e todos se tornam um meio. Embora o objeto seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido, nunca se torna, por assim dizer, um fim em si mesmo, pelo menos não enquanto permanecer um objeto de uso. Ele

de imediato assume seu lugar em outra cadeia de meios-e-fim em virtude de sua utilidade; como mero objeto de uso, ele se torna um meio para, digamos, um modo de vida confortável, ou um objeto de troca, ou seja: na medida em que um valor definido tenha sido atribuído ao material usado para a sua fabricação, ele se torna um meio para a obtenção de outros objetos. Em outras palavras, em um mundo estritamente utilitário todos os fins estão destinados a ter uma curta durabilidade; são transformados em meios para outros fins. Uma vez alcançado, o fim deixa de ser fim e se torna um objeto entre objetos que a qualquer momento pode ser transformado em meio para buscar outros fins. A perplexidade provocada pelo utilitarismo, por assim dizer, a filosofia do *homo faber*, é que ele fica preso na interminável cadeia de meios e fins sem nunca chegar a algum princípio que poderia justificar a categoria, ou seja, a utilidade em si mesma.

O modo habitual de sair desse dilema é fazer do utilizador, o próprio homem, o fim último para deter a interminável cadeia de meios e fins. Que o homem seja um fim em si mesmo e que não deva jamais ser utilizado como meio para alcançar outros fins, por mais elevados que eles sejam, é algo que conhecemos bem da filosofia moral de Kant, e não há dúvida de que Kant queria, antes de mais nada, pôr a categoria de meios-e-fins e sua filosofia do utilitarismo no lugar certo, impedindo que ela comandasse as relações entre homem e homem, em vez das relações entre o homem e as coisas. No entanto, mesmo a fórmula intrinsecamente paradoxal de Kant falha em resolver as perplexidades do *homo faber*. Ao elevar o homem utilizador à posição de fim último, ele rebaixa de forma ainda mais vigorosa todos os outros "fins" a simples meios. Se o homem utilizador é o fim mais elevado, "a medida de todas as coisas", então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o "material (*quase*) sem valor" no qual trabalhamos e ao qual atribuímos "valor" (como disse Locke), mas também as próprias coisas valiosas se tornam meros meios, perdendo, portanto, seu valor intrínseco. Ou, para dizer de outra forma, a mais mundana das atividades perde seu significado objetivo original, torna-se um meio de satisfazer necessidades subjetivas; em si e por si mesma, já não é significativa, não importa quão útil possa ser.

Do ponto de vista da fabricação, o produto terminado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável com existência própria, assim como o homem é um fim em si na filosofia moral de Kant. Claro, o que está em jogo aqui não é a instrumentalidade como tal, o uso de meios para alcançar um fim, mas a generalização da experiência da fabricação em que a serventia e a utilidade são os padrões últimos para o mundo, assim como para a vida dos homens que nele agem e se movem. Podemos dizer que o *homo faber* transgride os limites de sua atividade quando, sob o disfarce do utilitarismo, propõe que a instrumentalidade dirija o reino do mundo acabado de forma tão exclusiva quanto ela rege a atividade por meio da qual todas as coisas que compõem este mundo vêm a ser. Essa generalização será sempre a tentação específica do *homo faber*, embora, no fim, será sua anulação: ele restará sem sentido em meio à utilidade. O utilitarismo nunca consegue encontrar resposta para a questão que Lessing uma vez apresentou aos filósofos do utilitarismo de sua época: "E para que serve o servir?".

Na esfera da fabricação, existe apenas um tipo de objeto ao qual a interminável cadeia de meios e fins não se aplica; é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais duradoura que as mãos humanas podem produzir. Sua característica mais própria é o seu afastamento de todo o contexto de uso ordinário, tanto que, quando um objeto antigo, por exemplo uma peça de mobiliário de uma época passada, é considerado uma "obra-prima" por uma geração futura, ele é posto em um museu e, dessa forma, cuidadosamente afastado de qualquer possibilidade de uso. Assim como o propósito de uma cadeira é atualizado quando nos sentamos nela, o propósito inerente à obra de arte – quer o artista saiba disto ou não, quer o propósito seja ou não atingido – é alcançar a permanência através dos anos. Em nenhum outro lugar, a completa durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tamanha pureza e clareza; em nenhum outro lugar, portanto, esse mundo-coisa se revela de forma tão espetacular como a morada não mortal de seres mortais. E embora a verdadeira fonte de inspiração dessas coisas permanentes seja o pensamento, isso não as impede de ser coisas. O processo do pensamento produz coisas tangíveis na mesma medida em que a mera habilidade de usar

ferramentas produz objetos. É a reificação que se dá quando escrevemos algo, pintamos uma imagem, compomos uma peça musical etc. que realmente faz do pensamento uma realidade; para produzirmos essas coisas pensadas que costumamos chamar de obras de arte, é necessário aquele mesmo trabalho manual que, através do instrumento primordial, as mãos humanas, constrói as outras coisas menos duradouras e mais úteis do artifício humano.

O mundo das coisas feito pelo homem torna-se um lar para o homem mortal, um lar cuja estabilidade só vai resistir e sobreviver ao movimento sempre cambiante de sua vida e de seus feitos, se transcender tanto o mero funcionalismo dos bens de consumo quanto a mera utilidade dos objetos de uso. A vida em seu sentido não biológico, ou seja, o breve espaço de tempo dado a cada homem entre seu nascimento e sua morte, manifesta-se na ação e no discurso para os quais devemos, agora, voltar a atenção. Com palavras e feitos nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento em que confirmamos e assumimos, nós mesmos, o puro fato de nossa aparição física original. Uma vez que viemos a ser através do nascimento, compartilhamos com todos os outros entes a qualidade da *alteridade*, um aspecto importante da pluralidade que faz com que só nos seja possível encontrar definições por meio de distinções: somos incapazes de dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Além disso, compartilhamos com todos os organismos vivos marcas distintivas que fazem de nós entidades individuais. Entretanto, só o homem pode *expressar* alteridade e individualidade, só ele pode se distinguir e comunicar *quem ele é*, e não apenas uma afecção, sensação ou sentimento – sede, fome, afeto, hostilidade, medo. No homem, a alteridade e a distinção tornam-se singularidade, pois o que ele insere no mundo com palavras e feitos, e na companhia de seus semelhantes, é singular. Tal inserção não nos é imposta pela necessidade, como no trabalho, nem é incitada por carências e desejos, como no caso da fabricação. Ela não apresenta essas condições; seu impulso brota do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando iniciamos algo novo, surgido da nossa iniciativa. Agir, no sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa,

começar, como a palavra grega *archein* indica, ou colocar algo em movimento, que é o sentido original do termo latino *agere*.

Todas as atividades humanas são condicionadas pela pluralidade humana, pelo fato de que não um homem, mas os homens, no plural, habitarem a Terra e, de uma forma ou de outra, viverem juntos. Mas apenas a ação e o discurso se relacionam especificamente com o fato de que viver significa viver entre homens, entre os meus iguais. Por isso, quando me insiro no mundo, é num mundo em que outros já estão presentes. A ação e o discurso encontram-se tão intimamente relacionados porque o ato humano primordial e específico deve sempre também responder à pergunta dirigida a cada recém-chegado: "Quem é você?". A revelação de "quem alguém é" está implícita no fato de que, de certa forma, a ação sem discurso não existe; ou, se existe, é irrelevante. Sem o discurso, a ação perde o ator, e o autor dos feitos só é possível na medida em que ele seja também aquele que diz as palavras, que se identifica como ator e anuncia o que está fazendo, o que fez ou o que pretende fazer. É exatamente como Dante disse uma vez – e de forma mais sucinta do que eu jamais poderia dizer (*De Monarchia*, I, 13): "Pois em toda ação o que é principalmente visado pelo ator... é a revelação de sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir: como tudo aquilo que é deseja a própria existência, e, como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, o prazer necessariamente vem ... Assim, nada age sem que ao agir torne patente o seu si-mesmo latente." É certo que a revelação do "quem" sempre permanece oculta para a própria pessoa – como o *daimon* na religião grega, que acompanha o homem ao longo de sua vida, sempre espiando por trás de seus ombros e, portanto, visível apenas para aqueles que ele encontra. Ainda assim, mesmo que desconhecida pela pessoa, a ação é intensamente pessoal. A ação sem um nome, sem um "quem" atrelado a ela, é desprovida de sentido, enquanto uma obra de arte retém sua relevância saibamos ou não o nome de seu mestre. Lembremo-nos dos monumentos em homenagem ao Soldado Desconhecido depois da Primeira Guerra. Eles são testemunhas da necessidade de encontrar um "quem", um alguém identificável que quatro anos de massacre em massa deveriam ter revelado. A relutância em nos conformarmos com

o fato brutal de que o agente da guerra era, na verdade, ninguém, inspirou a construção dos monumentos aos desconhecidos – ou seja, a todos aqueles com os quais a guerra fracassou em tornar conhecidos, roubando-lhes, portanto, não suas conquistas, mas sua dignidade humana.

Onde quer que os homens vivam juntos existe uma teia de relações humanas que é, por assim dizer, tecida pelos feitos e pelas palavras de inúmeras pessoas, vivas e também já mortas. Cada feito e cada novo começo é inserido nessa teia preexistente onde, no entanto, de alguma forma, inicia um novo processo que irá afetar muitos outros, além daqueles com os quais o agente entra em contato de modo direto. É por causa dessa teia preexistente de relações humanas com suas vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca alcança seu propósito. E é também por causa desse ambiente e da correlata qualidade de imprevisibilidade, que a ação sempre produz histórias, com ou sem intenção, tão naturalmente quanto a fabricação produz coisas tangíveis. Essas histórias podem ser registradas em documentos e em monumentos, podem ser narradas na poesia e na historiografia e transformadas em todo tipo de material. No entanto, elas são de uma natureza completamente diferente dessas reificações. Elas nos contam mais de seus sujeitos, o "herói" em cada história, do que qualquer produto das mãos humanas jamais nos conta sobre o mestre que o produziu, e, ainda assim, não são produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a própria história, pelo menos a história de sua vida, ninguém é o autor ou o produtor dela. No entanto, é precisamente nessas histórias que o real significado de uma vida humana enfim se revela. Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa eventualmente ser narrada em uma história com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história, a grande história sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta a sua história e pela qual a história, em última instância, se torna o livro de histórias da humanidade, com muitos atores e falantes e, no entanto, sem nenhum autor reconhecível, é porque ambas são resultado da ação. A verdadeira história na qual estamos engajados enquanto estivermos vivos não tem um fabricador visível ou invisível porque não é *fabricada*.

A ausência de um fabricador nessa esfera é responsável pela extraordinária fragilidade e insegurança dos assuntos estritamente humanos. Uma vez que sempre agimos em uma teia de relações, as consequências de cada feito são ilimitadas, toda ação faz disparar não apenas uma reação, mas uma reação em cadeia, todo processo é a causa de novos processos imprevisíveis. Esse caráter ilimitado é inevitável; não poderia ser remediado pela restrição do agir a uma estrutura ou a circunstâncias seguras limitadas, ou pela introdução de todo material relevante em computadores gigantes. O menor ato, nas circunstâncias mais limitadas, carrega mesmo assim a semente do ilimitado e do imprevisível; um feito, um gesto, uma palavra podem ser suficientes para mudar qualquer constelação. Ao agirmos, em contraposição ao que se dá na fabricação, de fato nunca sabemos o que estamos fazendo.

No entanto, em um contraste gritante com essa fragilidade e insegurança dos assuntos humanos, há outra característica da ação humana que parece torná-la ainda mais perigosa do que se poderia imaginar. Trata-se do simples fato de que, apesar de não sabermos o que estamos fazendo ao agir, jamais temos a possibilidade de desfazer o que fizemos. Os processos da ação mostram-se não apenas imprevisíveis como irreversíveis, o que significa que na ação não há um autor ou fabricador que possa desfazer, destruir o que fez se ele não gostar do resultado ou quando as consequências se revelam desastrosas. Essa peculiar resiliência da ação, aparentemente oposta à fragilidade de seus resultados, seria insuportável se essa capacidade não tivesse um remédio a seu alcance.

A possível redenção do problema da irreversibilidade é a faculdade do perdão, e o remédio para a imprevisibilidade está contido na faculdade de fazer e de manter promessas. Os dois remédios estão interligados: perdoar se relaciona com o passado e serve para desfazer seus feitos, enquanto obrigar-se através de promessas serve para estabelecer, no oceano de futuras incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade – sem falar de qualquer tipo de durabilidade – seria possível nas relações entre os homens. Sem sermos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, confinada a um único

feito do qual jamais poderíamos nos recuperar; permaneceríamos como vítimas de suas consequências para sempre, não muito diferentes do aprendiz de feiticeiro que não possuía a fórmula mágica para quebrar o feitiço. Sem estarmos ligados ao cumprimento de promessas, nunca seríamos capazes de atingir a identidade e a continuidade que, juntas, produzem a "pessoa" sobre a qual uma história pode ser contada; todos nós seríamos condenados a vagar em desamparo e sem direção pelas sombras do nosso coração solitário, presos em nossos humores sempre cambiantes, contradições e equívocos. Mas essa identidade subjetiva, alcançada pela obrigação com as promessas, deve se distinguir da identidade "objetiva", isto é, relacionada ao objeto, que surge ao sermos confrontados com a uniformidade das cadeiras e das casas que mencionei anteriormente, quando discutia os aspectos da fabricação. Nesse contexto, perdoar e prometer são como mecanismos de controle embutidos na faculdade de iniciar processos novos e sem fim.

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que vem ao mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, decorrida entre o nascimento e a morte, estaria inevitavelmente condenada a não ter salvação. O próprio tempo da vida, correndo em direção à morte, inevitavelmente levaria tudo o que é humano à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é um aviso sempre presente de que os homens, embora devam morrer, não nasceram para morrer, mas para começar algo novo. *Initium ut esset homo creatus est*, "para que houvesse início o homem foi criado", disse Agostinho. Com a criação do homem, o princípio do início veio ao mundo – o que, claro, é apenas outra maneira de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade surgiu na Terra.

1964

1 A tradução dos conceitos de *labor, work* e *action* tem sido motivo de debate não apenas no Brasil. Aqui escolhemos traduzir *labor* por trabalho, *work* por fabricação e *action* por ação. Achamos que está mais próximo da tradução que a própria Hannah Arendt escolheu para a versão para o alemão: *die Arbeit, das Herstellen, das Handeln.* (N.R.T.)

Política e crime – uma troca de cartas

Tendo recebido um convite da revista Merkur *(publicação alemã sobre cultura e política) para discutir o livro* Politik und Verbrechen*, de Hans Magnus Enzensberger (Suhrkamp, 1964), Hannah Arendt responde com a seguinte carta.*

Nova York, 1964

LI O LIVRO COM GRANDE prazer; até então eu só conhecia a reportagem sobre o assassinato da menina italiana publicada na *Merkur*, de que também gostei muito. Enzensberger possui um sentido aguçado para o específico, para o detalhe significativo. Sua intenção, recontar histórias antigas, é boa e importante. E ele é bem-sucedido muitas vezes, como na história sobre os terroristas russos. O ponto mais fraco do livro são as análises ou inferências políticas. Com relação a isso, mais uma vez o último ensaio sobre a traição é muito bom. Mas nem ele próprio, sem dúvida, pode acreditar que Auschwitz "revelou as raízes de toda a política até hoje". Herr Hitler refutou Péricles? Auschwitz revelou as raízes da pólis ateniense? Parece uma frase retórica vazia, apesar de eu suspeitar que não, vinda de um autor tão extraordinariamente talentoso e honesto. No uso do detalhe, Enzensberger aprendeu particularmente com Walter Benjamin, e também no estilo – eu realmente me refiro a aprender, e não a copiar! Isso traz grandes vantagens, mas também pode levar a mal-entendidos perigosos. Outro exemplo é a associação simplista entre crime, negócios e política, exposta pela primeira vez por Brecht. Os crimes do Terceiro Reich não são crimes no sentido do código penal, e os gângsteres de Chicago, que estão no meio da sociedade, não são os precursores dos nazistas. Eles ainda contam, quando não exclusivamente, com a proteção que a sociedade garante até mesmo aos criminosos, e não têm a intenção de tomar o poder nem interesse nisso. Os nazistas não eram homens de negócios, portanto, mesmo que

a associação entre negócios e crime possa valer, ela ainda é apolítica: nem Al Capone nem o respeitável homem de negócios é político. Tais erros são bastante compreensíveis quando os fundamentos de quem escreve são marxistas, em especial o marxismo tal como reconfigurado por Brecht e Benjamin. Mas isso não contribui para a compreensão dos eventos políticos; pelo contrário, é apenas uma forma altamente cultivada de escapismo. Dizer que "Auschwitz revelou as raízes de toda política" é dizer que toda a raça humana é culpada. E quando todos são culpados, ninguém é. A especificidade e a particularidade se perdem no caldo da generalização. Quando um alemão escreve isso, é preocupante. Significa: não foram nossos pais, mas todas as pessoas que causaram esse desastre. O que simplesmente não é verdade. Além disso, há um sentimento perigoso se espalhando pela Alemanha: se Auschwitz é a consequência de toda política, então deveríamos ser gratos por essas consequências terem vindo finalmente à tona. Ah, *felix culpa*!

Tudo isso para explicar por que, após alguma hesitação, não irei debater o livro. Para mim seria muito difícil separar o que ele tem de excelente do que é falacioso. Gostaria de conversar com Enzensberger. Ele deveria vir aqui um dia desses. A falta de compreensão dos alemães (e não apenas dos alemães) sobre as tradições anglo-saxônicas e sobre a realidade americana é uma história antiga. E só pode ser curada com visitas, e não com leituras.

Hannah Arendt

Tjøme, Noruega, 24 de janeiro de 1965

Cara Frau Arendt,

Há muitos anos leio suas reflexões, e por muitos anos elas me foram úteis; por isso devo-lhe um agradecimento; quanto mais agora que algumas dessas reflexões são dirigidas a mim ou contra mim. Então, por favor, permita-me uma resposta de algumas poucas linhas.

Os erros dos quais me acusa têm pesos diferentes. No que diz respeito ao que, a seu ver, se baseia no marxismo, eu gostaria de não comentar. Estamos trabalhando a partir de premissas diferentes e chegando a resultados diferentes. A senhora acredita, por exemplo,

que a "questão social" não pode ser resolvida por meios políticos; que miséria, pobreza e exploração – é o que se lê em seu ensaio "Guerra e revolução"[1] – podem ser controladas pela tecnologia, e apenas por ela. O que foi proclamado duzentos anos atrás na Declaração de Independência dos Estados Unidos "tornou-se verdade", e por vezes a uma velocidade assustadora, a saber, que todos os povos "entre os poderes da Terra" assumirão "uma posição igual e separada".

Mas não vejo os povos da África, da Ásia Austral e da América Latina guiando o próprio destino; eles gozam de uma posição separada e igual apenas nos protocolos e nas visitas de Estado; vejo bilhões de pessoas que vivem em nossa era abandonadas na miséria, pobreza e exploração, e concluo disso que não será fácil para mim corrigir meus erros, na medida em que a culpa desses erros está no marxismo. Eles me separam da senhora, mas essa separação é suportável, pois não resulta de nenhum tipo de mal-entendido e não leva à condenação moral nem de uma parte nem de outra.

Mas todas as palavras dirigidas a mim sobre Auschwitz, e todas as reflexões relacionadas a isso, carregam muito mais peso. Não suporto a ideia de aceitar seu julgamento. Seu julgamento se assenta na frase de que Auschwitz revelou as raízes da política até hoje. Sua interpretação é de que a frase é evasiva, como uma "forma de escapismo". Eu gostaria de me defender (e de fato preciso fazê-lo).

Gostaria de começar com a conclusão sugerida pela senhora: "Se Auschwitz é a consequência de toda política, então deveríamos ser gratos por essas consequências terem vindo finalmente à tona". Essa frase não é honesta nem com a justiça nem com a lógica. É moralmente irreconciliável com tudo o que escrevi e não tem um sentido lógico. A mais extrema consequência do desenvolvimento das armas nucleares seria a extinção de toda a vida na Terra. Se alguém fizer essa declaração, nunca deverá receber como resposta que deveríamos todos ser gratos se essas consequências finalmente viessem à tona.

Não faço essa comparação por acaso, pois se eu, mesmo com os recursos insuficientes de alguém que não é nem antropólogo nem historiador, considero que a história nos levou a Auschwitz, faço isso olhando para o futuro. Teria sido escapismo, a meu ver, fazer de conta

que isso estava no passado, se agisse como se fosse simplesmente história, acabada e ultrapassada, que é como começa a ser visto na Alemanha. Somente imbecis podem duvidar de que são os alemães, e apenas os alemães, que carregam a responsabilidade pela Solução Final; no caso de meu livro ser lido por imbecis, eu repeti isso com clareza três vezes, explícita e inequivocamente. No entanto, podemos pensar não apenas em nossos pais, mas também em nossos irmãos e filhos; não apenas sobre a culpa daqueles que são mais velhos do que nós, mas também – e principalmente – sobre a culpa que nós próprios carregamos. Por isso eu digo: "O planejamento da Solução Final do futuro ocorre em público" e "Em 1964, só existem cúmplices do ato".[2] Se esse é o caldo da generalidade, não é invenção minha, e o específico que corre o risco de se perder dentro disso somos nós mesmos. Hoje, o vocabulário da "megamorte" reverbera em todas as telas de televisão. Não é minimamente melhor do que o do "tratamento especial". "A posteridade tenta julgar os responsáveis pela Solução Final de Hitler e seus subordinados, mesmo enquanto se ocupa da preparação de sua própria. Essa é a inconsistência. Essa inconsistência é a nossa única esperança – muito pequena." Gostaria de defender esta declaração. "A Solução Final de ontem não foi evitada. A Solução Final de amanhã pode ser evitada."[3] Se isso é escapismo, então eu o assumo.

Permita-me por favor, como conclusão, fazer outro comentário sobre sua frase: "Quando um alemão escreve isso, é preocupante." Entendo a frase e entendo por que a escreveu. Aceito-a, vinda de sua boca. Mas distanciada da pessoa que a disse, ela também é preocupante, pois sugere que a certeza de um julgamento depende da nacionalidade da pessoa que o proclama.

Já encontrei esse *argumentum ad nationem* muitas vezes. Conheci cidadãos da União Soviética que revidavam qualquer comentário crítico sobre as condições de seu país referindo-se aos ataques alemães de 1941. Essa reação também é compreensível. Claro, ela não está diretamente relacionada à nossa conversa, mas a seus pré-requisitos. Nenhum diálogo é possível sem um mínimo de confiança. Mas a confiança é algo que só pode ser oferecido gratuitamente. O *argumentum ad nationem* retira esse oferecimento e torna o diálogo um

monólogo, pois como alguém pode falar se suas palavras sempre colidem com sua herança? Tudo o que ele diz se torna simples apêndice de sua nacionalidade; ele somente pode falar como "representante" de um coletivo. Já não fala como uma pessoa; torna-se mero porta-voz de outra coisa, e, como todo porta-voz, é ele próprio mudo e amordaçado. Por isso eu penso: a frase não pode ser mais preocupante do que já é sendo pronunciada por um alemão, um comunista, um negro etc. Ou ela é preocupante ou não é. E, da mesma maneira – me desculpe, mas não posso deixar de dizer –, para mim o que há de pior nas transgressões alemãs não é o fato de os alemães as terem cometido, mas de elas terem sido simplesmente cometidas e de poderem ser cometidas outra vez.

Espero ardorosamente que a senhora me compreenda. Os alemães, e apenas os alemães, são culpados por Auschwitz. Humanos são capazes de tudo. As duas frases são essenciais, e uma não substitui a outra. Não procure em mim evasões, desculpas, contrição. O que está em questão para mim aqui não é um livro, e sei muitíssimo bem que não existe palavra nenhuma que possa ser colocada antes da palavra Auschwitz. Com isso em mente, estou preparado para aceitar que a senhora acredite que eu esteja errado; somente espero que não me julgue erradamente.

Respeitosamente,
Hans Magnus Enzensberger

Nova York, 30 de janeiro de 1965

Caro Herr Enzensberger,

Fico feliz que tenha respondido às linhas que escrevi de forma um tanto descuidada e que tenhamos afinal iniciado uma conversa. Gostaria de dizer, primeiro, que minha intenção não foi atacar, mas expressar minhas reservas. Nem por um segundo considerei qualquer antagonismo, e naturalmente pressupus o "mínimo de confiança" que, com tanta razão, o senhor mencionou. Nada está mais distante de minha mente do que ser injusta ou colocá-lo no mesmo pacote de outros; a situação não poderia ser mais diferente.

É bom que o senhor me tenha acusado de *argumentum ad nationem*. Da forma abreviada como escrevi, é claro que o que expressei não se sustenta em pé nem por um segundo. Contudo, a questão não é tão simples como o senhor faz parecer. Eu concordaria com o senhor na frase dirigida aos "imbecis: "A Solução Final de ontem foi produto de uma nação, a Alemanha", mas não sem explicá-la. Foi, como o senhor mesmo escreveu: "A Solução Final de Hitler", da qual infelizmente uma grande parte dos alemães foi cúmplice, e nenhuma das partes culpadas jamais sonhou em reivindicar para si esse "plano grandioso" ou se responsabilizar por ele depois. O que significa dizer que isso não precisava ter acontecido e também que poderia ter acontecido em outro lugar, embora não em qualquer lugar; e, por fim, não pode ser explicado pela história da Alemanha, em termos de conexão causal. Mas o fato é que isso aconteceu na Alemanha e, a partir de então, se tornou um evento da história alemã, algo cuja responsabilidade política e moral, hoje, todos os alemães devem assumir. A frase mal compreendida por mim diz: uma opinião sobre a Solução Final que, para membros de outras nações, nada mais é do que uma opinião, quando pronunciada na Alemanha tem consequências e implicações políticas imediatas e de curto prazo. Para os alemães, é inevitável que uma discussão sobre esses temas envolva interesses inexistentes em outros lugares. Apenas na Alemanha Auschwitz é uma questão de política doméstica, sem contar suas implicações na política externa, que compreensivelmente as pessoas preferem muitas vezes ignorar. Feita essa observação, estou pronta para concordar com o senhor que, *à la longue*, a questão crucial não é o fato de os alemães terem cometido tais crimes, mas que eles tenham sido cometidos.

Com relação agora à frase da qual discordo e que basicamente constitui o tema de seu livro: a associação entre política e crime. Começarei com sua objeção lógica. O equivalente lógico da frase "Auschwitz é a consequência de toda política" seria: armas atômicas são consequência da tecnologia moderna, e não como o senhor disse: "A mais extrema consequência do desenvolvimento das armas nucleares seria a extinção de toda a vida na Terra." Muitos, nos dias de hoje, consideram a tecnologia responsável pelas armas nucleares, assim como o senhor considera a política responsável por Auschwitz;

eu questionaria tanto a primeira quanto a segunda. Mas o tema a ser debatido aqui é a sua associação de "megamorte" com a Solução Final, e desconfio que o senhor se tenha deixado tentar por essa associação devido à sombria expressão "Solução Final". Megamorte seria, na verdade, a solução mais definitiva para todas as questões, mas a Solução Final era "apenas" a "Solução Final para a questão judaica". Ela seria usada como um modelo para a "solução" de questões semelhantes, e também é plausível que as armas nucleares tivessem um papel nesse caso, mas nada nela tinha a ver com megamorte. O desastroso em Auschwitz é justamente o fato de que a repetição é possível sem as consequências catastróficas para todos os participantes.

A consequência *política* inerente ao desenvolvimento das armas nucleares para a guerra é simplesmente a abolição da guerra como instrumento político – a não ser que se atribua às armas a consequência que só elas podem ter se os homens provocarem essa consequência. Não é certo que a consequência política do desenvolvimento tecnológico na guerra, no sentido que o senhor dá, será produzida; considero bastante provável, mas é apenas uma opinião, e outros poderiam argumentar o contrário. O que não pode se contra-argumentar, é o que eu temo, é que Auschwitz permanece possível, mesmo que em todos os lugares as pessoas deixem de falar sobre a ameaça nuclear.

Nosso conceito de política é pré-formado pela Antiguidade grega e romana, pelo século XVII e pelas revoluções do século XVIII. Com certeza, o senhor não quis dizer que Auschwitz revelou as raízes de toda essa história. Portanto, suponho que o senhor quis dizer o seguinte: as raízes de toda política *contemporânea* foram expostas ali. Mesmo dentro desses limites, só é possível, em suma, defender sua afirmação através do paralelo com Hiroshima. Na minha opinião, essa é uma falsa conclusão, a qual, é bem verdade, imediatamente acaba se impondo, porque os dois eventos ocorreram quase ao mesmo tempo, durante a guerra. No entanto, essa conclusão ignora que apenas Hiroshima e o bombardeio de cidades como Dresden, por exemplo, estavam diretamente conectados com a guerra, e de fato demonstraram que numa guerra travada com meios modernos a

diferença entre guerra e crime não pode ser sustentada. Mas Auschwitz nada tinha a ver com guerra; foi o início de uma política de despovoamento só interrompida por causa da derrota da Alemanha. Hitler, como sabemos, teria continuado essa "erradicação" mesmo em tempos de paz. As políticas do Terceiro Reich eram criminosas. Poderíamos por isso dizer que, desde então, a diferença entre crime e política deixou de existir? Talvez se pudesse afirmar que, numa guerra travada com as mais modernas armas, a diferença entre guerra e crime tenha deixado de existir, mas essa me parece uma falsa analogia.

Uma última palavra sobre evasão. Há um tipo ilusório de radicalismo que não exatamente joga o bebê fora com a água do banho, mas que, por meio de paralelos que apresentam alguns denominadores comuns, agrupa muitas questões específicas debaixo de algo genérico, reduzindo a coisa específica a um caso entre muitos. É o que eu quero dizer com a palavra "escapismo". Todos nós fazemos isso em algum momento, quando somos conduzidos, a meu ver, não pelo "fluxo da história" ou por preocupações justificáveis com o futuro, mas pelo nosso processo de associação. É um perigo da nossa profissão. Pode-se combater isso com uma tentativa constantemente renovada de apontar o específico e não apagar as diferenças em prol da construção de conceitos.

Espero que o senhor entenda o que escrevi da forma como eu pretendia, ou seja, sem nenhuma ofensa.

Atenciosamente,
Hannah Arendt

---

1 Ver *Merkur*, janeiro de 1965. (N.E.)

2 As citações foram retiradas da tradução em inglês do ensaio de 1964 de Hans Magnus Enzensberger "Reflections Before a Glass Cage", que apareceu originalmente em alemão em *Politik und Verbrechen*, o livro em discussão aqui, que contém o trecho sobre Auschwitz.

Hans Magnus Enzensberger, “Reflections Before a Glass Cage”, tradução de Michael Roloff, in *Critical Essays*. Nova York: Continuum, 1982, p. 115. (N.E.)

3 Ibid, p. 114. (N.E.)

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

ALGO ESTRANHO E INQUIETANTE aconteceu com esse livro quando ele foi publicado há sete anos. Em regra, livros muito bons não passam despercebidos, assim como se espera que apenas livros muito ruins acabem nas pilhas de refugo das editoras. É bem verdade que entre esses extremos – indiferença, *succès d'estime*, lista dos mais vendidos – quase tudo que se imagina pode acontecer, e de fato acontece, com a maior parte de um material impresso. Como dificilmente poderia ser diferente, tendo em vista o dilúvio de publicações que, ano após ano, inunda críticos e leitores, essa regra depende muito da presença de um mínimo de livros de referência e de integridade intelectual no ambiente cultural. Mas exceções confirmam a regra e, quando vemos *The Warriors*, de Glenn Gray, entre elas, só nos resta torcer para que sejam raras. O livro foi praticamente ignorado em sua primeira publicação, e mesmo assim, por força de sua pura disponibilidade no mercado, foi conquistando, paulatina e solidamente, seu círculo de não apenas admiradores, mas amantes, um grupo de leitores com percursos de vida muito diferentes que consideraram o livro uma descoberta pessoal valiosa e, talvez por essa razão tão pessoal, passaram a sentir afinidade, proximidade, afeição pelo autor, sentimentos raros mesmo diante de obras-primas. Portanto, consolemo-nos na esperança de que uma receptividade fraternal como essa, não mediada pela opinião da crítica nem do público, aguarda autores que, por uma razão ou outra, não foram sugados pela duvidosa corrente dominante da notoriedade.

Além disso, com relação a esse livro, há algo de curiosamente apropriado em seu sucesso lento e íntimo. O autor, oficial da inteligência durante a Segunda Guerra Mundial, conta o que viveu e aprendeu nos mais de quatro anos de batalha e da ocupação do território inimigo; e como esse combatente em particular, a quem um amigo depois disse "ver como *o soldado*", por acaso era filósofo (por

ironia do destino, sua convocação para o exército e seu diploma de doutorado pela Universidade de Colúmbia chegaram ao mesmo tempo pelo correio), ele precisou de catorze anos de lembranças e reflexões para entender e aceitar o que havia acontecido naqueles quatro anos. Ele necessitou de todo esse tempo para aprender a "simplicidade" e desaprender "a simplificação do pensamento abstrato", para se tornar fluente na arte e na linguagem dos pensamentos e sentimentos "concretos", e assim compreender que noções abstratas e emoções abstratas não são simplesmente falsas diante do que acontece na realidade, mas também estão viciosamente interconectadas; pois "o pensamento abstrato é rigorosamente comparável à desumanidade das emoções abstratas": o amor e o ódio das coletividades – meu próprio povo, *o* inimigo, principalmente em tempos de guerra; ou ainda, num estado de desilusão, tanto o ódio quanto a obediência cega a toda a humanidade coletivamente, "sem dúvida alguma tão predisposta à injustiça quanto as nações".

Assim, a primeira lição a ser aprendida no campo de batalha foi que quanto mais perto se está do inimigo, menos o odiamos – "Um civil já distante do campo de batalha tem, provavelmente, mais sede de sangue do que um soldado da linha de frente" –, a não ser, claro, que o soldado seja um assassino, e apenas pacifistas, com suas noções e emoções abstratas sobre a guerra, confundam um com o outro. Portanto, "soldados que prezam emoções concretas consideravam a atmosfera moral do fronte já mais suportável do que nas zonas de retaguarda, que eles aceitavam de bom grado a maior tensão e o alto risco pessoal do combate". Esses soldados se tornaram irmãos espirituais do escritor, pois também concordariam que Nietzsche estava "sem dúvida certo" quando escreveu: "Antes morrer do que odiar e temer, e antes morrer duas vezes do que se permitir odiar e temer." A segunda lição foi que nenhum ismo, nem o nacionalismo nem mesmo o patriotismo, nenhuma emoção capaz de doutrinar e manipular o homem, mas apenas a camaradagem, a lealdade ao grupo, "é a essência da motivação para a luta". Essa concretude autodidata, uma inabalável fidelidade ao real, tão difícil de ser alcançada tanto para o filósofo, formado no pensamento abstrato, quanto para o homem comum, envolvido em sentimentos e emoções não menos

abstratos, é a marca registrada desse livro singularmente belo e honesto.

O que deve chamar a atenção do leitor num livro sobre guerra é sua peculiar quietude, o tom suavemente reflexivo dessa voz que nunca instrui ou prega, mas relata com grande modéstia o que o autor lembra. A rememoração começa na primeira página; passados catorze anos, Gray começou a reler seus diários de guerra e suas cartas. Monta-se o cenário. O autor os considera "tristes, risíveis e estranhos", e eles o remetem à descrição de Platão das pessoas no limbo no fim de *A república*. Mas também o fazem ter a consciência do quanto esqueceu, de uma "ausência de continuidade entre aqueles anos e o que me tornei", e agora ele tem medo de "continuar a esquecer", pois tal esquecimento poderia de fato confirmar "o medo mais profundo de meus anos de guerra... de que tais acontecimentos não tinham um verdadeiro propósito", de que eles "podiam perfeitamente não significar nada ou pouco significar". Esse medo, confessa o autor, "ainda vive em mim". Daí se conclui que ele nunca esqueceu, mas que apenas agora havia chegado a hora de contar.

Surpreendentemente – como se ele não soubesse o quanto aquilo que tinha a dizer iria contra a corrente das convicções em voga e contra a sensibilidade moderna nessas questões –, ele começa sua narrativa com "a atração persistente da batalha": a "irmandade do perigo"; o "poderoso fascínio" do "espetacular"; a "pungência e intensidade" da vida diante da morte, pois "assim como o êxtase do amor erótico está condicionado pela sua transitoriedade, também a vida é doce por conta das ameaças de morte que a envolvem"; a "leveza" que surge de estar "liberado de toda impotência individual e de se inebriar com o poder surgido da união com seus camaradas", um sentimento comparável ao intenso prazer estético de quando estamos tão absorvidos pelos objetos, que o nosso "ego nos abandona" e não mais nos sentimos "trancados entre as paredes do eu e entregues às insuficiências do ego"; por fim, a maravilhosa "compulsão" do amor em tempos de guerra, quando "ele desaba sobre nós 'como um vento de montanha sobre um carvalho, balançando folhas e galhos', na impressionante comparação da poeta Safo". Gray resume tal atração persistente citando o general Robert E. Lee – "É bom que a guerra seja

tão terrível; se não, nos afeiçoaríamos demais a ela" – e na utilização da palavra "êxtase", que aparece várias e várias vezes. O que há de comum em todas essas experiências é que os homens estão, sem exagero, fora de si mesmos, ou melhor, jogados para fora de si mesmos, seja porque seus "'eu' se transformam inconscientemente em um 'nós'", seja porque eles se sentem tão "parte deste mundo que os rodeia", tão vivos que, num aparente paradoxo, a morte não tem mais importância. É fácil concordar que a natureza do amor erótico tem essa natureza extática, mas a questão é que a camaradagem também tem, e que a amizade não é apenas uma forma mais intensa de camaradagem, mas seu exato oposto: "Enquanto a camaradagem busca quebrar as paredes do eu, a amizade busca expandir tais paredes e mantê-las intactas. A relação de camaradagem é extática, a de amizade é inteiramente individual"; a primeira é amoral (não imoral), a outra é guiada pela responsabilidade moral. Mas como toda moralidade depende da consciência de si, e portanto de um certo nível de amor-próprio, o autossacrifício se inspira mais na camaradagem do que na amizade, pois "a amizade torna a vida duplamente valorizada", e o "medo intolerável que atormenta amigos no campo de batalha está o mais distante possível da impulsividade do soldado-assassino" e do "amor pelo autossacrifício" que, como todos sabemos bem, pode ser facilmente estimulado tanto para o bem quanto para o mal.

Ao reler o livro, ficamos tentados a fazer citações continuamente, mas então privaríamos o leitor de suas próprias descobertas e do grande prazer que elas nos trazem. Na superfície, trata-se de um livro sobre o *Homo furens* e o *Homo sapiens*, mas na verdade é sobre vida e morte, sobre amor, amizade e camaradagem, sobre coragem e impulsividade, sobre sensualidade e a "onda de vitalidade", sobre "a crueldade desumana" e a "bondade sobre-humana", não como opostos estereotipados, mas como simultaneamente presentes numa mesma pessoa (pois "a guerra comprime os maiores opostos nos menores espaços e nas mais curtas durações"; essa é sua grande fascinação). E, por fim, é sobre a consciência, o exato oposto do êxtase, pois consciência significa "colocar-se contra os outros e de um golpe perder a reconfortante presença deles". É verdade que não há ali nada além de dados elementares sobre a existência humana, mas, "a não ser que

os seres humanos sejam empurrados para os extremos, não temos muitas chances de confrontar realidades simples e primárias" ou de refletir sobre elas.

A oposição à guerra parece evidente hoje e, para Glenn Gray, isso era esperado. Não foi necessário ter havido Hiroshima e Nagasaki nem saber que na Segunda Guerra Mundial morreram mais civis do que soldados em combate, para ensinar a ele "a dor da culpa", que para sua grande surpresa foi praticamente ignorada nos romances contemporâneos que abordam tão livremente todas as outras agonias do combate. Um dos grandes méritos do livro é tornar a oposição à guerra convincente e assertiva ao não negar as realidades e ao não nos fazer apenas um alerta, mas também nos permitir entender por que "existe em muitos, hoje, um medo tão grande de uma paz estéril e insípida quanto de uma grande guerra". Para provar seu argumento, ele conta a história de uma francesa que ele havia conhecido nos anos de medo e sofrimento e que reencontrou já em circunstâncias de paz e conforto. Ela lhe disse: "Qualquer coisa é melhor do que, dia após dia, não acontecer nada. Você sabe que eu não amo a guerra e não quero que ela recomece. Mas pelo menos ela me fez sentir viva, como eu não me senti nem antes nem depois dela." Gray observa: "A paz expôs um vazio das pessoas que a excitação da guerra permitiu que elas encobrissem." E ele alerta para esse "vazio dentro de nós", para a euforia dos que se sentem ligados "a algo maior do que si próprios". Seria o tédio mais assustador do que todos os terrores da guerra?

O livro, de forma sóbria e sutil, volta a um pequeno episódio ocorrido nos Montes Apeninos. Lá, não muito longe do fronte, Gray encontrou um velho, analfabeto, aparentemente um eremita, fumando seu cachimbo com toda a tranquilidade num lugar sem nenhuma outra alma viva além de seu jumento. O soldado foi logo acolhido a seu lado na grama, até porque o velho se encontrava bastante perplexo com o barulho e a poeira da batalha que ele via ao longe; ele não sabia que uma guerra estava em andamento. Só esse fato já era bastante estranho. Porém, ainda mais estranho foi que os dois homens, o soldado e o eremita, "começaram imediatamente a conversar sobre coisas importantes de forma tão natural como se fossem velhos conhecidos". Aqui, mais uma vez nosso autor se

confrontava com “realidades simples e primárias”, mas agora distante do êxtase da guerra e da intensidade da batalha, em “paz e sanidade”, onde o “familiar e o evidente” já não pareciam tão distantes porque dois homens podiam compartilhar, do lado de fora, digamos, da história, suas preocupações sobre “questões importantes: quem sou eu? Por que eu sou? Qual é a minha função na vida?”. Isso era fraternidade, e ela foi possível porque um deles, o velho eremita, possuía o “dom da simplicidade” e o outro, soldado e filósofo, havia sido arrancado de suas sofisticações usuais, de tudo o que há de sutilmente falso no que ensinamos e aprendemos. Pois eis o que aconteceu: “Os professores que me haviam ensinado filosofia e por quem eu tinha grande respeito e estima tornaram-se todos ao mesmo tempo ínfimos na minha imaginação... Mesmo os maiores pensadores da civilização ocidental pareceram de repente perder estatura e tornar-se apenas seres humanos... A sabedoria deles era inadequada de uma forma até quase grotesca para a ocasião.” Uma sabedoria como essa não era esperada no camponês analfabeto sentado a seu lado na grama; sua companhia não era inadequada. Ambos estavam fora da civilização, fora da tradição e da cultura, o soldado porque a guerra o havia lançado em uma dessas trincheiras solitárias, sem nada como companhia, a não ser “a observação das estrelas à noite”, o eremita porque era “como se ele próprio tivesse surgido da natureza... seu filho autêntico”; então o primeiro tinha desaprendido e o outro nunca havia possuído “a arrogância” que leva o homem a “exagerar o significado da história humana em relação ao restante do reino da natureza”.

O livro termina como deveria, com reflexões sobre “o futuro da guerra” e as perspectivas de “paz eterna”. Rejeitando o otimismo e o pessimismo como igualmente “irrelevantes” e convencido de que “a paz nunca ocorrerá, como consequência da fraqueza, da exaustão ou do medo”, Glenn Gray acredita que chegará o dia em que os fortes e poderosos – “Um povo célebre por suas guerras e vitórias”, nas palavras de Nietzsche, citado pelo autor – “quebrarão a espada”, porque estão em posição de dizer “que os homens devem morrer duas vezes antes de ser temidos e odiados” e que “a sobrevivência sem integridade de consciência é pior do que a morte imediata”. Talvez em

nenhum outro lugar como nessas passagens, se entenda melhor por que o amigo de Glenn Gray o via como "*o soldado*". Porque elas expressam as últimas e, nas circunstâncias de hoje, as inevitáveis conclusões do credo básico do soldado – o de que a vida *não* é o bem maior.

Nova York, 1º de fevereiro de 1966

Sobre a condição humana

AS PERGUNTAS QUE VOU LEVANTAR serão feitas de um ponto de vista um pouco diferente daquele expresso pelos outros palestrantes que ouvimos hoje, a maioria dos quais representava uma classe específica de cidadãos – os cientistas. Não sendo cientista, vou perguntar sobre problemas que provavelmente enfrentaremos no futuro próximo, e quão sérios eles são de um ponto de vista mais amplo. Em outras palavras, tentarei apresentar os problemas do ponto de vista de um cidadão médio dos Estados Unidos, e não como um membro de *qualquer* categoria específica da população.

Em primeiro lugar, a cibernetização[1] *é* um fenômeno novo. Deve ser diferenciada da Revolução Industrial do passado, que consistiu na substituição da força muscular, não da força cerebral. Hoje, as máquinas podem assumir certa quantidade de atividades humanas que sempre identificamos como atividades da mente *humana*. Isso exige, em minha opinião, uma reavaliação da atividade mental. O que é, devemos perguntar, a atividade intelectual como tal?

Essa reavaliação da atividade intelectual não é tão nova. Quando eu cresci, por exemplo, ainda era comum acreditar que uma boa partida de xadrez exigia muita inteligência. Se hoje sabemos que as máquinas podem jogar uma partida de xadrez razoavelmente bem, então, penso eu, a dignidade humana exige que afirmemos que o tipo de inteligência do jogo de xadrez aparentemente não tem o mesmo estatuto de outros tipos de inteligência, ou de outros tipos de pensar. Ou seja, a inteligência do jogo de xadrez é inerente a alguma coisa que chamamos, com bastante precisão, de "capacidade cerebral". A força cerebral não é a mesma em indivíduos diferentes, assim como a força muscular, uma vez que nem todo mundo tem cotas iguais dessas duas coisas. Mas isso não significa nada sobre o nível em que um ser humano funciona ou sobre suas qualificações especiais como ser humano.

Deixe-me citar outro exemplo. O sr. Perk falou sobre o feliz fato de podermos apagar a memória das máquinas de computação muito

facilmente, mas isso não é tão fácil nos seres humanos, nos quais o processo é chamado de lavagem cerebral. Eu argumentaria um pouco com o sr. Perk sobre um ponto: quando se trata de desempenho, a memória humana também é facilmente apagada. Como quase todo mundo que já perdeu alguém muito próximo sabe, uma pessoa pode, e geralmente consegue, adaptar-se à situação. Ela não continua a sentir a perda a ponto de ficar impedida de funcionar. Na verdade, isso é apagar o evento da memória. Se a memória humana não fosse senão o que nos ajuda a funcionar ou nos impede de funcionar, como a memória apagável de uma máquina de computação, o resultado seria um estado de coisas muito triste.

Sabemos, claro, que a lembrança – diferente da simples faculdade técnica da memória – permanecerá conosco independentemente das funções que a memória possa ou não desempenhar. De fato, perder a lembrança nos privaria de toda uma dimensão da vida humana, a saber, a dimensão do passado. Da mesma forma, teríamos que reavaliar e distinguir o pensamento da função técnica do cérebro, assim como distinguimos a lembrança da função técnica da memória.

O CICLO DA VIDA

A cibernetização também produziu outro fenômeno que exigirá muitos ajustes. A Revolução Industrial facilitou a vida e certos tipos de trabalho, mas não reduziu (ao contrário, prolongou) a jornada de trabalho. Muitas atividades – fabricar ou trabalhar –, embora possam ter se tornado mais fáceis, ainda consumiam ao menos a mesma quantidade de tempo na vida do indivíduo. Como a vida do homem, mesmo depois da Revolução Industrial, ainda era dividida entre períodos de trabalho e períodos de recuperação de seu trabalho, basicamente nada mudou na condição humana, embora os resultados de nossa fabricação e de nosso trabalho tenham de fato mudado muito.

Dito de outra maneira, a natureza da fabricação mudou como resultado da Revolução Industrial, mas o ciclo da vida não foi interrompido. Um homem voltava do trabalho para casa, descansava e recuperava a energia de que precisava para o trabalho do dia seguinte. Esse é o ciclo de vida e trabalho, de exaustão e recuperação, e

ele tem suas recompensas. No Antigo Testamento, um homem deveria trabalhar pelo pão de cada dia, levá-lo para sua família e recuperar forças a fim de poder ganhar o pão de cada dia. Esse é o ciclo da vida do homem e, no Antigo Testamento, ele não é visto como maldição. No Antigo Testamento, lemos sobre a bem-aventurança inerente ao ciclo natural de trabalho, descanso e trabalho.

Claro que os gregos acreditavam – e muitos de nós acreditam – que não é suficiente trabalhar para viver e viver para trabalhar. Contudo, por mais que prezemos os gregos – e eu certamente os prezo muito –, a maior parte da humanidade tem vivido no ciclo de sobrevivência que ofereceu satisfação, obtendo como recompensa ver os filhos, e depois os netos, crescerem até a maturidade. No ciclo vital das coisas simples, a maioria dos homens ganhou sua recompensa e enxergou seu propósito.

Agora, de repente, deveremos ser privados desse ciclo da vida. Não os poucos homens cujas ambições sempre miraram mais do que a sobrevivência, mas aqueles que estavam contentes e encontraram alguma dignidade em suas tarefas serão privados dessa dignidade.

A PIRÂMIDE INVERTIDA

Já foi dito que ocorrerá uma pirâmide invertida, em que poucos trabalharão para muitos, ao invés de, como sempre foi, muitos trabalharem para poucos. Com essa pirâmide invertida, vem a reversão da "posição social". Até agora, aqueles que trabalham menos têm tido uma posição social mais elevada do que os que trabalham duro. Mas isso está mudando rapidamente. Os que ocupam cargos executivos têm trabalhado tanto quanto os escravos em algumas das piores épocas da história, por exemplo no início da Revolução Industrial.

Recentemente, fiz uma pequena pesquisa com meus amigos e perguntei quantas horas por dia cada um trabalhava. Descobri que eles trabalham de catorze a quinze horas por dia com, no máximo, um dia de folga por semana. É uma mudança decisiva, uma revolução fundamental que muitas vezes não é discutida. Quanto menos importante o trabalho, mais tempo "livre" a pessoa parece ter.

Não quero chamar esse tempo de folga do trabalho de "tempo de lazer", porque não acho que "lazer" seja a palavra certa. A distinção de Alice Mary Hilton entre ociosidade e lazer, que não foi retomada por nenhum dos palestrantes anteriores, precisa ser considerada. A ociosidade *é* feia. Ela nos assusta um pouco, e deveria mesmo. Não devemos pensar que a civilização simplesmente e por si mesma começará a florescer – como se a cultura pudesse meramente acontecer – quando houver tempo "livre". A maior parte do tempo "livre" que discutimos até agora é tempo vago – ociosidade, como a srta. Hilton definiu. E a ociosidade, ou tempo vago, é trágica. A cultura grega, na qual os cidadãos tinham lazer, como disse a srta. Hilton, vem à mente. A palavra grega para lazer – *scholē* – significa abstenção de qualquer outra coisa. É dela que deriva a palavra "escola". Ter lazer significava abster-se de certas atividades para ser livre para outras. Assim, o lazer é, como aponta a srta. Hilton, a própria antítese da ociosidade.

Na Grécia antiga, até mesmo o artista – o pintor, o escultor – não era reconhecido como um cidadão pleno, por ser muito ocupado. Por um lado, a liberdade do cidadão não era para criar o magnífico florescimento da cultura ateniense, mas para se engajar em atividades políticas. Por outro lado, as tarefas e os deveres políticos de um cidadão ateniense – e, nos grandes tempos da República romana, os de um cidadão romano – consumiam tanto que ele não tinha tempo livre nem ocioso.

TEMPO VAGO

O problema do tempo vago, da ociosidade, tem apenas um precedente histórico, que foi durante o declínio do Império Romano. A plebe romana tinha tempo vago. E, como vocês sabem, apesar desse tempo vago, que se estendeu ao longo dos séculos, a plebe romana não fez florescer a cultura. O tempo vago da plebe romana foi "mitigado", às vezes, pelas guerras intermináveis travadas pelo Império Romano. Se eu estiver certa, e espero que sim, nunca mais teremos tal "consolo". Acho que pelo menos a guerra tradicional como instrumento de política externa está provavelmente em via de extinção.

A revolução que defrontamos é profunda. Embora sempre tenha havido certa categoria de pessoas liberadas do trabalho, essa categoria esteve sempre no nível mais alto da sociedade. Nossa esperança agora é que todos possamos viver em um nível tão alto como esse. Na verdade, as classes sociais que não trabalham – os aristocratas, para chamá-los pelo nome costumeiro – também sempre estiveram, pelo menos em parte, empenhadas na guerra e muitas vezes desenvolveram um código de disciplina bastante espartano. Eles eram extremamente rígidos por medo de se degenerarem em sua liberdade total da labuta e do trabalho.

PODEMOS NOS ADAPTAR?

Tem sido questionado se uma sociedade pode se adaptar rapidamente e de forma espontânea a um conjunto completamente novo de circunstâncias. Estou muito inclinada a dizer que os seres humanos – condicionados como são, por definição – podem de fato se ajustar voluntária e rapidamente. O homem não é apenas condicionado pelo seu ambiente; ele também condiciona o meio ambiente, e o meio ambiente, por sua vez, o condiciona. Esse ciclo particular, que agora é chamado de *feedback*, é bastante óbvio ao longo da história da raça humana. O homem sempre se adaptou às novas condições com mais rapidez do que se julga capaz. Uma vez que o ambiente realmente mudou, somos condicionados – mesmo que não saibamos, mesmo que possamos saber muito pouco sobre as condições que nos moldaram.

Aqueles que tiveram um condicionamento semelhante ao meu, que viveram os mesmos períodos de mudança que tenho visto, sabem como somos adaptáveis. Quando eu era uma criança pequena, ainda havia nas ruas carruagens puxadas por cavalos. O automóvel tornou-se o meio de transporte comum. Depois o avião foi inventado e aperfeiçoado. Eu me adaptei muito bem e com pouca resistência em minha vida a essas condições tão diferentes. E o mesmo ocorreu com milhões de pessoas. Considerando as mudanças causadas por novos meios de transporte e as adicionais, causadas por convulsões políticas, fico bastante surpresa com minha adaptabilidade.

Mas a mudança em uma vida de tempo vago pode apresentar um problema diferente. É possível que a espécie humana, embora sempre tenha sido adaptável, seja incapaz de se adaptar ao tempo vago, pois o tempo vago não condiciona nada. O tempo vago não é nada.

Na esteira da revolução cibercultural, nossos problemas econômicos serão relativamente fáceis de resolver. Haverá muitas dificuldades antes de alcançarmos sucesso, mas nossos problemas econômicos têm solução. O problema do tempo vago, entretanto, desafia alguns mandamentos morais muito profundos, mandamentos tão antigos quanto a tradição judaico-cristã. O preceito "Quem não trabalha não come" é tão obsoleto e aberto a questionamentos quanto o mandamento de ser "fértil e se multiplicar". Ambos eram admiravelmente adequados a uma sociedade agrícola subpovoada. Ambos são perigosos em uma sociedade cibercultural atormentada pela explosão populacional e pela abundância. Deveremos, tenho certeza, nos adaptar admiravelmente a comprar e a vender com um novo cartão de crédito e a todas as outras mudanças econômicas e sociais. O perigo é o problema do tempo vago. Deverá nosso preceito mudar apenas de "Quem não trabalha não come" para "Quem não gasta energia não consegue dormir"? Isso, de fato, é algo bem diferente. A mudança é realmente fundamental.

O MODELO GREGO

Se quisermos tomar os gregos como modelo, devemos considerar – antes de falar sobre o florescimento da cultura – suas instituições políticas. Olhemos para a pólis grega e consideremos se desejamos adotar a instituição da pólis, se seríamos capazes de adotá-la, se poderíamos mudar para esse modelo original de organização política que nem mesmo foi adotado pelos gregos de maneira igual, uma vez que cada pólis era um organismo isolado, totalmente separado do outro.

Podemos – nós, americanos do século XX – criar instituições liberais para nossa vida política que cumpram a função que a pólis cumpriu para os cidadãos livres da Grécia? Podemos aprender a passar a vida na atividade política e preencher o tempo vago com o serviço público?

São essas as questões fundamentais que formulamos em nossa discussão hoje. E para essas perguntas devemos buscar respostas adequadas.

1966

---

1 "Cibernetização" é uma palavra derivada de outra mais comum, "cibernética", e se refere à separação daqueles que trabalham com computadores do restante da classe trabalhadora. (N.E.)

O caráter de crise da sociedade moderna

SENHORAS E SENHORES, o convite para este simpósio nos convocava, como indivíduos que tivemos a experiência de lidar com crises específicas, a reconhecer que deve existir um estado de crise subjacente a muitas crises em quase todas as áreas da atividade humana. Trata-se de uma situação de contínua revolução cuja análise nos levaria a algumas normas, a alguns direcionamentos para a ação no campo da política, a fim de responder a questões como o que deveríamos fazer no Vietnã, como deveríamos lidar com as Nações Unidas, o significado dos conflitos raciais, entre outras.

Apesar de, sem dúvida nenhuma, eu compartilhar tais esperanças, não tenho tanta certeza de que esse será de fato o resultado e também nenhuma certeza de que o colóquio seria um fracasso se não alcançássemos esse resultado. Perguntas específicas merecem respostas específicas; e se a série de crises na qual vivemos desde o início do século pode nos ensinar alguma coisa, é, penso eu, o simples fato de que não há normas gerais que determinem nosso julgamento de forma confiável nem regras gerais sob as quais reunir casos específicos com algum grau de certeza.

A crise tem sido muitas vezes definida como um colapso de tais regras e normas, e não porque todos nos tornamos tão abomináveis a ponto de não mais reconhecer o que no passado era visto como princípios eternos, mas, ao contrário, porque esses princípios tradicionais parecem não se aplicar mais. Como disse Tocqueville: quando o passado cessa de lançar luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na escuridão.

Isso não significa, claro, que o passado deixou de existir e de ser relevante, mas que ele perdeu sua validade inquestionável. E apesar de eu duvidar muito de que, por isso, a mente do homem deva vagar nas trevas e na escuridão, devo admitir que o futuro, da mesma forma, perdeu muito de sua já bem precária previsibilidade. O fato simples,

mas significativo, de que a arte moderna e a ciência moderna começaram suas carreiras espetaculares muito antes da Primeira Guerra Mundial, ou antes de qualquer evento drástico ter ocorrido no âmbito político, parece demonstrar que, para o bem ou para o mal, essa quebra na tradição – ou seja, a perda de normas e regras gerais – não pode ser desfeita.

Acho que ninguém expressou com uma precisão mais concreta do que Churchill o impacto desse colapso na mente e no coração dos homens que vivem sob essas condições. Ele escreveu as seguintes palavras há mais de trinta anos, antes de Auschwitz, de Hiroshima, da bomba de hidrogênio etc.: "Quase nada, materialmente estabelecido, que minha educação me levou a acreditar ser permanente e vital perdurou. Todas as coisas que eu acreditava ser impossíveis, ou que me ensinaram que eram, aconteceram."[1]

Em tese, claro, é perfeitamente admissível que primeiro deveríamos definir as regras e normas gerais que perderam validade, analisar o que havia de errado com elas, para então começarmos a refletir sobre outras normas que esperamos funcionem melhor, que sejam mais adequadas às realidades profundamente diferentes e em constante mutação do nosso mundo. Na prática, não acho isso factível.

Pelo contrário, me parece que sempre que procedemos assim – e constantemente fazemos isso, embora sem toda essa articulação – corremos o risco de nos meter em grande dificuldade. Obviamente, o hábito de agrupar casos particulares e a resposta humana adequada a eles sob regras gerais de comportamento terá uma morte muito mais lenta do que as velhas regras que um dia foram consideradas válidas. As regras gerais de hoje baseiam-se nas experiências dos anos 1930. E, apesar do meu prazer em ouvir nesta manhã uma rejeição praticamente unânime das analogias entre o presente e Munique ou o período da Guerra Fria sob Stálin, a verdade é que a nossa atual política no Vietnã de forma geral ainda é justificada por analogias como essas com muita frequência.

Totalitarismo, comunismo, pacificação tornaram-se uma espécie de padrões negativos de comportamento a serem tomados como absolutos. Eles nos dizem contra o quê devemos nos colocar. Isso

significa que eventos históricos correm o risco de substituir regras políticas que precisaram ser descartadas há algumas décadas, quando pela primeira vez nos confrontamos com acontecimentos inéditos. Devemos tentar refletir, julgar e agir levando em conta também o passado, mas sem confiar na validade das chamadas lições da história. É difícil e desconfortável, mas também implica grandes desafios e talvez até mesmo promessas.

Alguns aqui podem retrucar que esses não são bons exemplos. O guia para a ação que os editores de *Christianity and crisis* tinham em mente era de natureza mais nobre e genérica. Enquanto nós estamos aqui para falar sobre princípios morais. Lamento, mas vamos nos confrontar com dificuldades semelhantes.

A verdade moral, seja ela derivada da filosofia ou da religião, se assemelha mais à validade de acordos do que à convincente validade de afirmações científicas. Tais acordos determinam a ação de todos quando se tornam costumes, moralidade, convenções, com suas próprias normas de conduta, que por fim se tornam evidentes por si mesmas. Sabemos bem quantos séculos foram necessários para que o homem pudesse dizer que todos os homens nascem iguais, e que essa é uma verdade evidente. E também é, afinal, um acordo; Jefferson disse "*Nós entendemos* isso como verdade" e acrescentou a expressão "evidente por si mesma" na esperança de tornar o acordo – "*Nós entendemos*" – mais persuasivo.

Eu não duvido que, da confusão de ser confrontado com a realidade sem a ajuda de precedentes, ou seja, a da tradição e da autoridade, surgirá finalmente algum novo código de conduta. Assim como estamos abertos a confiar em mudanças promissoras nas artes e nas ciências – realizações cuja *conditio sine qua non* foi o colapso da tradição –, não temos razão para ser pessimistas, contanto que a humanidade sobreviva de alguma forma. Tal sobrevivência depende em boa medida da percepção de que *slogans* como "Não há alternativa para a vitória" já não servirão. Mesmo que fossem inteiramente verdadeiros para a guerra do passado, tais *slogans* devem ser descartados de uma vez por todas.[2]

Concordo que sem tais discussões, como as que este colóquio suscita, pouco se avançará nessa direção. Isso é tão verdadeiro para as questões desconcertantes dos dias de hoje quanto sempre foi para as coisas incompreensíveis. Santo Agostinho disse certa vez que as coisas incompreensíveis devem ser investigadas de tal modo que alguém não pense que nada encontrou ao descobrir quão incompreensíveis elas são, porque aquele que propõe tais questões torna-se mais e mais capaz de questionar. Curiosamente, também era essa a opinião de Sócrates: apesar de não podermos definir o bem ou a beleza, a justiça ou a compaixão, e termos dificuldade em persuadir os homens sobre essas matérias, tornamo-nos mais justos e piedosos ao refletir e falar sobre elas.

Falando, portanto, sobre o inédito e tomando as decisões que devemos tomar, ainda que um dia elas se provem inadequadas, acredito que nos tornaremos mais capazes de lidar com a crise, mesmo que não consigamos defini-la, e mais cedo ou mais tarde fincaremos as bases para novos acordos entre nós, assim como entres as nações da Terra que talvez, então, venham a se tornar costumes, regras, normas que mais uma vez se fixarão no que chamamos de moralidade. A única condição de progresso nessas matérias (embora eu deteste a palavra "progresso") é que estejamos e continuemos conscientes de que nossos problemas são inéditos e que de fato vivemos uma situação de crise.

1966

---

1 Ver "Some Questions of Moral Philosophy", in H. Arendt, *Responsibility and Judgment*. Nova York: Schocken, 2003, p. 50. (N.E.) [Ed. bras.: "Algumas questões de filosofia moral", in: *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 112.]

2 Segundo Arendt, depois de Hiroshima, a luta contra os crimes de guerra tornou-se uma luta contra a própria guerra, pela implicação de que os meios de guerra modernos são, eles próprios, criminosos. (N.E.)

Revolução e liberdade, uma palestra

I

AS REFLEXÕES A SEGUIR lembrarão vocês do estado conturbado e problemático no qual os negócios públicos se encontram no momento nos Estados Unidos da América e, na verdade, no mundo todo. O título que dei a elas pretende antecipar minhas conclusões, pois as palavras "revolução" e "liberdade" parecem-me resumir tudo o que podemos perceber do raio de esperança incerto e oscilante em meio ao que, de resto, é sobretudo uma perspectiva sombria e ameaçadora para o futuro.

Antes de voltar nossa atenção para as incertezas da esperança, permitam-me abordar por alguns momentos as perspectivas legítimas do medo, sem esquecer contudo que elas não são de modo algum menos incertas. Logo depois do fim da Segunda Guerra Mundial, seguiu-se um período que escolhemos chamar de "Guerra Fria", termo que acredito ter sido um equívoco. Os últimos quinze anos foram tempos de uma apreensiva "paz fria", na qual as duas grandes potências mundiais tentaram, de modo mais ou menos bem-sucedido, definir suas esferas de influência e competir por posições na estrutura de poder sempre em transformação de um mundo tumultuado. Contudo, o próprio fato de termos chamado de "Guerra Fria" o que na verdade era uma "paz fria" atesta que nossa preocupação principal era o medo da guerra. Nós nos fixamos muito mais nesse medo do que em qualquer outra questão, o que se revelou em cada grande crise durante esse período – a guerra da Coreia, a aventura em Suez, as revoluções húngara e cubana. Em cada um desses casos, nossa conduta foi prioritariamente determinada pelo medo de uma grande guerra, que seria uma guerra com armas nucleares.

Por outro lado, a recente e, torçamos, temporária retomada dos testes atômicos talvez nos dê uma indicação do que uma Guerra Fria realmente pode se tornar. Esses testes, ao contrário daqueles que os

precederam, têm o aspecto sinistro de um novo tipo de manobra em tempos de paz, envolvendo em seu exercício não o par simulado de inimigos em manobras comuns de tropas, mas o par de inimigos reais, ao menos potencialmente. A corrida armamentista nuclear transformou-se em uma espécie de guerra hipotética e provisória na qual os oponentes demonstram um ao outro quão destrutivas são as armas que possuem; e, embora seja sempre possível que esse jogo mortal de "ses" e "quandos" de repente se transforme em realidade, é concebível que um dia a vitória e a derrota possam dar fim a uma guerra que nunca explodiu de verdade.

Potencialmente, fomos confrontados com a guerra hipotética até mesmo no fim da Segunda Guerra Mundial, quando várias pessoas pensaram que seria muito mais sábio, e não só mais humano, demonstrar a nova bomba atômica aos japoneses em uma ilha deserta, em vez de efetivamente lançá-la em Hiroshima; a demonstração teria forçado o inimigo à rendição incondicional. Obviamente, esse jogo com hipóteses pressupõe um estágio de desenvolvimento técnico no qual quase todos os riscos podem ser calculados, de modo que dificilmente sobra espaço para o acaso. O jogo também pressupõe uma igualdade de conhecimentos e *know-how* entre os participantes. Assim, uma partida de xadrez entre dois jogadores igualmente experientes terminará com um deles admitindo a derrota ou com ambos concordando com um empate bem antes que sejam feitos os movimentos que levariam ao xeque-mate ou ao empate. Uso essa velha comparação da guerra com o xadrez não por acreditar que ela tenha sido verdadeira no passado, mas porque parece que estamos nos movendo em direção a um domínio dos meios técnicos da violência no qual a velha analogia pode, inesperadamente, ganhar um teor de verdade.

A Guerra Fria, então, é na verdade uma guerra hipotética, e a guerra hipotética, como a paz fria, é determinada pelo nosso medo justificado da guerra real. Por vezes, parece que nossa única esperança reside na substituição da guerra hipotética pela guerra real – ao menos enquanto não alcancemos um estado, nas relações internacionais, que exclua o uso de meios violentos como o último recurso de toda diplomacia. Certamente, tal desenvolvimento ainda pertence a um futuro distante; contudo, mesmo agora existe uma

indicação de que talvez estejamos, de fato, nos encaminhando para ele. Essa indicação reside no fato – bastante óbvio, mas frequentemente negligenciado – de que a guerra não pode mais ser justificada por motivos racionais ou com base na política de poder. Claro que isso não impede a deflagração de uma guerra, mas exclui a maior parte das nossas justificativas consagradas, se não todas. Nem a sabedoria antiga de que "melhor a morte do que a escravidão" nem a definição do século XIX da guerra como a "continuação da política por outros meios" podem ser minimamente aplicadas ao tipo de destruição generalizada com a qual talvez sejamos confrontados. Além disso, a primeira afirmação teve origem na situação dos prisioneiros nas guerras antigas, quando o vitorioso costumava levar para casa o inimigo derrotado e vendê-lo como escravo. "Melhor a morte do que a escravidão" significava uma decisão individual, embora pudesse envolver uma comunidade inteira, se todos os cidadãos concordassem, individualmente, que preferiam arriscar o extermínio a dispersar-se na servidão. A decisão, entretanto, baseava-se na antiga convicção de que se tornar um escravo significava deixar de ser humano. Ser livre e ser humano eram, naquele momento, noções idênticas; uma pessoa incapaz de exercer todas as suas faculdades, mentais e físicas, não era mais considerada um homem, mesmo que tivesse sido privada delas por algum tipo de necessidade, como pobreza e doença, ou por alguma violência causada pelo homem, como a guerra e a escravidão.

Aqueles que hoje repetem a antiga fórmula ainda acreditam nessa coincidência entre liberdade e humanidade? As pessoas, quando ouvem a máxima "Melhor morto do que vermelho", realmente pensam em liberdade? Elas não têm em mente, antes, um estilo de vida e um padrão de vida que são o resultado da abundância e que podem ser usufruídos mesmo em um estado de privação de liberdade? Finalmente, não é óbvio que arriscar a vida pela vida e pela liberdade de seu país e pela posteridade é muito diferente de arriscar a própria existência da espécie humana com o mesmo propósito? Menos aplicável ainda às atuais circunstâncias é a famosa definição de guerra de Clausewitz, pois ela provém da realidade da guerra no século XIX e, sendo assim, não leva em conta a possibilidade de aniquilação total. A guerra é a continuação da política por outros meios apenas em

disputas armadas limitadas, conduzidas de acordo com as regras do jogo, que conhecemos durante um relativamente breve período da nossa história. Talvez essa situação limitada de guerra ainda possa sobreviver em conflitos entre nações pequenas, embora eu duvide até disso. É certamente inconcebível em uma guerra entre grandes potências.

Nessa e em outras perplexidades modernas de natureza política, parece que não estamos bem equipados para lidar com um novo pensamento que traz problemas inteiramente novos do ponto de vista quantitativo e qualitativo. Aqueles que estão prontos para aceitar a guerra nuclear como último recurso, ainda que desesperado, fingem que, na essência, nada mudou, que as velhas justificativas ainda se sustentam; tentam se reconfortar, na esperança de que "as perdas podem não ser tão grandes como alguns preveem". Contudo, embora com razão possamos nos alarmar com esse otimismo, que provavelmente é apenas falta de imaginação, inabilidade para ao menos encarar o inconcebível, a verdade é que aqueles que se opõem à guerra nuclear por princípio, ao afirmarem "Melhor vermelho do que morto" não inventaram nada melhor para *sua* justificativa do que a inversão da velha justificativa. Logo, todo o debate sobre a questão da guerra, movendo-se no interior do círculo fechado de uma alternativa obsoleta, é quase sempre conduzido com reserva mental de ambos os lados da cerca. Aqueles que dizem "Melhor morto do que vermelho" na verdade pensam: as perdas não serão tão grandes, nossa civilização sobreviverá, enquanto os que dizem "Melhor vermelho do que morto" na verdade pensam: a escravidão não será tão ruim, a natureza do homem não mudará, a liberdade não será varrida da terra para sempre.

Ninguém mais duvida que a ameaça da guerra atômica é a maior e mais perigosa de nossas dificuldades políticas, contudo não estou preparada para discuti-la aqui. E, mesmo que estivesse, infelizmente eu não teria muito a contribuir, embora a questão da guerra tenha estado em minha mente por muitos anos, como talvez tenha ocorrido com vocês. Seja como for, o raio de esperança, iluminando esse cenário sombrio de nossas preocupações cotidianas, parece ser que todos os envolvidos agora concordam que a guerra, como tal, exige justificativa

e que a única possível é a liberdade. Assim, o conceito de liberdade – que de alguma forma por muito tempo desapareceu da discussão política em prol da noção de que a finalidade do governo não é a liberdade, e sim o bem-estar do povo, a felicidade do maior número de indivíduos – agora voltou ao centro da questão dos Estados, ainda que de modo um pouco oblíquo. E a liberdade não é apenas um entre muitos fenômenos do âmbito político, como a justiça, o poder ou a igualdade; embora possa ser o objetivo direto da ação política somente em tempos de crise, guerra ou revolução, a liberdade é efetivamente a razão pela qual, em primeiro lugar, os homens vivem juntos em organizações políticas. A *raison d'être* da política é a liberdade, e sem ela a vida política não teria sentido.

Essa intromissão da noção de liberdade na discussão sobre a guerra e o uso justificável de meios violentos é relativamente recente. Justificativas para a guerra, mesmo no plano teórico, são bastante antigas, embora, claro, não tão antigas quanto a guerra organizada. Um óbvio pré-requisito para tais justificativas é a convicção de que, em seu curso normal, as relações políticas não caem nos domínios da violência, fato que encontramos pela primeira vez na Antiguidade grega, na medida em que a pólis grega, a constituição da cidade-Estado, se definia de forma explícita como um modo de vida baseado exclusivamente na persuasão e não na violência. Essas não eram palavras vazias, pronunciadas como autoilusão, como demonstra o hábito ateniense de "persuadir" quem era condenado à morte a cometer suicídio, bebendo um cálice de cicuta, de modo a poupar o cidadão ateniense, sob todas as circunstâncias, da indignidade da violação física. Contudo, uma vez que para os gregos a vida política, por definição, não se estendia além dos muros da pólis, o uso da violência não parecia necessitar de justificativa no âmbito do que hoje chamamos de relações exteriores ou relações internacionais, embora suas relações exteriores dificilmente envolvessem mais do que as cidades gregas, com a única exceção das guerras persas, que uniram toda a Hélade. Fora dos muros da pólis, ou seja, fora do âmbito da política, no sentido grego da palavra, "Os fortes faziam o que podiam e os fracos sofriam o que deviam", como nos conta Tucídides. O que causou a queda prematura da Grécia foi precisamente que a

organização da sua pólis não encontrou um modo de introduzir meios não violentos de política nas relações entre as várias pólis, ou seja, entre as cidades-Estado.

Na história da civilização, encontramos as primeiras justificativas para a guerra na Antiguidade romana, junto com a primeira noção de que existem guerras justas e injustas. Contudo, curiosamente, essas distinções e justificativas não se preocupam com a liberdade e não separam a guerra agressiva da defensiva. "Justa é uma guerra", afirmou Tito Lívio, "para quem ela é necessária, e santificadas são as armas nas quais nenhuma esperança existe a não ser nelas." (*Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*.) Desde os tempos de Tito Lívio e através dos séculos, a necessidade significou tantas coisas, que hoje consideraríamos suficiente chamar uma guerra de injusta e não de justa. Expansão, conquista, defesa de interesses pessoais, manutenção do poder em vista da ascensão de potências novas e ameaçadoras ou apoio a determinado equilíbrio de poder – todas essas realidades bem conhecidas da política de poder têm talvez apenas a mais remota conexão com a liberdade de uma nação; e, ainda assim, elas foram não só efetivamente as causas para a deflagração da maioria das guerras na história, como também foram reconhecidas como "necessidades", ou seja, como motivos legítimos para invocar uma chamada às armas. A ideia de que a agressão é crime e de que as guerras podem ser justificadas somente se excluem a agressão ou a previnem adquiriu importância prática e mesmo teórica depois que a Primeira Guerra Mundial demonstrou o potencial destrutivo terrível da guerra sob as circunstâncias da tecnologia moderna.

Entretanto, há outro aspecto da questão da guerra no qual a liberdade, de fato, desempenha papel decisivo. Desde tempos imemoriais, pessoas têm se insurgido contra o invasor estrangeiro e, embora esses levantes guerreiros nunca fossem reconhecidos nem na teoria nem na prática como as únicas guerras justas, eles sempre foram considerados sagrados. Se a guerra, em nosso século, for de alguma maneira um ato justificável, então o único precedente ao qual seus defensores poderão apelar é o das guerras de rebelião e de libertação. Não se trata de um assunto apenas teórico, mas de um

problema de fatos recentes registrados. A Segunda Guerra Mundial nunca se deveu, em todos os aspectos fundamentais, à política de poder, no sentido antigo da palavra. Todos devem se lembrar que boa parte da opinião pública a considerava uma espécie de guerra civil que assolava o planeta. Esse entendimento estava tão correto quanto a Guerra Civil Espanhola ter sido uma espécie de prelúdio da Guerra Mundial. Naturalmente, a situação estava confusa; a Rússia totalitária aliou-se à Espanha republicana e condenou à ruína tanto a revolução quanto a República espanhola. Dois anos mais tarde, o mesmo regime aliou-se ao totalitarismo na Alemanha, e foi certamente graças a Hitler, e não a Stálin, que a Rússia por fim teve que lutar em uma guerra de libertação e se aliar àqueles que combateram não tanto em nome da liberdade quanto contra coisas piores que a escravidão.

Contudo, não importa quanto sejam confusos os fatos ou quanto eles tenham sido confundidos, uma coisa é inegável: a íntima inter-relação entre guerra e revolução. Bem ou mal, essa relação hoje ficou mais forte, e a revolução, que conhecemos há quase duzentos anos, tem sido mais intimamente identificada com a liberdade do que qualquer outro fenômeno ou ocorrência política. "A palavra 'revolucionário'", como Condorcet resumiu o que todos sabiam na França do século XVIII, "só pode ser aplicada a revoluções cujo objetivo seja a liberdade." Se vemos o triste registro político de nossa época e consideramos o quanto Lênin estava certo quando previu, quase cinquenta anos atrás, que a fisionomia do nosso século seria determinada por guerras e revoluções, nosso consolo talvez seja que, de um jeito ou de outro, ao menos a liberdade foi sempre o que esteve em jogo, sincera ou hipocritamente. Até os tiranos de hoje são forçados a falar em liberdade.

Podemos prosseguir, dar mais alguns passos à frente com essas reflexões. A inter-relação entre guerras e revoluções não é um fenômeno novo; de fato é tão antigo quanto as próprias revoluções que ou foram precedidas e acompanhadas por uma guerra de libertação, como na Revolução Americana, ou levaram a guerras de defesa e agressão, como na Revolução Francesa. No entanto, nesses casos do século XVIII, foram as revoluções que desencadearam as guerras, enquanto em nosso século com frequência ocorreu o inverso. Um fato

pouco percebido, mas digno de nota, é que, desde o fim da Primeira Guerra, nós quase automaticamente acreditamos que nenhum governo e nenhum Estado ou forma de governo seriam fortes o suficiente para sobreviver a uma derrota em uma guerra. (E existem alguns precedentes; tanto depois da guerra franco-prussiana de 1870 quanto da guerra russo-japonesa de 1905 seguiram-se revoltas de curta duração nos países derrotados. Na França, houve até uma mudança na forma de governo – do Segundo Império para a Terceira República –, mas ainda assim foram meros presságios.) Uma mudança revolucionária no governo – seja provocada pelo próprio povo, como depois da Primeira Guerra, seja imposta de fora, pelas potências vitoriosas, com a exigência de rendição incondicional e o estabelecimento de tribunais de guerra – está hoje entre as consequências mais garantidas de uma derrota, a não ser, obviamente, em caso de aniquilação total. É uma questão em aberto se esse estado de coisas deve-se a um enfraquecimento decisivo do governo como tal, a uma perda de autoridade das potências constituídas ou se nenhum Estado, mesmo que solidamente estabelecido e digno da confiança de seus cidadãos, seria capaz de suportar o terror sem paralelo da violência desencadeada pela guerra moderna contra a população. Em nosso contexto, deve ser suficiente lembrar o fato indiscutível de que, mesmo antes do horror de uma guerra nuclear, a guerra havia se tornado politicamente, embora ainda não biologicamente, uma questão de vida ou morte. Em outras palavras: sob as condições da guerra moderna, isto é, desde a Primeira Guerra Mundial, todos os governos têm vivido com os dias contados.

A íntima inter-relação entre guerra e revolução poderia ser levada adiante. Essas breves observações têm a intenção de sugerir que o nosso tema atual, revolução e liberdade, pode de algum modo estar conectado com a questão ainda sem resposta da guerra, embora seja tolice esperar uma solução para esta última a partir de uma reflexão sobre a primeira. Chegamos a um ponto de desenvolvimento técnico no qual parece que a única alternativa deixada aos homens no que diz respeito à guerra é acabar com ela antes que ela acabe com a humanidade, como o sr. Kennedy recentemente afirmou – ainda que não seja, de modo algum, certo que será essa a última palavra sobre o

assunto. É bem provável que a próxima etapa de avanço técnico possa nos trazer de volta a um tipo de guerra que, embora talvez mais horrível do que as últimas guerras, não será suicida e, quem sabe, não chegue a significar a aniquilação biológica dos derrotados. O inconcebível, porém, é que a guerra volte um dia a ser uma disputa armada relativamente benigna e limitada cujo resultado não seja revolucionário por deixar intacta a integridade política dos derrotados, embora não a territorial.

Em outras palavras, qualquer que seja o resultado de nossa situação atual, se não perecermos todos juntos (o que de algum modo penso ser improvável, a despeito de todas as evidências em contrário) o problema da revolução provavelmente continuará conosco ao menos até um futuro previsível. Mesmo que tenhamos sucesso em mudar a fisionomia deste século a ponto de ele não ser mais um século de guerras, quase com certeza ele permanecerá sendo um século de revoluções. E como agora a revolução se espalhou pelos quatro cantos do mundo, qualquer disputa pacífica e não violenta entre grandes potências pode bem ser decidida pela simples questão de qual delas entende melhor todas as implicações e o que está em jogo em uma revolução.

II

Ao contrário das guerras, tão antigas quanto a memória documentada da humanidade, as revoluções são um fenômeno relativamente novo. Antes das grandes revoluções do fim do século XVIII, a própria palavra estava ausente do vocabulário da teoria política. Ademais, e isto talvez seja ainda mais relevante, a palavra ganhou seu moderno significado revolucionário apenas no decorrer dessas duas revoluções; os homens que fizeram as primeiras revoluções não tinham uma noção anterior nem da palavra nem da natureza da empreitada deles. Esses homens, nas palavras de John Adams, eram "chamados sem expectativa e compelidos sem inclinação prévia"; e o que era verdade para a América era igualmente verdade para a França, onde, nas palavras de Tocqueville, "podia-se acreditar que o objetivo da revolução por vir não era a derrubada do antigo regime mas sua restauração".

Restauração, que associamos ao exato oposto da revolução, de fato estaria bem mais próxima do significado original da palavra. "Revolução", um termo astronômico, foi introduzido na linguagem científica pelo *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Sobre a revolução dos corpos celestes), de Copérnico, e quando a palavra desceu dos céus pela primeira vez para descrever metaforicamente o que acontecia na terra entre os mortais, ela carregou a ideia de um deslocamento eterno, irresistível e repetitivo para os movimentos desordenados, para os altos e baixos do destino humano, que foram comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas desde tempos imemoriais. É verdade que encontramos a palavra como um termo político já no século XVII, mas então ela era usada no sentido estritamente metafórico para descrever um movimento rotatório de retorno a algum ponto preestabelecido e, portanto, politicamente, para indicar um deslocamento de oscilação de volta a alguma ordem preestabelecida. Assim, a palavra primeiro foi usada não quando o que chamamos de revolução estourou na Inglaterra e Cromwell ascendeu a um tipo de ditadura, mas em 1660, após a derrubada do Parlamento Coto e por ocasião da restauração da monarquia. E mesmo a revolução gloriosa – o evento em que, de modo um pouco paradoxal, o termo encontrou seu lugar definitivo na linguagem política e histórica – não era sequer considerada uma revolução, mas, ao contrário, uma restauração do poder monárquico à sua legitimidade e à glória anteriores.

O fato de que a palavra "revolução" originalmente significava restauração é mais do que mera extravagância semântica. Não se pode entender o significado da revolução a menos que se perceba que as primeiras revoluções irromperam visando à restauração. Estamos inclinados a ignorar esse fato paradoxal porque nada no decorrer das duas grandes revoluções do século XVIII é mais evidente e impressionante do que a ênfase na novidade, repetida várias e várias vezes tanto por atores quanto por espectadores – a insistência deles em que nada comparável em importância e grandeza jamais ocorrera, em que uma história inteiramente nova estava prestes a se desenrolar. Contudo, essa história inteiramente nova foi iniciada, dos dois lados do Atlântico, por homens convictos de que estavam prestes a

não mais do que restaurar uma antiga ordem das coisas que havia sido perturbada e violada pelas potências existentes; eles clamaram com toda a sinceridade que desejavam retornar aos velhos tempos, quando as coisas eram como deveriam ser. Nada seria mais estranho à mentalidade deles do que o anseio por coisas novas ou a convicção atual de que a novidade como tal é desejável. O enorme *pathos* de uma nova era, do *novus ordo saeclorum*, que ainda está inscrito em todas as notas de dólar, veio à tona apenas depois que os atores, muito a contragosto, atingiram um ponto sem retorno.

Antes que tentemos determinar a importância dessa peculiar mudança semântica e de investigarmos mais a fundo as causas que a provocaram, devemos voltar a atenção brevemente para outro aspecto da revolução que ainda corresponde a seu antigo sentido astronômico e que o uso moderno não descartou, possivelmente porque as experiências no curso real das revoluções não o contradisseram. Como já indiquei, o termo astronômico, assim como seu sentido metafórico original, implicava fortemente a ideia de irresistibilidade, a saber, que o movimento de rotação das estrelas segue uma trajetória preordenada e está longe de sofrer qualquer influência do poder humano. Sabemos, ou acreditamos saber, a data exata em que a palavra "revolução" foi usada pela primeira vez com ênfase *exclusiva* na irresistibilidade, sem nenhuma conotação de um movimento rotatório de retorno. Essa ênfase pareceu tão fundamental à compreensão histórica das revoluções que se tornou comum a prática de datar a nova importância política do termo astronômico a partir desse movimento.

A data é a noite de 14 de julho de 1789, em Paris, quando Luís XVI foi informado pelo conde de Liancourt[1] da queda da Bastilha, da libertação de alguns prisioneiros e da deserção das tropas reais diante da massa da população. O famoso diálogo que ocorreu entre o rei e seu mensageiro é curto e revelador. O rei, conforme sabemos, exclamou: "*C'est une révolte*", e Liancourt o corrigiu: "*Non, Sire, c'est une révolution!*". Aqui, ainda ouvimos a palavra, e pela última vez politicamente, no sentido da antiga metáfora que traz seu significado dos céus para a terra; mas aqui, pela primeira vez, a ênfase passou da

legalidade de um movimento rotatório e cíclico para sua irresistibilidade. O deslocamento ainda é visto à imagem dos movimentos das estrelas, porém o que se destaca agora é que ele está além do poder humano de detê-lo, que ele é uma lei por si mesmo. O rei, quando declarou que a tomada da Bastilha era uma rebelião, afirmava seu poder e os vários meios à sua disposição para lidar com a conspiração e com o desafio à autoridade; Liancourt respondeu que o que acontecera ali era irreversível e estava além do poder dos reis. Era irresistível.

A tomada da Bastilha, como se sabe, foi apenas o começo. A noção de um movimento irresistível, que em breve o século XIX iria conceituar como a ideia de necessidade histórica, ecoa do início ao fim das páginas da Revolução Francesa. De repente, um conjunto de imagens inteiramente novo começa a se agrupar em torno da antiga metáfora, e, quando pensamos em revolução, quase automaticamente passamos a fazê-lo com essas imagens nascidas nos dias da Revolução Francesa – dias em que Desmoulins viu a grande "torrente revolucionária" em cujas ondas impetuosas os atores foram levados e arrebatados, até que a ressaca os sugou da superfície e eles pereceram junto com os inimigos, os agentes da contrarrevolução; quando Robespierre falou de uma corrente tempestuosa e poderosa, alimentada de um lado pelos crimes da tirania e, de outro, pelo progresso da liberdade progressivamente rápido e violento; quando os espectadores acreditaram que testemunhavam um "fluxo majestoso de lava que nada poupa e que ninguém pode conter", um espetáculo que caíra sob o signo de Saturno: "A revolução devorando os próprios filhos."

As palavras que acabei de citar não foram extraídas de relatos históricos ou de reflexões posteriores sobre o que ocorreu naqueles anos fatídicos. Foram todas proferidas pelos próprios atores e atestam o que eles ouviram, viram e testemunharam, não o que eles tinham feito ou se propunham a fazer. Com certeza essas frases hoje já degeneraram na troca repleta de clichês estocados da oratória revolucionária com sabor demagógico; contudo, até em seu estado degenerado elas sinalizam algo real, que nunca havia acontecido antes da Revolução Francesa, mas que desde então tem ocorrido em intervalos regulares, primeiro na Europa e agora em quase todas as

partes do mundo. Assim, talvez valha a pena nos perguntar o que Liancourt foi o primeiro a vislumbrar. O que os atores e as testemunhas da revolução viram e ouviram, acreditando ser irresistível e irreversível?

De início, a resposta parece simples. Por trás dessas palavras, e expressa em imagens inteiramente novas, ainda podemos ver e ouvir a multidão em marcha, como ela irrompeu nas ruas de Paris, que não era apenas a capital da França, mas a capital do mundo civilizado. E essa multidão, surgindo pela primeira vez em plena luz do dia, era na verdade a multidão dos pobres e oprimidos que em todos os séculos anteriores havia se escondido nas trevas e na humilhação. Desde então, tornou-se irrevogável que o âmbito público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que *eram* livres, a saber, livres do cuidado com as preocupações relativas às necessidades da vida, com as necessidades corporais – deveria oferecer espaço e luz à imensa maioria que não é livre, mas movida pelas necessidades cotidianas. Os agentes e espectadores da revolução imediatamente identificaram isso. A humanidade sempre soube que existiam dois aspectos da liberdade: um negativo, a saber, ser livre da coação dos outros; e um positivo, a saber, ser livre na ação, pôr em prática menos o eu-quero e mais o eu-posso. O que também foi sempre mais ou menos sabido era que esses dois aspectos interconectavam-se, que ninguém poderia ser livre para agir se não fosse livre de coação. Assim, para os homens da revolução ainda em posse da sabedoria antiga, o caminho para a liberdade parecia dividido em duas etapas: a etapa negativa de libertação da coação (ou tirania, ou qualquer que fosse a palavra usada), que depois deveria ser seguida pela etapa positiva do estabelecimento da liberdade, ou melhor, da construção de um espaço no qual a liberdade pudesse aparecer nas palavras e nos feitos dos homens livres. A primeira etapa era caracterizada pela violência; a violência da libertação tinha que se opor à violência da tirania, à violação dos direitos e potenciais humanos. Mas a segunda etapa deveria ser livre de violência. O estabelecimento de um novo governo, mesmo que resultasse na recuperação de antigos privilégios que só poderiam ser assegurados por sua transformação em liberdades constitucionais, estando assim fadado a começar uma história

inteiramente nova, parecia uma questão de deliberação, de aplicação de sabedoria e de prudência, não de violência.

Porém, esse esquema relativamente simples dos eventos revolucionários – que, em linhas gerais, corresponde ao percurso da Revolução Americana – se mostrou inaplicável no momento em que a Revolução Francesa apareceu no cenário histórico. Ele tinha deixado de fora a existência daqueles que nunca haviam sido admitidos no âmbito público, que a Antiguidade mantivera na escravidão, aqueles encontrados em um estado de servidão durante a Idade Média e que mesmo nos primeiros séculos da Era Moderna tiveram assegurado não mais que o estatuto muito precário de "trabalhadores pobres". Portanto, a liberdade, como fica claro agora, foi sempre um privilégio, o privilégio de poucos, e não só no âmbito público com os direitos de cidadania, mas em seu aspecto negativo também: apenas poucos eram livres para ser livres. Agora – e isto é decisivo – o sentido negativo da liberdade consistia em muito mais do que ser livre da coação dos outros; para usar nossa terminologia atual, não era só a libertação do medo que estava envolvida, mas também a libertação da necessidade, de forma mais enfática e até prioritária.

A liberdade em relação ao medo é um privilégio que mesmo os poucos só desfrutaram em períodos relativamente curtos da história, mas a liberdade em relação à necessidade tem sido, de fato, o grande privilégio pelo qual uma porcentagem muito pequena de homens se distinguiu ao longo dos séculos. Pode-se ficar tentado a acrescentar que talvez só aqueles que conhecem a liberdade em relação à necessidade estão aptos a apreciar plenamente o que significa ser livre do medo. O que parece irreversível desde a Revolução Francesa é que aqueles dedicados à liberdade jamais puderam se reconciliar novamente com um estado de coisas no qual a liberdade em relação à necessidade fosse um privilégio de poucos. Homens que só tinham começado a recuperar seus privilégios e liberdades passados viram-se de repente confrontados com a enorme tarefa de libertar o povo, que nunca possuíra esses privilégios e liberdades. Em outras palavras, a liberdade foi identificada, ao menos em princípio, com a completa igualdade desde as revoluções do século XVIII; embora seja verdade que a teoria e a prática políticas da Antiguidade estavam bem conscientes

do fato de que ninguém pode ser livre sem viver entre seus iguais, não é menos verdade que nunca esse desejo por igualdade abrangera toda a população de todos os países. Essa foi a primeira consequência da revolução, e talvez a maior e de mais alcance. Foi o que Robespierre quis dizer quando afirmou que a revolução comprova a grandeza do homem contra a mesquinhez dos grandes, ou o que Hamilton tinha em mente quando declarou que a Revolução Americana redimia a honra da raça humana, ou o que Kant, finalmente, ensinado por Rousseau e pela Revolução Francesa, concebeu como a nova "dignidade do homem".

No entanto, como mencionei antes, os atores e espectadores da Revolução Francesa não estavam apenas, e talvez nem prioritariamente, impressionados com a irreversibilidade do que havia sido feito quando abriram as portas para as massas de pobres, e sim com a irresistibilidade do próprio movimento, com a sensação de que a tempestade revolucionária, embora desencadeada pelos homens, não poderia ser detida pelo poder humano. Talvez não seja muito surpreendente que essa tenha sido a impressão do rei e de seu mensageiro, pois eles certamente não desempenharam papel nenhum para produzir esses eventos. Claro que é diferente com os homens da revolução, cujas reações imediatas e suas imagens reveladoras acabei de citar. Obviamente, eles sabiam que haviam começado algo cujas consequências e força inerente não tinham previsto e não podiam controlar; a ação deles, embora visasse à liberdade, liberara algo cuja irresistibilidade eles não conheciam e jamais tinham visto. Somente quando o povo de Paris ocupou as ruas, a própria palavra *le peuple* adquiriu conotações revolucionárias e assim se transformou na palavra-chave das revoluções. O que eles, contrariamente ao rei e ao seu mensageiro, consideravam irresistível era a enormidade, bem como a urgência esmagadora, de uma "infelicidade" que ninguém antes havia concebido como um fator político de primeira grandeza.

Para ilustrar a relação entre os homens da revolução e a multidão nas ruas, permitam-me citar a descrição interpretativa de lorde Acton sobre a famosa marcha das mulheres a Versalhes, um dos pontos de inflexão da Revolução Francesa. As manifestantes "desempenharam o papel genuíno de mães cujos filhos passavam fome em lares

miseráveis e, sendo assim, proporcionaram os motivos políticos que não partilhavam nem entendiam, com o auxílio de uma ponta de diamante à qual nada podia resistir". Os motivos não partilhados nem entendidos pela multidão eram aqueles dos deputados quando eles originalmente chegaram a Paris e lá se reuniram para representar a "nação", e não o "povo"; o que os preocupava – fossem seus nomes Mirabeau ou Robespierre, Danton ou Saint-Just – era o governo, a reforma da monarquia ou, algum tempo depois, as fundações da República. Para dizer de outro modo, o objetivo original deles era a liberdade, fosse sob a forma da retomada de liberdades antigas ou sob a forma da *constitutio libertatis*, a fundação e constituição da liberdade. Contudo, para a surpresa deles, Paris lhes ensinou uma lição sobre as condições e os pré-requisitos da liberdade que a humanidade, desde então, jamais esqueceu. A lição, a despeito de sua simplicidade elementar, era nova e inesperada. Dizia: "*Si vous voulez fonder une république, vous devez vous occuper de tirer le peuple d'un état de misère qui les corrompt. On n'a point de vertus politiques sans orgueil; on n'a point d'orgueil dans la détresse*"[2] (Saint-Just). A liberdade, mesmo em relação à coação, nada mais era do que uma palavra vazia para aqueles que não estavam libertos da pobreza; assim, a libertação, que deve preceder a liberdade, não significava apenas a libertação de um rei tirânico ou de uma forma tirânica de governo, mas a libertação em relação à necessidade. Uma vez que eles foram obrigados a olhar, e a olhar em público, para a imensa miséria daqueles que mesmo Jefferson, esse grande amante do povo, chamou de "*la canaille* [a ralé] das cidades grandes", tornou-se óbvio que a libertação tinha que trazer, antes de qualquer coisa, "roupa, comida e a reprodução da espécie", assim como os *sans-culottes* começaram a distinguir os próprios direitos da linguagem esotérica da proclamação dos "Direitos do Homem e do Cidadão". Libertação significava satisfação das necessidades da vida, a abolição do que então se chamava de "infelicidade", em suma, a solução do problema social. Comparadas com a urgência dessas demandas, todas as deliberações sobre a melhor forma de governo pareciam irrelevantes e fúteis. "*La République?*", logo exclamaria Robespierre, "*La Monarchie? Je ne connais que la*

question sociale."[3] E Saint-Just, no fim de sua curta vida – como se tivesse se esquecido de seu entusiasmo inicial pelas "instituições republicanas" e pela liberdade pública –, concluiu: "A liberdade das pessoas está na vida privada. Deixemos o governo ser somente a força a proteger esse estado de simplicidade da força em si mesma."

Permitam-me por um instante voltar ao termo "infelicidade", que, por causa das experiências totalmente diferentes da Revolução Americana, não carrega o mesmo peso e as mesmas conotações que as palavras francesas *le malheur*, *les malheureux*. Os infelizes, *les malheureux* – no decorrer da Revolução Francesa, essa palavra se tornou o que nunca tinha sido: sinônimo da palavra *le peuple*, o povo. "*Le peuple, les malheureux m'applaudissent*"[4] era quase uma expressão idiomática na oratória revolucionária. E o cerne da questão é que foi justamente esse *malheur*, essa miséria e infelicidade, que foi visto como irresistível, a "ponta de diamante à qual nada podia resistir". O que aparecia aqui e foi considerado irresistível era a necessidade, a necessidade à qual todos os mortais estão presos em virtude de estar sujeitos às carências e aos imperativos diários do corpo, portanto uma necessidade que, antes da época moderna, sempre esteve oculta e protegida do âmbito público e de sua liberdade, dentro da relativa segurança do lar e da vida privada da família. Uma vez que essa necessidade apareceu em público, incorporada aos sofrimentos da imensa maioria da população, concluiu-se que não havia força maior na terra. Portanto, nas palavras da Revolução Francesa, *les malheureux sont la puissance de la terre*.[5]

III

Estendi-me demoradamente ao lidar com essa lição extraída das páginas da Revolução Francesa porque os mesmos fatos e experiências apareceram em quase todas as revoluções. Foi a Revolução Francesa, e não a americana, que incendiou o mundo, e, por consequência, nosso uso atual da palavra "revolução" recebeu suas conotações e implicações por toda parte e inclusive neste país, do curso da Revolução Francesa, e não do curso dos eventos na América ou dos atos dos Pais Fundadores. Mas, se quisermos entender o que está

envolvido na revolução, não podemos deixar de lembrar que essa primeira luta para combater a pobreza e lidar politicamente com a necessidade foi perdida. Com ela, o objetivo original da revolução, o estabelecimento e a constituição da liberdade, também se perdeu.

O que o curso da Revolução Francesa estabeleceu de uma vez por todas foi que a derrota da pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade; contudo, o que também podemos aprender com a mesma revolução é que a pobreza e a necessidade não podem ser tratadas do mesmo modo que a violência, a violação de direitos e liberdades. Obviamente, o erro trágico dos homens da Revolução Francesa foi opor a violência à necessidade, mas eles tomaram esse caminho condenado somente após terem usado e abusado da necessidade – a força fatal da carência, da miséria e da indigência – em sua luta contra a tirania, ou seja, quando esperaram acrescentar a seus esforços aquela "ponta de diamante" que os tornaria irresistíveis. Essa "ponta de diamante" depois voltou-se contra eles, até que perecessem do mesmo modo que o antigo regime cuja queda tinham provocado, pois, teoricamente, se a violência contra a violência leva à guerra, civil ou internacional, a violência contra a necessidade sempre levou ao terror. O que condena as revoluções à ruína é o terror, e não a mera violência, o terror deixado livre após o antigo regime ser derrotado e o novo regime estabelecido. A primeira indicação da ruína surge quando os recém-chegados ao poder começam a esquecer que o único objetivo e a finalidade da revolução é a liberdade. Assim, o começo do fim da Revolução Francesa veio quando todos os participantes, movidos pelo mistério do povo, de repente concordaram: *Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple*.[6]

Quando afirmei que esses fatos e experiências apareceram em *quase* todas as revoluções, a grande exceção que tinha em mente era, claro, a Revolução Americana. Talvez seja uma simplificação exagerada dizer que a Revolução Americana foi bem-sucedida onde todas as outras revoluções falharam, mas tais simplificações históricas exageradas não apenas se justificam como também são necessárias quando tentamos compreender pelo pensamento e pela lembrança. Contudo, se podemos dizer que a Revolução Americana foi bem-sucedida

porque os homens que dela participaram se tornaram os Pais Fundadores da República americana, devemos ao mesmo tempo devemos acrescentar que tal sucesso se deveu quase inteiramente à ausência, no cenário pré-revolucionário americano, dos fatores de pobreza, miséria, infelicidade e, portanto, necessidade, então presentes em quase todo lugar e que, mesmo hoje, ainda são fatores decisivos na maior parte do mundo. Devo me abster, aqui, de citar as evidências – abundantes em numerosos relatos de viajantes na América ao longo do século XVIII e até mesmo do século XVII. Temos, além disso, as descrições horrorizadas de viajantes americanos na Europa, entre eles, como se sabe, alguns dos próprios Pais Fundadores, que testemunharam um verdadeiro abismo separando as condições sociais da América daquelas encontradas no exterior. A América foi o país da prosperidade e da abundância muito antes de se tornar, aos olhos do mundo, a terra dos homens livres. E prosperidade e abundância – que alguns entre nós hoje acreditam que se devem ao sistema da livre-iniciativa e às instituições políticas da liberdade – deviam-se, claro, a causas inteiramente naturais, à imensidão do continente e à enorme riqueza de seus recursos.

Portanto, quando afirmei que a Revolução Americana foi bem-sucedida onde todas as outras falharam, eu não queria dizer que ela foi exitosa em solucionar a questão social, isto é, que encontrou caminhos e meios políticos para curar um país da maldição da pobreza. Isso não é o mesmo que negar a influência enorme e enormemente revolucionária da prosperidade do Novo Mundo sobre os eventos e as esperanças no Velho Mundo. Pelo contrário, é perfeitamente verdadeiro que aqui, pela primeira vez, os homens começaram a ver e a acreditar que a miséria e a necessidade não precisam ser parte da condição humana. John Adams escreveu: "Sempre considero o assentamento da América como a abertura do grande esquema e projeto da Providência para o esclarecimento dos ignorantes e a emancipação da parte escravizada da humanidade por toda a terra." Mas disse isso dez anos antes da eclosão da revolução, em perfeita inconsciência de tal possibilidade. Em outras palavras, a questão social podia perfeitamente não ser solucionada pela revolução na América pela simples razão de que, naquele momento, tal solução

não era necessária – se desconsiderarmos, como devemos fazer aqui, a dificuldade da escravidão negra e o problema totalmente diferente que ela traz. Logo, imperturbada por qualquer fator externo, a revolução alcançou seu objetivo original: o estabelecimento de instituições que garantiam a liberdade para todos e a fundação de uma nova esfera pública, chamada república, oposta à monarquia, em que qualquer um, nas palavras de Jefferson, poderia se tornar um "participante do governo".

Antes de eu tentar chegar a algumas conclusões e resumi-las, permitam-me indicar-lhes, da forma mais breve que eu puder, alguns temas envolvidos nessa *constitutio libertatis*, na fundação da liberdade. Primeiro, ela era uma questão de liberdade política, e não de direitos e liberdade civis, os quais poderiam ser obtidos por meio do estabelecimento de uma constituição monárquica – possibilidade que foi ponderada, mas depois decidiu-se contra ela exatamente não permitiria que os cidadãos participassem dos negócios públicos. A ausência de liberdade no despotismo esclarecido do século XVIII não consistia tanto em negar as liberdades pessoais quanto no fato de que, nas palavras de Tocqueville, "o mundo dos negócios públicos era não apenas pouco conhecido como também era invisível" para todos fora do círculo do rei. O que aqueles que fizeram a Revolução Francesa compartilhavam com os pobres – à parte e antes do papel que iriam desempenhar – era a obscuridade, ou seja, o âmbito público era invisível para eles e, pela mesma razão, eles careciam do espaço público onde se tornar visíveis e relevantes. Portanto, para os homens das revoluções dos dois lados do Atlântico, o amor à liberdade envolvia essas paixões por distinção, emulação e relevância, bem como por ser visto em ação (*spectemur agendo*), cuja importância política, e não psicológica, John Adams descobriu e analisou em quase todos os seus escritos políticos. Essas paixões – que ele resumiu em uma frase: "É na ação, e não no descanso, que encontramos nosso prazer" – têm estado entre as motivações decisivas e, infelizmente, negligenciadas, daqueles que se tornaram revolucionários nos séculos XIX e XX. É, de fato, em nome da ação e do pensamento que se exige a liberdade como uma realidade política. Essa liberdade política é diferente dos direitos e das liberdade civis, que em todos os países constitucionais

restringem o poder do governo e protegem o indivíduo em suas legítimas atividades privadas e sociais. Tais direitos e liberdades são garantidos pela estrutura política. Portanto, analisados do ponto de vista do âmbito político, eles são liberdades negativas, explicitam as limitações não apenas do governo, mas do âmbito público como tal. As principais liberdades políticas, ou as principais liberdades positivas, são a liberdade de expressão e a liberdade de associação. Por liberdade de expressão entendo, aqui, não o mero direito de falar livremente no âmbito privado sem o governo escutar o que eu digo (o que, como vocês sabem, é a regra hoje em todos os países sob o domínio comunista); esse direito pertence às liberdades negativas de ser devidamente protegido do poder público. Liberdade de expressão significa o direito de falar e ser ouvido em público – e, enquanto a razão do homem não for infalível, essa liberdade permanecerá como pré-requisito da liberdade de pensamento. Liberdade de pensamento sem liberdade de expressão é uma ilusão. Liberdade de associação, além disso, é o pré-requisito para a liberdade de ação, na medida em que nenhum homem pode agir sozinho.

Antes que entrássemos nessas considerações, afirmei que o conflito que divide o mundo hoje – se não for decidido por meios violentos e não terminar na total aniquilação – pode muito bem ser determinado pelo alcance de nossa compreensão sobre o que está em jogo na revolução. Para resumir, há principalmente dois aspectos envolvidos: a libertação dos pobres e dos oprimidos, ou seja, a solução da questão social e a abolição do colonialismo, *e* a fundação da liberdade, o estabelecimento de uma nova estrutura política. Parece-me que a América não entende muito bem a libertação e que seus estadistas não estão bem preparados para lidar com ela. Falta-lhes experiência. Mencionei a ausência de pobreza no cenário americano anterior à revolução e posso acrescentar que a guerra de independência não foi travada contra um poder colonial, no sentido posterior da palavra "imperialista". Ocorre algo totalmente diferente com a fundação da liberdade e a constituição de uma nova entidade política. Nesse aspecto, os Estados Unidos deveriam dar o exemplo para o mundo inteiro e, particularmente, para os novos grupos étnicos e povos que, em sucessões rápidas, ascendem à condição de nação. Infelizmente,

temos faltado até nisso. A razão de nosso fracasso, claro, está em lidarmos aqui com a questão racial, que fomos incapazes de solucionar mesmo em nosso país. A atual luta não violenta de nossos concidadãos negros por igualdade política e civil poderia nos ensinar algumas lições elementares sobre esse aspecto da revolução e, assim, tornar-se um de nossos maiores bens no futuro, em vez de ser uma das grandes deficiências de nossa política externa.

Seja como for, não esqueçamos que toda revolução deve passar por duas etapas, a de libertação – em relação à pobreza ou à dominação estrangeira – e a etapa da fundação da liberdade. Em termos de um processo político, essas etapas são indissociáveis, contudo como fenômenos políticos são inteiramente diferentes e devem permanecer separadas. O que devemos tentar compreender não é simplesmente o truísmo teórico de que a libertação é pré-requisito da liberdade, mas a verdade prática de que a libertação da necessidade, por causa de sua urgência, sempre tem precedência sobre a construção da liberdade. Mais importante ainda é ter em mente que a pobreza não pode ser derrotada por meios políticos, que o registro inteiro de revoluções passadas – se soubermos lê-lo – determina, sem dúvida, que toda tentativa de solucionar a questão social por meios políticos levou ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à ruína. Se ainda estivéssemos vivendo sob condições nas quais a escassez e a abundância fossem fenômenos inteiramente naturais, não haveria, de fato, nenhuma esperança de que a revolução pudesse algum dia ter sucesso no mundo. A grande experiência original americana de fundação sobre a qual se assenta a República dos Estados Unidos permaneceria o que ela tem sido por tanto tempo: uma exceção à lei férrea e, provavelmente, um incidente de mera relevância local. Contudo, esse não é mais o caso. Embora as dificuldades no caminho para a solução da situação da pobreza em massa ainda sejam enormes, existe hoje a esperança bastante legítima de que o avanço das ciências naturais abrirá, em um futuro não tão distante, possibilidades para lidar com esses problemas econômicos com bases técnicas, fora de toda consideração política. Certamente, a solução da questão social, que só a tecnologia guarda, em nada garantiria o estabelecimento eventual da liberdade, apenas removeria o obstáculo mais óbvio. Contudo, a

mera perspectiva dessa solução deveria, de uma vez por todas, impedir o terrível – e terrivelmente perigoso – uso da "ponta de diamante" da necessidade com o propósito de guiar a liberdade, pois meios técnicos na luta contra a pobreza podem ser controlados com plena neutralidade política; eles não precisam interferir nos desenvolvimentos políticos, de um jeito ou de outro. Os destroços da liberdade na rocha da necessidade – que testemunhamos repetidas vezes desde que Robespierre introduziu seu "despotismo da liberdade" – não são mais inevitáveis.

Para concluir, permitam-me destacar as duas últimas maiores revoluções: a Revolução Húngara, rápida e brutalmente esmagada pela dominação estrangeira, e a Revolução Cubana, que ainda não chegou ao fim. A Revolução Húngara foi a única revolução que conheço, desde a Revolução Americana, em que a questão do pão, da pobreza e da ordem social não desempenhou nenhum papel. Ela foi inteiramente política, no sentido de que o povo não lutou por nada mais que liberdade – de pensamento e ação, de expressão e associação –, e a preocupação principal era que forma teria o novo governo. Por isso é importante lembrar que nenhum participante – e, para todos os propósitos práticos, eles eram a população inteira – jamais pensou em desfazer a profunda transformação social que o regime comunista promovera no país. Eram exatamente as condições sociais que eles tinham como certas – assim como, sob circunstâncias muito diferentes, os homens da Revolução Americana tinham como certas as condições sociais e econômicas de seu povo. A Revolução Cubana, infelizmente, oferece o exemplo oposto, e por razões bem óbvias; até agora ela foi fiel ao curso da Revolução Francesa. E, enquanto a atitude americana durante a crise húngara, certa ou errada, não resultou de uma falha em entender o que estava envolvido naquela revolução, penso que o mesmo não pode ser dito sobre a Revolução Cubana, que apenas geograficamente é mais próxima da esfera de influência e compreensão dos Estados Unidos. Se o fracasso, no caso da Revolução Húngara, remonta à política de poder, quando se trata da Revolução Cubana ele inclui a incapacidade de entender o que significa quando pessoas atingidas pela pobreza em um país atrasado, com uma corrupção descontrolada por muito tempo, são subitamente libertadas

da obscuridade de suas fazendas e casas, trazidas para fora, às ruas de uma capital que nunca tinham visto, e lhes é dito: tudo isso é seu, essas ruas são suas, esses prédios, essas propriedades, portanto, seu orgulho! Uma vez que essas pessoas aspiram fervorosamente a caminhar com dignidade, sem ainda saber o que pode significar agir com liberdade, vai lhes custar um tempo bem mais longo do que pode levar a um governo de chamados especialistas – isto é, daqueles que pensam saber tudo porque não podem imaginar nada – para se darem conta de que elas talvez tenham sido enganadas e empurradas para um caminho que leva não à liberdade, mas à tirania.

Para aqueles que, sem grande mérito próprio, desfrutam do privilégio de viver sob condições que permitem caminhar com dignidade e agir com liberdade, seria bom lembrar que tais são as condições de uma ilha em um mar muito agitado. A longo prazo, pode ser até mais importante lembrar que as fundações dessa liberdade se assentaram em uma revolução, e que essa revolução foi feita por homens que valorizaram sua felicidade *pública* e sua liberdade *pública*, ao menos tanto quanto, senão mais, do que seu bem-estar privado e direitos civis.

1961

---

1 Arendt se refere ao duque de La Rochefoucauld-Liancourt. (N.E.B.)

2 "Para se fundar uma república, deve-se tirar as pessoas da miséria que as corrompe. Não há virtudes políticas sem orgulho; não há orgulho na aflição." (N.E.B.)

3 "República? Monarquia? Conheço apenas a questão social." (N.E.B.)

4 "O povo, os infelizes aplaudem-me." (N.E.B.)

5 "Os infelizes são a potência da terra." (N.E.B.)

6 "O objetivo da revolução é a felicidade do povo." (N.E.B.)

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

SE É ALTAMENTE DUVIDOSO que saibamos algo sobre os vícios e as virtudes naturais de uma sociedade, parece evidente que um país habitado por uma grande variedade de grupos étnicos não pode ser considerado possuidor de algo minimamente equivalente a qualidades naturais, ou, mais propriamente, a um caráter nacional. Se "Os semelhantes se atraem" é tão natural para a sociedade humana quanto "Aves de mesma plumagem voam juntas", poderíamos até mesmo dizer que a sociedade americana é *artificial* "por natureza". Mesmo assim, parece verdade que nos Estados Unidos, por razões históricas, sociais e políticas, erupções de violência sejam mais prováveis do que em outros países civilizados. No entanto, são pouquíssimos os países em que o respeito à lei seja tão arraigado e seus cidadãos tão cumpridores dela quanto nos Estados Unidos. Tal fato já era evidente na época da Revolução Americana, e como esse evento central não é lembrado pela violência, ela não carrega nesse país a mesma conotação revolucionária que possui em outros e, exatamente por essa razão, é mais facilmente admitida.

A razão para esse aparente paradoxo deve provavelmente ser buscada no passado americano, na experiência da instituição de leis num país colonial que vivia na ausência delas – uma experiência que culminou, mas não se encerrou, na fundação de um novo corpo político e na instituição de uma nova lei da terra após a revolução de 1776; experiências similares ocorreram na colonização do continente americano, assim como na integração das várias ondas de imigração durante o último século. A cada vez, a lei precisou ser novamente confirmada, diante da ausência de uma lei inerente a toda população desenraizada. Os americanos conhecem bem a enorme força de equalização da lei, e conhecem mais do que o suficiente os estágios

iniciais da violência criminal que sempre precedem – não, é claro, a relativamente simples assimilação de indivíduos separadamente – a integração de um grupo novo e estrangeiro.

Penso que a segunda peculiaridade da sociedade americana é mais relevante na situação atual. A liberdade de reunião é um dos mais fundamentais, valiosos e, talvez, perigosos direitos dos cidadãos americanos. As inúmeras associações voluntárias, organizadas espontaneamente, ainda são tão características de nossa sociedade como eram quando Tocqueville as descreveu pela primeira vez. O trabalho delas normalmente é levado a cabo dentro do marco da lei, e a busca por objetivos sociais, econômicos e políticos em geral é canalizada através de grupos de pressão, para alcançar o *establishment* governamental. Mas não é sempre assim, e, toda vez que Washington não se mostra receptivo às demandas de um grande número de cidadãos, surge o perigo da violência – fazer justiça com as próprias mãos. Talvez ela seja consequência de um poder frustrado mais nos Estados Unidos do que em outros países. Acabamos de viver um período em que a oposição às nossas sanguinárias aventuras imperialistas – expressa primeiramente nos *campi*, sobretudo em bases morais, e apoiada por um veredicto quase unânime de pessoas altamente qualificadas em todo o país – permaneceu não apenas sem eco, mas foi tratada com claro desprezo pelo governo. A oposição, educada na escola do poderoso movimento de não violência pelos direitos civis do início dos anos 1960, foi às ruas, cada vez mais frustrada com "o sistema" como tal. O feitiço se quebrou, e o perigo da violência, inerente ao descontentamento de toda uma geração, foi evitado quando o senador McCarthy[1] se ofereceu como elo entre a oposição no Senado e a das ruas. Ele próprio disse que queria "testar o sistema", e os resultados, apesar de ainda inconclusivos, foram reconfortantes em alguns aspectos importantes. Não apenas a pressão popular forçou, mesmo que temporariamente, uma mudança de política, como também ficou demonstrado como a geração mais jovem pode se desalienar rápido, aproveitando a primeira oportunidade não para abolir o sistema, mas para fazê-lo funcionar novamente. Isso não nega o fato de que a República ainda corra o risco de se ver ameaçada,

de um lado, por um crescimento desproporcional do poder presidencial e, de outro, por uma disseminação ainda mais alarmante do "governo invisível", a transformação de agências secretas legítimas de coleta de informações em órgãos secretos de formulação de políticas sem nenhuma legitimidade. Não podemos esquecer que a Ku Klux Klan e a John Birch Society também são associações voluntárias, e quem negará que são grupos que auxiliam e estimulam a violência? É difícil ver como esse perigo pode ser eliminado sem que se elimine a liberdade de reunião. Não seria um preço alto demais a se pagar pela liberdade política?

O terceiro fator, o racismo, é o único ao qual poderíamos nos referir como um tipo de violência tão profundamente arraigado na sociedade americana a ponto de parecer "natural". "A violência racial esteve presente praticamente desde o início da experiência americana", como afirmou o excelente *Relatório da Comissão sobre Distúrbios Civis*. Este país nunca foi um Estado-nação, por isso foi pouco afetado pelos vícios do nacionalismo e do chauvinismo. Ele lidou de forma bem-sucedida com os perigos óbvios da violência interna inerente ao corpo social multinacional, fazendo da adesão às leis do país, e não à origem nacional, a pedra angular da cidadania, e tolerando uma quantidade considerável de discriminação. Mas nacionalismo e racismo não são a mesma coisa, e o que funcionou contra as forças perturbadoras do primeiro não teve efeito contra as forças destrutivas do segundo. Ouvimos muitas vezes, hoje, que estamos sendo intimados a pagar o preço pela escravidão, o grande crime do passado americano. Mas o período histórico em questão aqui é muito mais o último século de *emancipação sem integração* do negro do que os cerca de 250 anos de escravidão negra que o antecederam. Nunca no Sul ou no Norte, antes ou depois da emancipação, negros livres foram tratados como iguais. O movimento dos direitos civis foi notavelmente bem-sucedido em pôr um fim à segregação legal no Sul, demonstrando mais uma vez o tremendo potencial de força da ação não violenta organizada. E, ainda mais importante, promoveu uma transformação radical no clima do país no que diz respeito a pessoas negras, as quais, pela primeira vez, foram assimiladas basicamente da mesma forma que, antes delas, tinham sido assimilados indivíduos de outros grupos étnicos. O

"tokenismo" foi na verdade um avanço, não só porque abriu oportunidades para "exceções" individuais, mas também porque demonstrou que pelo menos as camadas educadas da sociedade já não eram racistas. Essa assimilação de poucos, no entanto, não foi nem seguida nem acompanhada pela integração de muitos.

No Norte, onde acredito que o problema seja mais agudo do que no Sul, lidamos com um grupo desenraizado pela migração recente e, portanto, tão fora da lei quanto outros grupos imigrantes em seu estágio inicial. A chegada maciça deles nas décadas recentes acelerou a desastrosa desintegração das grandes cidades, para as quais eles vieram num momento em que a demanda por mão de obra não qualificada declinava rapidamente. Todos nós conhecemos as consequências, e não é segredo que o sentimento racista entre a população urbana atualmente se encontra num nível sem precedentes. É fácil culpar as pessoas; menos simples é admitir o fato de que, do modo como o tema vem sendo tratado, aqueles que correm mais risco de sair perdendo e de ter que pagar a fatia maior desse custo são justamente os grupos que acabaram de "melhorar de vida" e que menos condições têm de pagar por isso. Impotência produz violência, e quanto mais impotentes se sentem esses grupos brancos, mais aumenta o perigo de violência. Diferentemente do nacionalismo, que em geral é limitado pelo território e, portanto, admite, pelo menos em princípio, a existência de uma "família de nações", cada uma com o mesmo status, o racismo sempre insiste numa superioridade absoluta sobre outros. Nesse sentido, é humilhante "por natureza", e a humilhação promove ainda mais violência do que a total impotência. Há trinta anos, André Malraux escreveu em *A condição humana* que "a humilhação intensa provoca a negação do mundo; apenas o sangue obstinadamente jorrado, a droga e a neurose alimentam solidões desse gênero". O nacionalismo está em alta em todos os lugares, e o perigo é que, por diversas razões, ele tenha sido contaminado pelo racismo em várias partes do mundo. O racismo inerente à sociedade americana por tanto tempo poderia de fato tornar-se "revolucionário" se a revolta dos negros, diante do flagrante descaso com a população negra dos Estados Unidos, caísse sob a influência de extremistas que

entendem a questão em termos de revolução mundial, como um levante mundial das raças de cor.

A violência negra que testemunhamos agora não é desse gênero. É um tanto política, porque espera dramatizar justificadas reivindicações e servir como um lamentável substituto do poder organizado. "Ela é muito mais social, na medida em que expressa o ódio violento do pobre numa sociedade rica" em que a privação já não é o fardo da maioria e, portanto, não mais entendida como uma maldição da qual apenas poucos são poupados.[2] Nem mesmo a violência pela violência, tal como pregam os extremistas – em oposição a motins e pilhagens que visam uísque, televisão em cores e pianos –, é revolucionária, por não ser um meio para atingir um fim: ninguém sonha em ser capaz de tomar o poder. Se for para ser uma competição de violência, todos sabem quem será o vencedor.

O verdadeiro perigo não é a violência, mas a possibilidade de reação dos brancos numa proporção capaz de invadir a esfera formal do governo. Apenas tal vitória nas urnas interromperia a atual política de integração. A consequência seria um desastre absoluto – o fim talvez não do país, mas certamente da República americana.

1965

---

1 Arendt refere-se a seu amigo, poeta e político, o senador Eugene McCarthy, de Minnesota, que se opôs exaustivamente à aventura americana no Vietnã. Eugene McCarthy foi o primeiro a desafiar Lyndon Johnson nas primárias do Partido Democrata em 1968. (N.E.)

2 Ver *The Affluent Society*, de J.K. Galbraith (1958). Esse livro influente apresentou o crescimento da riqueza americana na esfera privada, e não na esfera pública, após a Segunda Guerra Mundial. Sua insistência na desigualdade da distribuição da riqueza parece hoje profética. O livro foi publicado no Brasil com o título *A sociedade afluente*. (N.E.)

Os demônios

TODA OBRA-PRIMA PODE ser lida em vários planos, mas para que seja considerada uma obra-prima é preciso que todos os fios estejam organizados de maneira a formar uma unidade consistente em cada plano. Sobre *Os demônios*[1] pode-se dizer que se trata, no plano inferior, e no entanto indispensável, de um *roman-à-clef*, em que tudo e todos podem ser verificados. A trama é retirada diretamente dos jornais da época, nos quais os personagens aparecem no centro de uma história real: Piotr Vierkhoviénski é Serguei Nietcháiev;[2] seu pai, Stiepan Trofímovitch, é uma mistura de Granovski e Kúkolnik;[3] Chátov é Dostoiévski, e assim por diante. Nietcháiev voltara da Suíça, aonde havia ido após se envolver em atividades conspiratórias nas quais colaborara com a polícia – ele sempre trabalhou para os dois lados. Na Suíça, tinha fingido ser o chefe de uma rede fictícia de "quintetos" que atuava em toda a Rússia. Lá conheceu Bakúnin, de quem ganhou total confiança, e o resultado de sua colaboração foi *O catecismo revolucionário*. A maioria das ideias do livro é provavelmente de Nietcháiev. Trata-se do testamento de um homem arruinado, sem interesses próprios, sem nem mesmo um nome. Ao voltar para a Rússia, Nietcháiev finge ser um "emissário do exterior". Forma então um verdadeiro quinteto e tem a iniciativa de assassinar o estudante Ivanov, com o objetivo de, com o crime, enredar os membros do quinteto. Os cinco foram capturados, mas Nietcháiev conseguiu fugir para o exterior. Foi nesse momento que Dostoiévski escreveu *Os demônios* (1869). Nietcháiev foi extraditado pela Suíça em 1872, ano em que o livro foi lançado, e morreu na prisão em 1882. Para construir o personagem ficcional Piotr Vierkhoviénski, mesclaram-se também a Nietcháiev o membro da "Jovem Rússia" Zaichnevski, que possuía um extraordinário poder de sedução sobre as mulheres, e Tkachev.[4] Contudo, Tkachev talvez seja mais o protótipo para a criação de Chigalióv, na medida em que ele já tinha proposto matar todas as pessoas acima de 25 anos, para regenerar a Rússia. Tkachev, aliás, resenhou o livro e declarou que os personagens eram mentalmente

adoecidos e não revolucionários – o que mostra quanto os personagens de ficção de Dostoiévski estão conectados com os acontecimentos reais da época.

Também completamente realistas são as descrições de Dostoiévski do governo nas províncias, de Lembke e dos trabalhadores de Chpigúlin. A aparentemente inacreditável incompetência da burocracia russa é expressa com grande precisão nas palavras de Lembke: "Com a infinidade de obrigações que tenho não consigo desempenhar nenhuma e, por outro lado, posso dizer com a mesma certeza que nada tenho a fazer aqui." Há também o escândalo Chpigúlin, a greve de trabalhadores realizada por motivos justos, na qual nenhum conspirador esteve envolvido. A descrição de Dostoiévski é inteiramente realista: a partir de 1896, nenhuma greve em São Petersburgo, depois em Petrogrado, teve interferência externa. Na medida em que existe um sistema, ninguém tem utilidade; o efeito é "como se tivesse faltado chão debaixo dos pés". Os trabalhadores eram a exceção à podridão da sociedade. Por algum tempo, tudo se manteve sem consequências, pois o absoluto peso opressor da estupidez, complexidade e ineficiência parecia tornar o sistema resistente e impenetrável. Mas quando alguém disse a Lênin "Você está diante de um muro", ele respondeu: "Sim, e esse muro está podre."

No segundo plano, que de forma geral é o aceito, *Os demônios* é uma explicação ou profecia do que realmente aconteceu: o ateísmo provocaria a queda do regime czarista. O ateísmo erodiu um governo cuja autoridade se assentava "na graça de Deus" e que perdeu legitimidade quando os homens deixaram de acreditar em Deus. Chátov declara que "Para começar uma rebelião na Rússia, é preciso que se comece forçosamente pelo ateísmo". E o mesmo pensamento é expresso de forma mais simples pelo atormentado capitão, que exclama: "Se não existe Deus, então que capitão sou eu depois disso?". Além do mais, o ateísmo está conectado com as ideias ocidentais; o Ocidente, já corrompido, segue para corromper a Rússia – através do marxismo. A única resistência é a dos eslavófilos, para quem a Rússia era a única esperança: o povo russo ainda é crente, embora os intelectuais não mais o sejam. Apesar da simpatia que transparece na

descrição, Dostoiévski apresenta de forma muito realista o desprezo que esses amantes "do povo" na verdade tinham pelo povo, sobretudo pelo povo russo.

Um dos principais representantes dessa interpretação é Berdiáev[5] (*As fontes e os sentidos do comunismo russo*): a revolução ocorreu em um primeiro momento internamente, com a indicação de que a revolução externa estava a caminho. Desde então, a Dostoiévski é atribuído "um talento de previsão que beira o demoníaco". De verdade nisso há pelo menos o fato de que o ateísmo elimina o medo do inferno, e o medo do inferno foi, por muitos séculos, o fator mais poderoso para evitar que o homem praticasse o mal. Mas com Dostoiévski a questão é um tanto diferente: sem acreditar em Deus, tudo *é* permitido. Em todo caso, o fato é que Piotr Vierkhoviénski-Nietcháiev é estranhamente parecido com Stálin: ele "nunca esquece uma ofensa", encoraja "a espionagem entre os membros" do quinteto, o "despotismo ilimitado" do sistema Chigalióv. Os membros do quinteto são informantes potenciais – Lipútin com "sua marcada inclinação para o trabalho policial", Lebiádkin e, sobretudo, o próprio Vierkhoviénski. Quanto a Stálin, as semelhanças são evidentes, e até mesmo extraordinárias – como se o *Catecismo* de Nietcháiev, que Stálin certamente conhecia, tivesse servido de modelo para si próprio.

Num terceiro plano, que claramente era o de Dostoiévski, abordamos a mesma questão do ateísmo, mas de forma muito mais séria: o tema central em toda a obra de Dostoiévski não é a existência ou não de Deus, mas a possibilidade de o homem viver sem acreditar em Deus. Antes, porém, de discutirmos isso, devemos notar que essa questão leva dúvida à crença – não de fora, como faz a ciência (em que a resposta é: a ciência não levanta essa questão nem responde a ela), mas de dentro: se eu acredito porque não suporto *não* acreditar, eu claramente não acredito. Dostoiévski sabia disso, essa é a sua grandeza. Ele não acreditava que ele ou Chátov trariam a salvação para a Rússia ou para a humanidade; isso só poderia ser realizado por aqueles que nunca tiveram esse tipo de pensamento, que *simplesmente* acreditam, os simplórios, como Mária, ou o Idiota. O único crente

dentre os personagens de Dostoiévski que não é simplório é Aliócha – e esse romance não foi acabado.

Nos *Cadernos*,[6] está a questão mais central e urgente: é possível ter fé sendo civilizado, isto é, europeu? Pois a fé não é uma noção vaga sobre um ser supremo, mas sobre a divindade de Cristo. E isso significa duas coisas de fato distintas, embora, para Dostoiévski, não completamente: a) a legitimidade da moralidade depende da revelação. Se uma parte da revelação for destruída, toda a cristandade e a moralidade cristã vão colapsar. Se não é possível acreditar, então é justificável que se peça a destruição total. E, ao contrário, quando o sofrimento prolongado que acaba em morte se confronta com o sofrimento breve seguido de morte, o último é mais humano. Daí se deduz que a humanidade não pode sobreviver sem fé. b) o Verbo fez-se carne em Cristo, a encarnação: a possibilidade do divino na terra depende desse acontecimento. É, de acordo com Dostoiévski, a única salvação para o desespero. O representante do verdadeiro não crente é Stavróguin, o herói que "não tem nem sentimento nem conhecimento do bem e do mal". É justamente essa indiferença a sua ruína: "A vida o entediava a ponto da estupefação." Ao mesmo tempo, ele tem o sentimento da total liberdade. Mas, para Dostoiévski, a moralidade é entendida como um código de um mestre diante de quem o homem se sujeita: o mestre é Deus e o exemplo é Cristo. O homem pertence a alguém (*não* a algo) que é tão transcendental quanto superior a ele.

Os demônios se preocupa de forma mais explícita com essa questão do que com qualquer outra; isto é, tenta provar as consequências desastrosas da perda da fé. Trata-se de um argumento negativo. Mas, por ser um romance, não é um argumento e possui uma força considerável, porque a história e os personagens são verdadeiros. Como argumento, formula-se assim: se tirarmos Deus como o único a quem o homem deve obediência, ainda assim o homem continuará um servo. Não serve mais a Deus, mas serve a ideias; ele já não é propriedade de Deus, mas *possuído* por ideias que agem como demônios. Não são ideias que o homem possui, mas ideias o possuem. A cabeça de Stiepan Trofímovitch está repleta de ideias nobres e

elevadas, e ele não só produz um filho com noções criminosas, mas ele próprio, em sua absoluta irreflexão, beira a criminalidade – na negligência e nas fraudes contra o filho; ao vender Fiedka, o criminoso, por causa de uma dívida de jogo, entre outras coisas. Ele não é mau, suas ideias apenas expulsaram de sua mente qualquer tipo de consideração mais comum. Em vez servir a um mestre legítimo, o homem torna-se lacaio de suas ideias – de fato, o "servilismo do pensamento" é mencionado mais de uma vez por Chátov. É a "dominação dos fantasmas" – e fantasmas porque não há realidade por trás deles. Isso vale até mesmo para a mais nobre dessas ideias, a de uma liberdade absoluta provada pelo suicídio. Kiríllov escuta de Vierkhoviénski, o qual, aliás, não é servo de uma ideia: "Você não devorou a ideia, a ideia é que o devorou." Essa estranha possessão ocorre porque pensamos ideias não apenas com nosso cérebro; uma ideia "é sentida" e "posta em prática".

A mais potente e fascinante dessas ideias que tomam o homem é a da destruição total, porque ela nasce diretamente do vácuo e é a mais poderosa *inversão* da Criação. E como esse vácuo não é apenas a ausência da crença em Deus, mas também da fé na encarnação – o Verbo fez-se carne –, essa ideia encontra sua encarnação no homem vivo. "A ideia que o toma o domina totalmente, não tanto controlando o seu pensamento, mas usando-o como um meio para sua incorporação. E a partir do momento que a ideia está encarnada ela exige a imediata transformação em ação", pois "mudar a convicção de alguém é mudar imediatamente toda a sua vida" (*Cadernos*). Tal fenômeno – a ideia que é personificada e tornada ação – é considerado com a maior seriedade; e, de acordo com Dostoiévski, é o que distingue os ideólogos russos de seus congêneres ocidentais. Os homens são *ideias ambulantes*, executando o que as ideias exigem, implementando a *lógica* delas. Como eles tiveram a fé verdadeira, tornam-se ainda mais perigosos ao perdê-la. Por outro lado, a encarnação das ideias significa que seus emissários podem se transformar em *ídolos*. Assim como Stavróguin para Vierkhoviénski: "Sem você sou uma mosca, uma ideia dentro da garrafa, Colombo sem América." O ídolo significa que, em vez de Deus se tornar homem, o homem se torna Deus. Vierkhoviénski, que não acredita em progresso, não é governado por

uma ideia, como os outros o são pelo autoengano. Stavróguin não é governado por uma ideia porque ele "nunca pode perder a razão e se interessar por uma ideia a esse ponto"; no entanto, justamente por causa dessa incapacidade, ele pode se tornar um ídolo para Vierkhoviénski. O verdadeiro oposto do bem não é o mal ou o crime, nem Fiedka, e sim Stavróguin, que é simplesmente indiferente. O novo Deus seria a pura indiferença.

A força desse livro assenta-se não no argumento, mas na apresentação concreta dos personagens e da intriga. O elemento mais persuasivo, no entanto, é a incontestável grandeza do conteúdo da crença, em oposição à superficialidade das ideias modernas. Se os homens se tornam o que pensam, não seria melhor ficarem com a noção de Cristo, mesmo que ela não fosse verdade? Chátov diz a Stavróguin, que havia alimentado esse pensamento (o pensamento de um descrente!): "Mas você não me havia dito que se lhe fosse matematicamente provado que a verdade exclui Cristo, preferiria ficar com Cristo e não com a verdade?". (É estranho que Dostoiévski nunca se pergunte como as pessoas viviam antes de Cristo ou como viviam em países não cristãos. Ele parece acreditar que cada povo tem seus deuses e deve ficar com eles; emigrantes não apenas perdem seu povo, mas também seus deuses. Esse é, bem entendido, um pensamento inteiramente ateístico.)

Omitimos da nossa reflexão uma história completamente diferente, uma espécie de não intriga; seus heróis são Stavróguin e Kiríllov. Pode-se propor a questão: o que acontece quando o ateísmo conquista uma natureza nobre? O resultado no plano da ação é o *acte gratuit* – uma ação inteiramente desmotivada: desde o episódio em que domina totalmente uma pessoa, até o casamento com Mária, "a ignomínia e o contrassenso atingiam a genialidade". (O incêndio e os assassinatos também são considerados "atos sem sentido", mas eles têm o objetivo de comprometer Stavróguin.) E ainda o suicídio de Kiríllov, "sem nenhuma causa e tão somente para afirmar seu arbítrio". Esses são os que desejam ser deuses – o pecado da *superbia*, ou orgulho, que santo Agostinho define como não servir a Deus, mas querer imitá-lo! Isto é o puro arbítrio: uma vontade inteiramente desmotivada, a não ser por ela própria, e que apenas se afirma a si própria. Somente aí reside a

liberdade, porque todos os outros atos são motivados, portanto afetados, por algo fora deles.

Depreende-se desse tipo de ateísmo que "reconhecer que não existe Deus e não se reconhecer ao mesmo tempo como Deus é um absurdo", pela simples razão de que possuímos uma noção como a de "deus". Tal noção é inerente à vida: "O homem somente inventou Deus para poder viver sem se matar." A liberdade significa liberdade com relação a esse mestre inventado, a partir do momento em que se entende que "o homem será soberano e... viverá a grande glória". Só há um problema: até esse glorioso ser deve morrer. Sua morte não se deve certamente a seu arbítrio, mas se ele consegue se convencer de *desejar* a morte uma vez, ele se torna livre. Assim, Kiríllov se suicida como o salvador da humanidade: ele ainda é "um deus involuntário", ainda é infeliz porque "é *obrigado* a proclamar [seu] arbítrio". A partir do momento em que proclamar seu arbítrio, a "natureza física do homem se transformará" e ele não precisará mais de Deus. Mas não se pode dizer que ele se mata *a fim de...*: não por um motivo específico, apenas para proclamar seu arbítrio. A liberdade absoluta é destruição absoluta porque ficamos obrigados a destruir tudo o que nos poderia afetar ou unir. O bem supremo que nos *une* é a vida. Logo, para ser livre é preciso se autodestruir.

Esse *acte gratuit* está conectado justamente com a indiferença de Stavróguin. Se entendermos a liberdade como a faculdade de escolher entre duas alternativas, por exemplo bem e mal, nunca poderemos ter certeza de que estamos livres: qualquer uma que se escolha exerce uma força de atração no arbítrio, de modo que o arbítrio já não é livre. Dessa forma, você demonstra a liberdade por meio da completa indiferença, como Stavróguin, e comete suicídio por tédio ou por orgulho. Por tédio – pois todo interesse o amarra e o torna servo dele. Ou negando a própria vida como a última e mais profunda força motriz. O problema é que a partir do momento em que você se torna *livre*, você já não o *é*; assim, esse ato talvez nobre significa que o homem perdeu a razão. O segundo problema está na pluralidade dos homens; se cada um deles se reconhece como deus, então a ideia já foi levada ao absurdo. Dizer que todos os homens são deuses ou dizer que nenhum homem é deus significa o mesmo: como podem os deuses

dever obediência a quem é como eles? E como a absoluta soberania pode ser alcançada? Stavróguin está consciente desse absurdo. Ele sabe que a única alternativa nesse nível é a *indiferença*. Ele não quer ser Deus, como Kiríllov. Stavróguin admira Kiríllov e a princípio não quer cometer suicídio porque, além de não resolver o caráter absurdo do conceito de liberdade, é apenas um ato grandioso. Sua grandeza pode ser a superação do medo, mas Stavróguin não conhece o medo. Então ele tira a própria vida sem estardalhaço – enforca-se, sem deixar um bilhete, um testamento, sem uma confissão de fé. Admite ter sido derrotado.

É nesse ponto que Dostoiévski nos deixa, e não tentarei apresentar uma solução para esses problemas. Teríamos que levantar a questão do arbítrio: seria a liberdade uma propriedade do arbítrio? Os gregos conheciam a liberdade, mas não possuíam uma palavra para o que chamamos de arbítrio. Em vez disso, é preciso estarmos atentos à única forma de diálogo nos romances de Dostoiévski. É como se a alma nua falasse à alma nua numa intimidade que beira a telepatia, isto é, a supressão de todas as distâncias. O que alguém diz tem como resposta: "Eu entendo, eu entendo, poupo-lhe as palavras", como Stavróguin diz a Chátov. Vemos muitas vezes a resposta: "Eu sabia"; quando alguém chega inesperadamente, há sempre alguém que esperava o inesperado. E também há o grau de intensidade, de pura paixão na intimidade. Comparada a isso, a sociedade ocidental civilizada é hipócrita, repleta de mentiras. Aqui todas as aparências imediatamente levam ao interior da alma; a aparência nunca é apenas fachada. Talvez o mais importante, no entanto, seja que o mundo como um dado objetivo esteja de alguma forma ausente. Não há descrições dele, e não é um tópico de diálogo; daí a ausência da abundância de perspectivas a partir das quais se pode ver o mundo, como em Balzac. O *topos* não é o mundo, mas sim algo maior.

Chega-se a essa intimidade apenas dentro de seu próprio povo. Ela é transmitida por um conhecimento que encontramos comumente em algumas relações familiares muito próximas. Daí a insistência de Dostoiévski em que, quando alguém perde seu povo – visto na imagem da família –, está perdido, e em que se perde Deus quando se deixa o povo. A separação do povo significa a separação do mundo todo, a

perda da distinção entre bem e mal, junto com "o tédio e a tendência ao ócio".

1967

---

1 O romance *Os demônios*, de Dostoiévski, foi publicado originalmente em 1871, inspirado num episódio verídico, o assassinato, em 1869, do estudante I. I. Ivanov por um grupo niilista liderado por Serguei Nietcháiev. (N.E.)

2 Serguei Nietcháiev (1847-1882) foi um anarquista revolucionário russo, adepto de métodos políticos violentos. Após o assassinato de Ivanov, ele foge para Suíça, mas é extraditado um tempo depois e morre na prisão russa. (N.E.B)

3 Arendt refere-se ao historiador Timofeï Granovski (1813-1855) e ao dramatugro Nestor Kúkolnik (1809-1868). (N.E.B.)

4 Piotr Tkachev (1844-1886) foi escritor, crítico e teórico revolucionário russo, cujas teorias e princípios revolucionários seriam incorporados e utilizados por Lênin. (N.E.B.)

5 Nikolai Berdiáev (1874-1948) foi filósofo religioso e políto russo. (N.E.B.)

6 Arendt refere-se aos *Diários para "Os demônios"*. (N.E.)

Liberdade para ser livre: condições e significado da revolução

RECEIO QUE MEU ASSUNTO hoje seja embaraçosamente atual. Revoluções tornaram-se acontecimentos cotidianos desde que, com a falência do imperialismo, tantos povos se ergueram "para assumir, entre os poderes da Terra, a posição separada e igual a que as leis da natureza e a natureza de Deus lhes dão direito". Assim como o resultado mais duradouro da expansão imperialista foi a exportação da ideia do Estado-nação para os quatro cantos da terra, também o fim do imperialismo, sob a pressão do nacionalismo, levou à disseminação da ideia de revolução por todo o globo.

Todas essas revoluções, independentemente do quão violentamente antiocidentais seja sua retórica, permanecem sob o signo das tradicionais revoluções ocidentais. O atual estado das coisas foi precedido pela série de revoluções após a Primeira Guerra Mundial na própria Europa. Desde então, e de forma mais acentuada depois da Segunda Guerra Mundial, nada parece tão certo quanto uma mudança revolucionária da forma de governo, distinta de uma alteração da administração, se seguir à derrota em uma guerra entre as potências restantes, se não for o caso de um total aniquilamento. Mas é relevante notar que, mesmo antes de desenvolvimentos tecnológicos fazerem das guerras entre as grandes potências literalmente uma luta de vida ou morte, logo autodestrutivas, elas já tinham se tornado um assunto de vida ou morte, politicamente falando. Isso não era de modo algum uma coisa óbvia, mas significa que os protagonistas das guerras nacionais tinham começado a agir como se estivessem envolvidos em guerras civis. E as pequenas guerras dos últimos vinte anos – Coreia, Argélia, Vietnã – foram claramente guerras civis, nas quais grandes potências se envolveram: seja porque a revolução ameaçava seu domínio, seja porque criara um

perigoso vácuo político. Nesses casos, não foi mais a guerra que provocou a revolução; a iniciativa mudou da guerra para a revolução, que em alguns casos, embora certamente não todos, foi seguida de intervenção militar. Foi como se estivéssemos subitamente de volta ao século XVIII, quando a Revolução Americana foi seguida por uma guerra contra a Inglaterra e a Revolução Francesa por uma guerra contra as forças da realeza aliadas da Europa.

E, novamente, a despeito das circunstâncias enormemente diferentes – tecnológicas e outras –, intervenções militares parecem relativamente impotentes diante do fenômeno. Um grande número de revoluções durante os últimos duzentos anos fracassou, mas relativamente poucas foram eliminadas pela superioridade na aplicação de meios violentos. De outra parte, intervenções militares, mesmo quando foram bem-sucedidas, têm constantemente se mostrado ineficientes em restaurar a estabilidade e preencher o vácuo de poder. Mesmo a vitória parece incapaz de substituir o caos pela estabilidade, a corrupção pela honestidade, decadência e desintegração por autoridade e confiança no governo. A restauração, consequência de uma revolução interrompida, geralmente não fornece muito mais do que uma cobertura fina e obviamente provisória sob a qual os processos de desintegração continuam sem controle. Mas há, por outro lado, um grande potencial de estabilidade futura inerente aos novos corpos políticos conscientemente formados, dos quais a República americana é o melhor exemplo; o problema principal, claro, é a raridade de revoluções bem-sucedidas. Contudo, na atual configuração do mundo, na qual, para o bem ou para o mal, revoluções se tornaram os eventos mais significativos e frequentes – e isso provavelmente continuará assim por décadas ainda –, seria não apenas mais sábio como mais relevante se, em vez de nos vangloriarmos de sermos a maior potência da Terra, afirmássemos que desfrutamos de uma extraordinária estabilidade desde a fundação de nossa República, e que essa estabilidade foi o desdobramento direto da revolução. Pois, desde que a disputa entre as grandes potências não pode mais ser decidida pela guerra, ela pode muito bem ser decidida, a longo prazo, por qual lado compreende melhor o que são as revoluções e o que está em jogo nelas.

Creio que não é segredo para ninguém, pelo menos desde o incidente da Baía dos Porcos, que a política externa deste país mostrou-se pouco experiente, ou mesmo bem informada, no julgamento de situações revolucionárias e na compreensão do impulso dos movimentos revolucionários. Embora o incidente da Baía dos Porcos seja frequentemente atribuído a informações imprecisas e defeitos nos serviços secretos, a falha, na verdade, é muito mais profunda. A falha estava na incompreensão do que significa quando pessoas atingidas pela pobreza em um país atrasado, no qual a corrupção atingiu o nível da podridão, são subitamente libertadas, não da sua pobreza, mas da obscuridade e logo da incompreensibilidade de sua miséria; do que significa quando escutam pela primeira vez sua condição sendo discutida abertamente e se veem convidadas a participar dessa discussão; e do que significa quando são levadas à sua capital, que elas nunca tinham visto antes, e lhes dizem: essas ruas e esses prédios e essas praças, tudo isso é seu, suas posses e, portanto, seu orgulho. Isso, ou algo da mesma natureza, aconteceu pela primeira vez durante a Revolução Francesa. Curiosamente, foi um velho homem na Prússia Oriental – que jamais abandonou sua cidade natal em Königsberg, um filósofo e amante da liberdade pouco famoso por pensamentos rebeldes, Immanuel Kant – quem compreendeu imediatamente. Ele afirmou que "tal fenômeno na história humana nunca será esquecido". E de fato não foi – ao contrário, desempenhou papel maior na história do mundo desde que ocorreu. E, embora muitas revoluções tenham terminado em tirania, também tem sido sempre lembrado que, nos termos de Condorcet, "a palavra 'revolucionário' pode ser aplicada apenas a revoluções cujo objetivo é a liberdade".

A palavra "revolução", como qualquer outro termo de nosso vocabulário político, pode ser utilizado com um sentido genérico, sem se levar em conta nem a origem da palavra nem o momento temporal quando o termo foi aplicado pela primeira vez a um fenômeno político específico. A suposição de tal utilização é que, não importa quando e por que o termo apareceu pela primeira vez, o fenômeno ao qual ele se refere é coevo da memória humana. A tentação de utilizar genericamente a palavra é especialmente forte quando falamos de

"guerras e revoluções" em conjunto, pois guerras, de fato, são tão antigas quanto a história registrada da humanidade. Talvez seja difícil utilizar a palavra guerra sem ser em seu sentido genérico, mesmo porque sua primeira aparição não pode ser datada no tempo ou localizada no espaço, mas inexiste tal desculpa para a utilização indiscriminada do termo revolução. A palavra revolução era pouco proeminente no vocabulário da prática ou do pensamento políticos antes das duas grandes revoluções no fim do século XVIII e do sentido específico que ali adquiriu. Quando o termo aparece no século XVII, por exemplo, ele se atém estritamente a seu significado astronômico original, que significava o movimento eterno, irresistível e sempre recorrente dos corpos celestes; seu uso político era metafórico, descrevendo um movimento de volta a algum ponto pré-estabelecido, e portanto um movimento, uma oscilação, de volta a uma ordem preordenada. A palavra não foi utilizada primeiramente quando o que estamos acostumados a chamar de revolução irrompeu na Inglaterra e Cromwell ascendeu como uma espécie de ditador, mas ao contrário, em 1660, por ocasião do reestabelecimento da monarquia, depois da derrubada do Parlamento Coto.[1] Contudo, mesmo a Revolução Gloriosa, o evento através do qual, de forma algo paradoxal, o termo encontrou seu lugar na linguagem histórico-política, não foi concebida como uma revolução, e sim como a restauração do poder monárquico às suas antigas retidão e glória. O real significado da revolução anterior aos eventos do fim do século XVIII é talvez mais claramente indicado na inscrição sobre o Grande Selo da Inglaterra, de 1651, de acordo com a qual a primeira transformação da monarquia em uma república significava: *"liberdade*, pela graça de Deus, *restaurada."*

O fato de que a palavra revolução originalmente significava restauração é mais do que uma estranheza semântica. Mesmo as revoluções do século XVIII não podem ser compreendidas sem que se perceba que as revoluções primeiramente irromperam quando a restauração era seu objetivo; e o conteúdo dessa restauração era a liberdade. Na América, segundo as palavras de John Adams, os homens da revolução tinham sido "chamados sem expectativa e

compelidos sem inclinação prévia"; o mesmo é verdade para a França, onde, segundo as palavras de Tocqueville, "podia-se acreditar que o objetivo da revolução por vir era a restauração do *antigo regime*, ao invés de sua derrubada". E, no curso de ambas as revoluções, quando os atores se deram conta de que estavam embarcando em uma empreitada inteiramente nova, em vez de retornar para qualquer coisa que a precedera, quando a palavra "revolução" consequentemente foi adquirindo seu novo significado, foi Thomas Paine, entre todas as pessoas, quem, ainda fiel ao espírito da época passada, propôs com toda seriedade chamar as Revoluções Americana e Francesa de "contrarrevoluções". Ele queria salvar os eventos extraordinários da suspeita de que um início inteiramente novo tinha sido feito e do ódio violento ao qual tais eventos estavam inevitavelmente ligados.

É provável que ignoremos o horror quase instintivo manifestado na mentalidade desses primeiros revolucionários diante do inteiramente novo. Em parte, isso se deve a que estamos tão familiarizados com a ansiedade dos cientistas e filósofos da Era Moderna por "coisas nunca antes vistas e pensamentos nunca antes pensados".[2]

E, em parte, porque nada no curso dessas revoluções é tão evidente e notável quanto o destaque enfático da novidade, repetido inúmeras vezes igualmente por atores e espectadores em sua insistência de que nada comparável em relevância e grandeza jamais acontecera antes. O ponto crucial e difícil é que o enorme *pathos* da nova era, o *novus ordo saeclorum*, que ainda está inscrito nas nossas notas de dólar, veio à tona apenas depois que os atores, contrariamente à sua vontade, atingiram um ponto sem retorno.

Assim, o que realmente aconteceu no fim do século XVIII foi que uma tentativa de restauração e recuperação de antigos direitos e privilégios resultou exatamente em seu oposto: um progressivo desenvolvimento e a abertura de um futuro que desafiava todas as demais tentativas de agir ou pensar em termos de um movimento circular ou giratório. E, enquanto a palavra "revolução" foi radicalmente transformada no processo revolucionário, alguma coisa similar, porém infinitamente mais complexa, aconteceu com a palavra

"liberdade". Na medida em que isso significava apenas liberdade "pela graça de Deus *restaurada*", estavam em questão aqueles direitos e liberdades que hoje associamos ao governo constitucional e que são devidamente chamados de direitos civis. O que não foi incluído neles foi o direito político de participar nos assuntos públicos. Nenhum desses outros direitos, mesmo o direito de ser representado para finalidades tributárias, eram, nem na teoria nem na prática, o resultado da revolução. Não "vida, liberdade e propriedade", mas sim a reivindicação de que elas eram direitos inalienáveis de todas as criaturas humanas – sem importar onde viviam ou que tipo de governo possuíam – era revolucionária. E mesmo nessa nova e revolucionária ampliação para toda humanidade, a liberdade não significava mais do que a libertação de limitações injustificáveis, ou seja, alguma coisa essencialmente negativa. Liberdades no sentido dos direitos civis resultam da libertação, mas não são, de modo algum, o conteúdo real da liberdade, cuja essência é a admissão no âmbito público e a participação nos assuntos públicos. Se as revoluções aspirassem apenas garantir os direitos civis, teria sido suficiente a libertação de regimes que tinham exacerbado seus poderes e infringido direitos bem estabelecidos. E é verdade que as revoluções do século XVIII começaram reivindicando esses antigos direitos. A complexidade aparece quando a revolução se refere tanto à libertação quanto à liberdade; e, na medida em que a libertação é realmente uma condição da liberdade – embora a liberdade não seja, de modo algum, um resultado necessário da libertação –, é difícil ver e dizer onde o desejo por libertação, de ser livre da opressão, termina e começa o desejo por liberdade, por viver uma vida política. O importante é que a libertação da opressão poderia muito bem ser realizada sob um governo monárquico, embora não tirânico, enquanto a liberdade do modo de vida político requeria uma forma de governo nova, ou antes, redescoberta. Exigia a constituição de uma República. Realmente, nada é mais claramente corroborado pelos fatos do que a alegação retrospectiva de Jefferson "de que as disputas daquele dia foram disputas de princípio entre os defensores do governo republicano e aqueles do governo da realeza". A equação de um governo republicano com liberdade e a convicção de que a monarquia é um governo

criminoso adequado para escravos – embora tenha se tornado lugar-comum tão logo as revoluções começaram – estiveram completamente ausentes das mentes dos próprios revolucionários. Ainda assim, embora estivessem almejando uma nova liberdade, seria difícil sustentar que não tivessem uma noção prévia dela. Pelo contrário, foi uma paixão por essa nova liberdade política, embora ainda não equiparada a uma forma republicana de governo, que os inspirou e preparou para concretizar uma revolução sem saber plenamente o que estavam fazendo.

Por mais amplamente que tenha aberto seus portões às massas e aos oprimidos – *les malheureux, les misérables, les damnés de la terre*, como os conhecemos a partir da grande retórica da Revolução Francesa –, nenhuma revolução foi alguma vez iniciada por eles. E nenhuma revolução jamais foi resultado de conspirações, sociedades secretas ou partidos abertamente revolucionários. Falando genericamente, nenhuma revolução é sequer possível onde a autoridade do corpo político está intacta, o que, sob as condições modernas, significa onde se pode confiar que as forças armadas obedecem às autoridades civis. Revoluções não são respostas necessárias, mas possíveis, à desagregação de um regime; não a causa, mas a consequência da derrocada da autoridade política. Onde quer que se tenha permitido que esses processos de desintegração se desenvolvessem sem controle, em geral por um período prolongado, revoluções *podem* acontecer, sob a condição de existir um número suficiente do populacho preparado para um colapso do regime e disposto a assumir o poder. Revoluções sempre parecem obter sucesso com surpreendente facilidade em seus estágios iniciais, e a razão é que aqueles que supostamente "fazem" a revolução não "tomam o poder", mas antes o apanham onde foi deixado pelas ruas.

Se os homens das Revoluções Americana e Francesa tinham alguma coisa em comum antes dos eventos que viriam a determinar suas vidas, moldar suas convicções e finalmente os distinguir, era um desejo ardente de participar nos assuntos públicos e um desgosto não menos ardente com a hipocrisia e a tolice da "boa sociedade" – aos quais se deve acrescentar um desprezo inquieto e mais ou menos franco pela mesquinharia dos assuntos meramente privados. No

sentido da formação dessa mentalidade muito especial, John Adams estava inteiramente certo quando afirmou que "a revolução foi efetuada antes que a guerra começasse", não por causa de um espírito especificamente revolucionário ou rebelde, mas porque os habitantes das colônias estavam "dispostos pela lei em corporações ou corpos políticos" com o "direito de se reunir... nas sedes de seus próprios municípios, para lá deliberar sobre assuntos públicos", pois foi realmente "nessas assembleias municipais ou distritais que os sentimentos do povo foram formados em primeiro lugar". É claro que não existia na França nada comparável às instituições nas colônias, mas a mentalidade, ainda assim, era a mesma; o que Tocqueville chamou, na França, de "paixão" e "gosto" era, na América, a experiência patente desde os tempos mais antigos da colonização, na verdade, desde que o Pacto do Mayflower[3] fora uma verdadeira escola de espírito público e liberdade pública. Antes das revoluções, esses homens nos dois lados do Atlântico eram chamados de *hommes de lettres* e é típico deles passarem seu tempo de lazer "vasculhando os arquivos da antiguidade", ou seja, voltando-se para a história romana, não porque estivessem romanticamente enamorados pelo passado enquanto tal, mas pelo propósito de recuperar as lições políticas, tanto espirituais quanto institucionais, que tinham sido perdidas ou parcialmente esquecidas durante os séculos de uma tradição estritamente cristã. "O mundo tem estado vazio desde os romanos, e está cheio apenas com a sua memória, que é agora a nossa única profecia de liberdade", exclamou Saint-Just, assim como, antes dele, Thomas Paine tinha previsto que, "aquilo que Atenas foi em miniatura, a América será em magnitude".

Para compreender o papel da Antiguidade na história das revoluções, teríamos que recordar o entusiasmo pela "prudência antiga" com o qual Harrington e Milton saudaram a ditadura de Cromwell e como esse entusiasmo tinha sido revivido no século XVIII pelas *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*, de Montesquieu. Sem o exemplo clássico do que a política poderia ser e do que a participação nos assuntos públicos poderia significar para a felicidade do homem, nenhum dos homens das

revoluções possuiria a coragem para o que apareceria como uma ação sem precedentes. Historicamente falando, foi como se, subitamente, o ressurgimento renascentista da Antiguidade recebesse novo fôlego de vida, como se o fervor republicano das efêmeras cidades-estados italianas, destinadas à ruína com o advento do Estado-nação, tivesse apenas permanecido adormecido, por assim dizer, para dar às nações da Europa o tempo de crescer sob a tutela de príncipes absolutos e déspotas esclarecidos. Os primeiros elementos de uma filosofia política correspondendo a essa noção de liberdade pública são enunciados pelos escritos de John Adams. Seu ponto de partida é a observação de que "onde quer que homens, mulheres ou crianças se encontrem, sejam velhos ou novos, ricos ou pobres, elevados ou baixos... ignorantes ou instruídos, repara-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao seu redor e de seu conhecimento". Adams viu sua virtude no "desejo de excelência frente aos outros" e chamou seu vício de "ambição", que "procura o poder como um meio de distinção". E essas duas estão, realmente, entre as principais virtudes e vícios do homem político. Pois a vontade de poder enquanto tal, independente de qualquer paixão por distinção (na qual o poder não é um meio, mas um fim), é característica do tirano e não é mais sequer um vício político. É, antes, a qualidade que tende a destruir toda a vida política, seu vício não menos do que suas virtudes. É precisamente porque o tirano não tem mais o desejo de excelência e carece de toda paixão pela distinção que ele considera tão agradável dominar, excluindo-se, desse modo, da companhia dos outros; ao contrário, é o desejo de excelência que faz com que os homens amem a companhia dos seus pares e os incitem ao âmbito público. Essa liberdade pública é uma realidade mundana tangível, criada pelos homens para a desfrutarem juntos em público – para serem vistos, ouvidos, conhecidos e lembrados por outros. E esse tipo de liberdade exige igualdade, é possível apenas entre pares. Falando institucionalmente, é possível apenas em uma República, que não conhece súditos e, rigorosamente falando, nem governantes. Essa é a razão pela qual discussões sobre as formas de governo desempenharam um papel tão

central no pensamento e na escrita dos primeiros revolucionários, em contraste nítido com as ideologias posteriores.

Sem dúvida, é óbvio e de grande importância que essa paixão pela liberdade, por si mesma, tenha despertado em homens com tempo livre e tenha sido cultivada por eles, por *hommes de lettres* que não tinham mestres e não estavam sempre atarefados ganhando a vida. Em outras palavras, eles gozavam dos privilégios dos cidadãos atenienses e romanos sem participarem nesses assuntos de Estado que tanto ocuparam os homens-livres da Antiguidade. Desnecessário acrescentar que, onde homens vivem em condições verdadeiramente miseráveis, essa paixão pela liberdade é desconhecida. E, se precisamos de provas adicionais da ausência de tais condições nas colônias, da "adorável igualdade" na América, onde, como disse Jefferson, "o indivíduo mais ostensivamente miserável" estava melhor do que dezenove dos vinte milhões de habitantes da França, precisamos apenas lembrar que John Adams atribuiu esse amor pela liberdade a "pobres e ricos, elevados e baixos, ignorantes e instruídos". Esta é a principal e talvez única razão pela qual os princípios que inspiraram os homens das primeiras revoluções foram triunfalmente vitoriosos na América e fracassaram tragicamente na França. Visto com olhos americanos, um governo republicano na França era "tão antinatural, irracional e impraticável quanto seria governar com elefantes, leões, tigres, panteras, lobos e ursos no zoológico real de Versalhes" (John Adams). A razão pela qual, mesmo assim, a tentativa foi feita é que aqueles que a fizeram, *les hommes de lettres*, não eram tão diferentes de seus colegas americanos; foi apenas no curso da Revolução Francesa que eles aprenderam que estavam agindo sob circunstâncias radicalmente diferentes.

As circunstâncias diferiam em aspectos políticos e sociais. Mesmo o governo do Rei e do Parlamento na Inglaterra era um "governo moderado" em comparação com o absolutismo francês. Sob seus auspícios, a Inglaterra desenvolveu um regime de autogoverno intrincado e funcional, que precisava apenas da fundação explícita de uma República para confirmar a sua existência. Ainda assim, essas diferenças políticas, embora bastante importantes, eram desprezíveis quando comparadas ao formidável obstáculo à constituição da

liberdade inerente às condições sociais da Europa. Os homens das primeiras revoluções, embora soubessem muito bem que a libertação tinha que preceder a liberdade, ainda ignoravam o fato de que tal libertação significa mais que libertação política do poder absoluto e despótico; que estar livre para a liberdade significava, antes de mais nada, estar livre não apenas do medo mas também da necessidade. E as condições da pobreza desesperada das massas do povo, aquelas que pela primeira vez irromperam abertamente quando tomaram as ruas de Paris, não podiam ser superadas pelos meios políticos; o forte poder coercitivo sob o qual trabalhavam não sucumbiu diante da investida da revolução, como aconteceu com o poder nobre do rei. A Revolução Americana teve a sorte de não ter que enfrentar esse obstáculo à liberdade e, de fato, deveu uma boa medida de seu sucesso à ausência da pobreza desesperada entre os homens-livres e à invisibilidade dos escravos nas colônias do Novo Mundo. Mas é claro que havia pobreza e miséria na América, comparáveis às condições dos "trabalhadores pobres" europeus. Se, nas palavras de William Penn, "a América era o país do bom homem pobre" e permaneceu o sonho de uma terra prometida para a Europa empobrecida até o início do século XX, também é verdade que essa bondade dependia em grau considerável da miséria negra. Em meados do século XVIII, viviam mais ou menos 400 mil negros junto com aproximadamente 1 milhão 850 mil brancos na América, e, a despeito da ausência de informações estatísticas confiáveis, é possível duvidar que nessa época a porcentagem de completa indigência fosse mais alta nos países do Velho Mundo (embora ela fosse se tornar consideravelmente mais alta durante o século XIX). A diferença, então, era que a Revolução Americana – por causa da instituição da escravidão e da crença de que escravos pertenciam a uma "raça" diferente – desconsiderou a existência dos miseráveis e, com isso, a tarefa formidável de libertar aqueles que estavam constrangidos não tanto pela opressão política quanto pelas meras necessidades da vida. *Les malheureux*, os indigentes, que desempenham papel tão tremendo no curso da Revolução Francesa, que os identificou com *le peuple*, não existiam ou então permaneceram em completa obscuridade na América.

Uma das principais consequências da revolução na França foi, pela primeira vez na história, trazer *le peuple* para as ruas e o tornar visível. Quando isso aconteceu, mostrou-se que não apenas a liberdade mas a liberdade para ser livre sempre tinha sido um privilégio de poucos.[4] Da mesma forma, porém, a Revolução Americana permaneceu sem muita consequência para a compreensão histórica das revoluções, enquanto a Revolução Francesa, que terminou em um fracasso retumbante, determinou e ainda determina o que agora chamamos de tradição revolucionária.

O que aconteceu em Paris em 1789? Primeiro, a liberdade em relação ao medo é um privilégio que mesmo os poucos gozaram apenas em períodos relativamente curtos da história, mas a liberdade em relação à necessidade foi o grande privilégio que distinguiu uma porcentagem muito pequena da humanidade através dos séculos. O que tendemos a chamar de história documentada da humanidade é, em sua maior parte, a história desses poucos privilegiados. Somente aqueles que conhecem a liberdade em relação à necessidade podem apreciar plenamente o significado da liberdade em relação ao medo, e somente aqueles que estão livres de ambos – necessidade e medo – estão em condição de conceber uma paixão pela liberdade pública, de desenvolver em si próprios aquele *goût* ou gosto pela *liberté* e o gosto particular pela *égalité* ou pela igualdade que a *liberté* traz consigo.[5]

Falando esquematicamente, pode-se dizer que cada revolução passa primeiro pelo estágio de libertação antes de alcançar a liberdade, o segundo e decisivo estágio da fundação de uma nova forma de governo e de um novo corpo político. No curso da Revolução Americana, o estágio da libertação significava libertação do limite político da tirania ou da monarquia, ou de qualquer palavra que se tenha usado. O primeiro estágio foi marcado pela violência, mas o segundo estágio foi questão de deliberação, discussão e persuasão, em suma, de aplicar a "ciência política", como os Pais Fundadores entendiam o termo. Mas, na França, alguma coisa completamente diferente aconteceu. O primeiro estágio da revolução é muito mais marcado pela desintegração do que pela violência, e, quando o segundo estágio foi alcançado e a Convenção Nacional tinha declarado que a França era uma república,

o poder já tinha se deslocado para as ruas. Os homens que tinham se reunido em Paris para representar *la nation*, em vez de *le peuple*, cuja preocupação principal – fosse seu nome Mirabeau ou Robespierre, Danton ou Saint-Just – era o governo, a reforma da monarquia e depois a fundação da república, viram-se subitamente confrontados com ainda outra tarefa de libertação, a saber, a libertação das pessoas em geral da indigência: libertá-las para serem livres. Isso não era ainda o que tanto Marx quanto Tocqueville considerariam como o aspecto inteiramente novo da revolução de 1848, a substituição da alteração de governo pela tentativa de mudar a ordem da sociedade por meio da luta de classes. Só depois de fevereiro de 1848, depois "da primeira grande batalha... entre as duas classes que dividem a sociedade", Marx percebeu que a revolução agora significava "a derrubada da sociedade burguesa, enquanto antes significava a derrubada da forma do Estado". A Revolução Francesa de 1789 foi o prelúdio disso, e embora tenha terminado em um lúgubre fracasso, permaneceu decisiva para todas as revoluções posteriores. Ela mostrou o que significava na prática a nova fórmula, a saber, todos os homens são criados iguais. E foi essa igualdade que Robespierre tinha em mente quando disse que a revolução afirma a grandeza do homem contra a mesquinhez dos grandes; assim como Hamilton, quando declarou que a revolução inocentava a honra da raça humana; e também Kant, ensinado por Rousseau e pela Revolução Francesa, quando concebeu uma nova dignidade do homem. O que quer que a Revolução Francesa tenha ou não alcançado – e ela não alcançou a igualdade humana –, ela libertou os pobres da obscuridade, da não visibilidade. O que parece irrevogável desde então é que aqueles que eram dedicados à liberdade jamais poderiam permanecer reconciliados com um estado de coisas no qual a liberdade em relação à necessidade – *the freedom to be free* – era um privilégio de poucos.

A propósito da constelação original dos revolucionários e das massas de pobres que eles acabaram por trazer à luz, deixem-me citar a descrição interpretativa feita por lorde Acton da marcha das mulheres a Versalhes, um dos mais destacados pontos de inflexão da Revolução Francesa. As manifestantes, ele afirmou, "desempenharam o papel genuíno de mães cujos filhos estavam passando fome em lares

miseráveis e, sendo assim, arcaram com motivações que não partilhavam nem entendiam (isto é, a preocupação com o governo) – o auxílio de uma ponta de um diamante à qual nada podia resistir". O que *le peuple*, como os franceses entendiam, trouxe à revolução e que estava totalmente ausente do curso dos eventos na América foi a irresistibilidade de um movimento que o poder humano não era mais capaz de controlar. Essa experiência elementar de irresistibilidade – tão irresistível quanto os movimentos das estrelas – produziu um imaginário inteiramente novo que ainda hoje, quase automaticamente, associamos a nossos pensamentos sobre eventos revolucionários: quando Saint-Just exclamou, sob o impacto do que viu diante de seus olhos, "*Les malheurueux sont la puissance de la terre*", ele queria designar a grande "torrente revolucionária" (Desmoulins), em cujas rápidas ondas os atores foram levados e arrebatados, até que sua ressaca os tragou da superfície e eles pereceram junto com seus inimigos, os agentes da contrarrevolução; ou a corrente tempestuosa e poderosa em Robespierre, que foi cultivada pelos crimes da tirania, de um lado, e pelo progresso da liberdade, de outro, constantemente aumentada em rapidez e violência; ou o que espectadores relataram – um "fluxo majestoso de lava que não poupa nada e que ninguém pode conter", um espetáculo que caíra sob o signo de Saturno, "a revolução devorando seus filhos"(Vergniaud). As palavras que estou citando aqui foram todas proferidas por homens profundamente envolvidos na Revolução Francesa e testemunham coisas presenciadas por eles, ou seja, não coisas que eles tinham feito ou propunham fazer intencionalmente. Isso foi o que aconteceu e ensinou aos homens uma lição que nem na esperança nem no medo jamais foi esquecida. A lição, que era tão simples quanto nova e inesperada, é que, como afirmou Saint-Just, "caso se deseje fundar uma república, primeiro se deve tirar as pessoas da condição de miséria que as corrompe. Não há virtudes políticas sem orgulho e ninguém pode se orgulhar quando está na indigência".

Essa nova noção de liberdade, baseada na libertação da pobreza, mudou tanto o curso quanto o objetivo da revolução. Liberdade, agora, passou a significar, antes de tudo, "roupas, alimentos e a reprodução da espécie", como os *sans-culottes* distinguiram conscientemente seus

próprios direitos da linguagem esotérica e, para eles, sem sentido da proclamação dos Direitos do Homem e do Cidadão. Em comparação com a urgência de suas demandas, todas as deliberações sobre a melhor forma de governo subitamente pareciam irrelevantes e fúteis. "*La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale*", afirmou Robespierre. E Saint-Just, que no começo tinha o maior entusiasmo pelas "instituições republicanas", acrescentaria que "a liberdade das pessoas está na vida privada. Deixe-se o governo ser somente a força a proteger este estado de simplicidade contra a força em si mesma". Ele não devia saber, mas esse era precisamente o credo de déspotas esclarecidos que sustentavam, como Charles I da Inglaterra em seu discurso no cadafalso, que "a libertação e a liberdade" das pessoas "consiste em ter um governo com leis pelas quais suas vidas e seus bens pudessem de fato ser seus; e isso não para ter participação no governo, o que não lhes pertenceria". Se fosse verdade que o objetivo das revoluções era a felicidade das pessoas – *le but de la Révolution est le bonheur du peuple* –, como subitamente todos os participantes movidos pela miséria do povo concordavam, então ele realmente poderia ser proporcionado por um governo despótico suficientemente esclarecido, em vez de por uma república.

A Revolução Francesa terminou em desastre e se tornou um ponto de inflexão na história mundial; a Revolução Americana foi um sucesso triunfante e permaneceu um assunto local: em parte, claro, porque as condições sociais no mundo em geral eram muito mais parecidas com as da França; e, em parte, porque a tão propalada tradição pragmática anglo-saxã impediu gerações subsequentes de americanos de *pensar* sobre sua revolução e conceituar adequadamente sua experiência. Portanto, não é surpreendente que o despotismo – na verdade, o retorno à era do absolutismo esclarecido, que se anunciou claramente no curso da Revolução Francesa – tenha se tornado a regra para quase todas as revoluções subsequentes, ou ao menos para aquelas que não terminaram em restauração do *status quo ante*, e tenha até dominado a teoria revolucionária. Não preciso acompanhar esse desenvolvimento em detalhe; ele é suficientemente conhecido, especialmente pela história do Partido Bolchevique e da Revolução Russa. Além disso, ele era previsível: no final do verão de

1918 – após a promulgação da constituição soviética, mas antes da primeira onda de terror provocada pela tentativa de assassinato de Lênin – Rosa Luxemburgo, em uma carta privada, mais tarde publicada e agora famosa, escreveu o seguinte:

> Abafando a vida política em todo o país [...], a vida se estiola em qualquer instituição pública, torna-se uma vida aparente na qual a burocracia subsiste como o único elemento ativo. A vida pública adormece progressivamente, algumas dúzias de chefes, partidários de uma inesgotável energia e de um idealismo sem limites, dirigem e governam; entre eles, a direção é assegurada, na realidade, por uma dúzia de espíritos superiores, e a elite do operariado é convocada de tempos em tempos para reuniões, com o fim de aplaudir os discursos dos chefes e de votar unanimemente as resoluções propostas: [...]. Trata-se de uma ditadura, é verdade, não a ditadura do proletariado, mas a ditadura de um punhado de políticos.[6]

Bem, que isso tenha acontecido assim, ninguém pode negar – exceto o regime totalitário de Stálin, pelo qual seria difícil responsabilizar seja Lênin, seja a tradição revolucionária. Mas o que talvez seja menos óbvio é que se precisaria mudar apenas umas poucas palavras para obter uma descrição perfeita dos males do absolutismo antes das revoluções.

Penso que uma comparação entre as duas primeiras revoluções, cujos inícios foram tão semelhantes e os fins tão tremendamente diferentes, demonstra claramente não apenas que a vitória sobre a pobreza é um pré-requisito para a fundação da liberdade, mas também que a libertação da pobreza não pode ser tratada da mesma maneira que a libertação da opressão política. Pois, se a violência contra a violência leva à guerra, externa ou civil, a violência contra as condições sociais tem sempre levado ao terror. O terror, e não a mera violência, o terror liberado após se dissolver o antigo regime e se instalar o novo regime é o que condena as revoluções à ruína, ou as

deforma tão decisivamente que elas descambam para a tirania ou o despotismo.

Afirmei antes que o objetivo original das revoluções era a liberdade no sentido da abolição do governo particular e da admissão de todos no âmbito público, da participação na administração dos assuntos comuns a todos. O próprio governo teve sua mais legítima fonte não em um impulso para o poder, mas no desejo humano de emancipar a humanidade das necessidades da vida, cuja realização exigia violência, os meios de forçar os muitos a suportar os fardos dos poucos para que ao menos alguns pudessem ser livres. Isso, e não a acumulação de riqueza, era o cerne da escravidão, ao menos na Antiguidade, e é apenas devido à ascensão da tecnologia moderna – mais do que à ascensão de quaisquer noções políticas modernas, incluindo as ideias revolucionárias – que essa condição humana se modificou, ao menos em algumas partes do mundo. O que a América alcançou com grande sorte, muitos outros estados atualmente, embora provavelmente nem todos, podem adquirir em virtude de esforço calculado e desenvolvimento organizado. Esse fato é a medida de nossa esperança. Ele nos permite levar em conta as lições das revoluções deformadas e ainda nos atermos não apenas à sua inegável grandeza, mas também à sua promessa intrínseca.

Permitam-se, a título de conclusão, apenas indicar mais um aspecto da liberdade que veio à tona durante as revoluções e para o qual os próprios revolucionários estavam despreparados. É que esta ideia de liberdade e a experiência real de fazer um novo início na continuidade histórica deveriam coincidir. Deixem-me lembrar a vocês, mais uma vez, do *novus ordo saeclorum*. A frase surpreendente é retirada de Virgílio, que, em sua quarta *Écogla*, fala do "grande ciclo de períodos (que) nasce novamente" no reino de Augusto: *Magnus ab integro seclorum nascitur ordo*. Virgílio fala aqui de uma *grande* (*magnus*), mas não de uma *nova* (*novus*) ordem, e é essa mudança em uma sentença muito citada através dos séculos que é típica das experiências da Era Moderna. Para Virgílio – agora na linguagem do século XVII –, era uma questão de fundar Roma novamente, mas não de fundar uma "nova Roma". Dessa forma, ele escapou, de um jeito tipicamente romano, dos riscos assustadores da violência inerentes à

quebra da tradição de Roma, ou seja, da história legada (*traditio*) da fundação da eterna cidade pela sugestão de um novo início. Agora, é claro que poderíamos argumentar que o novo início, que os espectadores das primeiras revoluções pensaram estar assistindo, era apenas a reaparição de alguma coisa bastante antiga: o renascimento de um âmbito político secular finalmente emergindo do cristianismo, do feudalismo e do absolutismo. No entanto, não importa se é uma questão de nascimento ou renascimento, o decisivo na sentença de Virgílio é que ela é extraída de um hino de natalidade, não profetizando o nascimento de um filho divino, mas em louvor do *nascimento enquanto tal*, a chegada de uma nova geração, o grande evento de salvação ou "milagre" que irá redimir a humanidade sempre de novo. Em outras palavras, é a afirmação da divindade do nascimento e a crença de que a salvação potencial do mundo reside no próprio fato de que as espécies humanas se regeneram constantemente e sempre.

Penso que os homens da revolução voltaram a este poema da Antiguidade em particular, independentemente de sua erudição, não apenas porque a *ideia* pré-revolucionária de liberdade, mas também a experiência de ser livre coincidia, ou antes, estava intimamente entrelaçada, com o início de alguma coisa nova, metaforicamente falando, com o início de uma nova era. Ser livre e iniciar alguma coisa nova eram sentidos como sendo o mesmo. E, obviamente, esse misterioso dom humano, a capacidade de começar algo novo, tem a ver com o fato de que cada um de nós veio ao mundo como um recém-chegado ao nascer. Em outras palavras, podemos iniciar alguma coisa porque *somos* inícios e, portanto, iniciantes. Na medida em que a capacidade de agir e falar – e falar não é senão outro modo de agir – nos torna seres políticos, e uma vez que agir tem sempre tido o significado de colocar algo em movimento que não estava lá antes, o nascimento, a natalidade humana – que corresponde à mortalidade humana – é a condição ontológica *sine qua non* de toda política. Isso era conhecido tanto na Antiguidade grega quanto romana, embora de modo implícito. Veio à tona nas experiências da revolução e influenciou, embora de novo um tanto implicitamente, o que se poderia chamar de espírito revolucionário. De todo modo, a cadeia de

revoluções, que para o bem e para o mal tornou-se a marca registrada do mundo em que vivemos, sempre e de novo desvela para nós a erupção de novos inícios dentro da continuidade histórica e temporal. Para nós, que devemos isso a uma revolução e à fundação daí resultante de um corpo político inteiramente novo no qual podemos caminhar com dignidade e agir em liberdade, seria sábio relembrar o que uma revolução significa na vida das nações. Quer termine em sucesso, com a constituição de um espaço público para a liberdade, ou em desastre, o significado da revolução, para aqueles que se arriscaram por ela ou nela participaram contra sua inclinação e expectativa, é a atualização de uma das maiores e mais elementares potencialidades humanas, a inigualável experiência de *ser* livre para fazer um novo início, a partir do qual surge o orgulho de ter aberto o mundo a uma *novus ordo saeclorum*.

Para resumir: Nicolau Maquiavel, a quem se pode chamar de "pai das revoluções", desejava ardentemente uma nova ordem de coisas para a Itália, mas dificilmente poderia falar com algum grau de experiência sobre esses assuntos. Assim, ele ainda acreditava que os "inovadores", ou seja, os revolucionários, encontrariam suas maiores dificuldades no início, quando tomassem o poder e considerassem fácil mantê-lo. Sabemos por praticamente todas as revoluções que se trata do contrário – que é relativamente fácil tomar o poder porém infinitamente mais difícil conservá-lo –, como uma vez sublinhou Lênin, que não é má testemunha nesses assuntos. Ainda assim, Maquiavel sabia o suficiente para afirmar o seguinte: "não há nada mais difícil de realizar, nem de sucesso mais duvidoso, nem mais perigoso de lidar, do que iniciar uma nova ordem de coisas." Suponho que ninguém que entenda qualquer coisa da história do século XX vai discordar dessa sentença. Além disso, os perigos que Maquiavel esperava que surgissem provaram ser bastante reais até os nossos dias, apesar do fato de que ele não estava ainda ciente do grande perigo das revoluções modernas – o perigo que emerge da pobreza. Ele menciona o que, desde a Revolução Francesa, tem sido chamado de forças contrarrevolucionárias, representadas por aqueles que se "beneficiam com a velha ordem", e o "desânimo" daqueles que poderiam se beneficiar com a nova ordem, por causa da

“incredulidade da humanidade, daqueles que não acreditam verdadeiramente em nada de novo até que o tenham experimentado”. Contudo, o cerne da questão é que Maquiavel percebeu o perigo apenas na derrota da tentativa de fundar uma nova ordem de coisas, ou seja, no mero enfraquecimento do país no qual a tentativa é feita. Isso também se mostrou pertinente, pois tal fraqueza, ou seja, o vácuo de poder do qual falei antes, pode muito bem atrair conquistadores. Não que esse vácuo de poder não existisse antes, mas ele pode permanecer oculto por anos até que um evento decisivo aconteça, quando o colapso da autoridade e a revolução o tornam manifesto por apelos dramáticos em público, onde pode ser visto e conhecido por todos. Soma-se a tudo isso que temos testemunhado o perigo supremo de que, da tentativa frustrada de fundar instituições de liberdade, pode crescer a mais completa abolição da liberdade e de todas as libertações.

Precisamente porque as revoluções colocam a questão da liberdade política em sua forma mais verdadeira e radical – liberdade para participar nos assuntos públicos, liberdade de ação –, todas as outras liberdades, tanto políticas quanto civis, estão em risco quando as revoluções fracassam. Como sabemos agora, revoluções deformadas, como a Revolução de Outubro na Rússia com Lênin, ou revoluções frustradas, como os vários levantes entre as potências europeias centrais após a Primeira Guerra Mundial, podem ter consequências que, no puro horror, são quase sem precedentes. O cerne da questão é que as revoluções raramente são reversíveis, que elas não podem ser esquecidas, uma vez que tenham acontecido – como Kant observou sobre a Revolução Francesa em uma época na qual o terror dominava a França. Isso não quer dizer que, por esse motivo, seja melhor evitar revoluções, pois, se as revoluções são consequências de regimes em plena desintegração e não o “produto” de revolucionários – estejam eles organizados em seitas conspiratórias ou em partidos –, então evitar uma revolução implica mudar a forma de governo, o que em si é efetuar uma revolução, com todos os perigos e riscos que isso acarreta. O colapso da autoridade e do poder – que via de regra surge com surpreendente rapidez não só para os leitores de jornais, mas também para todos o serviços secretos e seus especialistas que observam tais

coisas – torna-se uma revolução no pleno sentido da palavra somente quando há pessoas dispostas e capazes de apanhar o poder, de se movimentar e penetrar no vácuo de poder, por assim dizer. O que então acontece depende de muitas circunstâncias, e não é a menor delas o grau de perspicácia das potências estrangeiras sobre a irreversibilidade das práticas revolucionárias. Entretanto, depende, acima de tudo, das qualidades subjetivas e do êxito ou fracasso político-moral dos homens que estão dispostos a assumir responsabilidades. Nós temos pouca razão para a esperança de que, em algum momento do futuro não muito distante, tais homens se igualarão em sabedoria prática e teórica aos homens da Revolução Americana, que se tornaram os Pais Fundadores deste país. Receio, porém, que essa pequena esperança é a única que possuímos de que a liberdade em sentido político não será novamente varrida da face da terra, sabe Deus por quantos séculos.

1966-1967

7

---

1 Referência ao expurgo no Parlamento, em 1648, que marca o fim da fase radical da Revolução Inglesa. (N.T.)

2 Ver Hannah Arendt, *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. 261. (N.R.T.)

3 O Pacto de Mayflower, assinado em 11 de novembro de 1620, foi o primeiro documento governamental das colônias inglesas nas Américas. (N.R.T.)

4 A escola de história francesa dos *Anais* e sua publicação *Anais de história econômica e social* tentam retificar isso. (N.E.)

5 Arendt brinca com a palavra francesa *liberté*, que significa tanto liberdade quanto libertação. (N.T.)

6 Rosa Luxemburgo. *A Revolução Russa*. Trad. Isabel M. Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 94. (N.T.)

7 O texto "Imaginação" foi publicado na edição organizada por Ron Beiner de *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), acompanhado do seguinte comentário: "As anotações sobre a Imaginação são de um seminário (...) proferido durante o

mesmo semestre que as Lições sobre Kant em 1970 (...) Essas anotações do seminário contribuem para elaborar as Lições sobre Kant, por mostrarem que a noção de validade exemplar (...) e a doutrina do Esquematismo (...) estão ligadas pelo papel da imaginação, fundamental em ambas, fornecendo um esquema para a cognição, assim como exemplos para o julgar" (viii). Isso é ampliado, mas não alterado, na nota que precede imediatamente "Imaginação" (p.79).

Por que motivo, então, republicaríamos essas "anotações sobre o seminário" aqui? Primeiro, não são "anotações sobre o seminário". No primeiro encontro dos seminários – cujos membros, cerca de uma dúzia de pessoas, eram alunos do curso ou seguidores do pensamento de Arendt que havia anos assistiam às aulas –, Arendt anunciou que toda semana um participante do curso apresentaria um trabalho sobre a longa sessão da Primeira Parte da *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant; além disso, acrescentou, ela tentaria mostrar o que esperava com aquilo, contribuindo ela mesma com o primeiro trabalho na semana seguinte. "Imaginação" é esse trabalho.

Publicado como um suplemento das Lições, "Imaginação" vem sendo virtualmente ignorado (só me lembro de uma exceção). O fascínio de Arendt pela *Terceira crítica*, de Kant, vem de anos antes de esse trabalho ser escrito; em agosto e setembro de 1957, por exemplo, numa enxurrada de cartas para Karl Jaspers ela escreve sobre as considerações de Kant a respeito do senso comum, "tão menosprezadas", em que "o fenômeno do gosto é levado a sério como o fenômeno básico do julgar". Ela e Jaspers consideram a possibilidade de "logo" fazerem um seminário juntos sobre a compreensão kantiana do belo "como a quintessência da mundanidade do mundo (*die Weltlichkeit der Welt)*". Por fim, e este é apenas um palpite – um palpite baseado em alguma experiência –, essas poucas páginas nos mostram a melhor, senão a única, indicação do que o terceiro volume da *Vida do espírito, o julgar*, que suscitou tanta especulação, teria sido. Arendt morreu quando tinha começado a escrevê-lo. Algumas semanas antes, ela havia me pedido a minha cópia desse trabalho, por ter perdido a sua, que encontrou no dia seguinte. Não estou sugerindo que o volume sobre *O julgar* teria começado com esse trabalho; seria mais provável que Arendt começasse com as clássicas referências a Parmênides e a Anaxágoras, e com muito mais detalhes. Começar com uma nova consideração a respeito do passado foi seu *modus operandi* ao longo da *Vida do espírito*. Mais importante é o papel da faculdade da imaginação em Kant, que mal é esboçada aqui. Na época, em 1970, ela afirmou: "Falta algo em todo o *corpus* dos escritos de Kant, um estudo consistente sobre a imaginação – reprodutiva, assim como produtiva – ao longo de sua filosofia crítica." (N.E.)

Imaginação[1]

I. A IMAGINAÇÃO, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade de (re)presentação: "Imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente."[1] Ou: "Imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade da percepção na ausência de um objeto."[2] Dar o nome de "imaginação" a essa faculdade de tornar presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma imagem na minha mente – uma imagem de algo que vi e agora, de alguma forma, reproduzo. Na *Crítica da faculdade do juízo* Kant algumas vezes chama essa faculdade de "reprodutiva" – eu represento o que vi – para distingui-la da faculdade "produtiva" – a faculdade artística que produz algo nunca visto. Mas a imaginação produtiva (gênio) nunca é completamente produtiva. Ela produz, por exemplo, o centauro a partir dos dados: o cavalo e o homem. Isso soa como se estivéssemos lidando com a memória. Mas para Kant a imaginação é a condição para a memória e uma faculdade muito mais abrangente. Em sua *Antropologia*, Kant coloca a memória, "a faculdade de tornar presente o passado" junto com a "faculdade da previsão", que torna presente o futuro. Ambas são faculdades de "associação", ou seja, ligam o "não mais" e o "ainda não" ao presente; e, "embora elas mesmas não sejam percepções, servem para ligar as percepções no tempo".[3] A imaginação não precisa ser guiada por essa associação temporal; ela pode tornar presente, à vontade, o que quer que escolha.

O que Kant chama de faculdade da imaginação, ter presente na mente o que está ausente da percepção sensorial, tem menos a ver com a memória do que com outra faculdade conhecida desde o início da filosofia. Parmênides a chamava de *nous*, com o que queria dizer que o verdadeiro *Ser* não é o que está presente, não é o que se apresenta aos sentidos. O que não está presente é o isso-é; e o isso-é, embora ausente dos sentidos, está presente na mente. Ou o *opsis tōn adēlōn ta phainomena* de Anaxágoras, "as aparências são um vislumbre

do invisível",[4] para dizer de outra forma, ao olhar para as aparências, que em Kant são dadas à intuição, vislumbramos, tornamo-nos conscientes de algo que não aparece. Esse algo é o *Ser* enquanto tal. Daí vem a metafísica, a disciplina que trata do que jaz para além da realidade física; e depois, ainda de modo misterioso, aquilo que é dado à mente como o não aparente nas aparências se torna ontologia, a ciência do Ser.

II. O papel da imaginação para as nossas faculdades cognitivas talvez seja a maior descoberta que Kant fez na *Crítica da razão pura*. Para os nossos propósitos seria melhor retornarmos ao "Esquematismo dos conceitos puros do entendimento".[5] Para antecipar: a mesma faculdade, a imaginação, que provê esquemas para a cognição, provê exemplos para o juízo. Vocês devem lembrar que em Kant a experiência e o conhecimento têm duas hastes: intuição (sensibilidade) e conceitos (entendimento). A intuição sempre nos *dá* algo particular; o conceito torna o particular *conhecido* para nós. Se eu digo "esta mesa", é como se a intuição dissesse "esta" e o entendimento acrescentasse "mesa". "Esta" se refere apenas ao item específico, "mesa" o identifica e faz com que o objeto seja comunicável.

Surgem duas questões: primeiro, como essas duas faculdades se relacionam? Com certeza os conceitos do entendimento permitem que a mente ordene a multiplicidade das sensações. Mas de onde provém a síntese, o seu trabalho em conjunto? Segundo: esse conceito, "mesa" é afinal um conceito? Não seria talvez também uma espécie de imagem? De modo que algum tipo de imaginação se faça presente também no entendimento? A resposta é: "A síntese de uma multiplicidade [...] é o que primeiro dá origem ao conhecimento [...] (Ela) agrega os elementos para o conhecimento e os unifica em um certo conteúdo"; essa síntese "é o mero resultado da faculdade da imaginação, uma função cega, mas indispensável, da alma, sem a qual não teríamos *nenhum* conhecimento, mas da qual raramente temos consciência".[6] E o modo pelo qual a imaginação produz a síntese é "provendo uma *imagem para um conceito*".[7] Tal imagem é chamada de "esquema".

> Os dois extremos, a saber, sensibilidade e entendimento, devem ser relacionados um com o outro por meio [...] da imaginação, pois de outro modo a primeira, embora conceda aparências, não forneceria nenhum objeto ao conhecimento e, assim, nenhuma experiência.[8]

Aqui Kant apela para a imaginação a fim de fazer a ligação entre as duas faculdades, e na primeira edição da *Crítica da razão pura* chama a faculdade da imaginação de "faculdade da síntese em geral (*überhaupt*)". Em outros lugares em que ele fala diretamente do "esquematismo" envolvido no nosso entendimento, Kant se refere a ele como "uma arte escondida nas profundezas da alma humana"[9] (isto é, temos uma espécie de "intuição" de algo que *nunca* está presente), e com isso sugere que a imaginação é na verdade a raiz comum das outras faculdades cognitivas, ou seja, "a raiz comum, mas para nós desconhecida", da sensibilidade e do entendimento,[10] sobre a qual ele fala na introdução da *Crítica da razão pura*, e em seu último capítulo menciona novamente essa faculdade sem nomeá-la.[11]

III. Esquema: a questão é que sem um "esquema" não se pode reconhecer nada. Ao dizermos "esta mesa", a "imagem" geral da mesa está presente em nossa mente, e reconhecemos que o "esta" é uma mesa, uma coisa que compartilha suas qualidades com muitas outras como ela, ainda que em si mesma seja uma coisa particular. Se reconheço uma casa, essa casa percebida também implica como as casas em geral se parecem. É o que Platão chamava de *eidos* – a forma geral – de uma casa, que nunca é dada aos sentidos naturais, mas apenas aos olhos da mente. Uma vez que, falando de forma literal, ela não é dada mesmo aos "olhos da mente", é algo *como* uma "imagem" ou, melhor, um "esquema". Quando desenhamos ou construímos uma casa, desenhamos ou construímos uma casa em particular, não a casa enquanto tal. Assim, como poderíamos fazê-lo sem termos esse esquema ou o *eidos* platônico diante dos olhos da mente? Kant diz: "Nenhuma imagem poderia ser adequada para o conceito de triângulo. Ela nunca alcançaria aquela universalidade do conceito que

garante que ele valha para todos os triângulos, sejam de ângulos retos, obtusos ou agudos; o esquema de um triângulo só pode existir no pensamento."[12] Embora exista apenas no pensamento, é um tipo de "imagem"; não é um produto do pensamento, nem é dado à sensibilidade; menos ainda é um produto de uma abstração feita a partir de dados sensíveis. É algo que está além ou entre o pensamento e a sensibilidade; pertence ao pensamento na medida em que é externamente invisível, e pertence à sensibilidade na medida em que é algo *como* uma imagem. Kant, portanto, denomina a imaginação como "uma das fontes originais [...] de toda experiência" e diz que ela própria não pode "ser derivada de nenhuma outra faculdade da mente".[13]

Mais um exemplo: "O conceito 'cachorro' significa uma regra de acordo com a qual minha imaginação pode delinear a figura de um animal de quatro patas de maneira geral, sem limitação de uma única figura determinada pela experiência ou de qualquer imagem possível que eu possa representar *in concreto* – mas assim que a figura é delineada no papel trata-se novamente de um animal particular!". Essa é a "arte escondida nas profundezas da alma humana, cujos reais modos de atividade dificilmente a natureza nos permitirá descobrir ou revelará ao nosso olhar".[14] Kant diz que a imagem – por exemplo, a ponte George Washington – é o produto "da faculdade empírica da imaginação reprodutiva; o esquema [ponte] [...] é um produto [...] da imaginação pura a *priori* [...] através do qual as próprias imagens primeiro se tornam possíveis".[15] Em outras palavras: se não tivéssemos a faculdade de "esquematizar", não teríamos imagens.

IV. Para nós, os seguintes pontos são decisivos.

i. A percepção dessa mesa particular contém a "mesa" como tal. Assim, nenhuma percepção é possível sem a imaginação. Kant afirma que "os psicólogos têm, até o momento, falhado em perceber que a imaginação é um ingrediente necessário da própria percepção".[16]
ii. O esquema "mesa" é válido para qualquer mesa. Sem ele estaríamos rodeados por uma multiplicidade de objetos, sobre os

quais apenas poderíamos dizer "este", "este" e "este". Não só nenhum conhecimento seria possível, como também a comunicação – "traga-me uma mesa" (não importa qual) – seria impossível.

iii. Portanto: sem a capacidade de dizer "mesa", jamais nos comunicaríamos. Podemos descrever a ponte George Washington porque todos conhecemos "ponte". Suponhamos que alguém que não conheça "ponte" se aproxime e que não haja uma ponte para a qual pudéssemos apontar e pronunciar essa palavra. Eu, então, desenharia uma imagem do esquema de uma ponte, o que, certamente, já seria uma ponte particular, apenas para fazê-lo se lembrar de algum esquema conhecido por ele, tal como "a passagem de um lado para o outro do rio".

Em outras palavras: o que faz com que particulares sejam comunicáveis é (a) que, ao percebermos um particular, temos no fundo da mente (ou nas profundezas de nossa alma) um "esquema" cuja "forma" é característica de muitos desses particulares e (b) que essas formas esquemáticas estejam no fundo da mente de muitas pessoas diferentes. Essas formas esquemáticas são produtos da imaginação, embora "nenhum esquema jamais possa ser trazido para qualquer imagem que seja".[17] Todas as concordâncias e discordâncias singulares pressupõem que estejamos falando da mesma coisa: que nós, que somos muitos, nos entendamos sobre algo que é um e o mesmo para todos.

iv. A *Crítica da faculdade do juízo* lida com os juízos reflexivos enquanto distintos dos determinantes. Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos reflexivos, pelo contrário, "derivam" a regra do particular. No esquema realmente "percebemos" algum "universal" no particular. Vemos, por assim dizer, o esquema "mesa" ao reconhecer a mesa como mesa. Kant alude a essa distinção entre os juízos determinante e reflexivos na *Crítica da razão pura* ao traçar uma distinção entre "subsumir a um conceito" e "conduzir a um conceito".[18]

v. Finalmente, nossa sensibilidade parece precisar da imaginação não apenas como uma ajuda para o conhecimento, mas para reorganizar a identidade na multiplicidade. Como tal, ela é condição para todo conhecimento: a "síntese da imaginação, anterior à percepção, é o solo de possibilidade de todo conhecimento, especialmente o da experiência."[19] Como tal, a imaginação "determina a sensibilidade *a priori*", isto é, ela é inerente a toda percepção sensível. Sem ela não haveria nem a objetividade do mundo – o fato de que ele pode ser conhecido – nem possibilidade de comunicação – o fato de que podemos falar sobre ele.

v. A importância do esquema para os nossos propósitos é que a sensibilidade e o entendimento se encontram ao produzi-lo pela imaginação. Na *Crítica da razão pura*, a imaginação está a serviço do entendimento; na *Crítica da faculdade do juízo*, o entendimento está "a serviço da imaginação".[20]

Na *Crítica da faculdade do juízo*, encontramos uma analogia do "esquema": o exemplo.[21] Kant atribui aos exemplos o mesmo papel, no juízo, que o das intuições chamadas de esquemas têm para a experiência e a cognição. Os exemplos desempenham um papel tanto nos juízos reflexivos quanto nos determinantes, ou seja, quando quer que estejamos tratando de particulares. Na *Crítica da razão pura* lemos que "o juízo é um talento peculiar que só pode ser praticado, jamais ensinado", e "cuja falta nenhuma escola pode remediar".[22] Eles são chamados de "arrimos [*Gängelband*] para os juízos".[23] Na *Crítica da faculdade do juízo*, isto é, no tratamento dos juízos reflexivos, em que não subsumimos um particular a um conceito, o exemplo nos ajuda da mesma forma que o esquema nos ajudou a reconhecer uma mesa como uma mesa. Os exemplos nos guiam e nos conduzem, e o juízo adquire, assim, "validade exemplar".[24]

O exemplo é um particular que contém em si, ou supostamente deveria conter, um conceito ou uma regra geral. Por exemplo, como podemos julgar ou avaliar se um ato é corajoso? Quando julgamos, dizemos espontaneamente, sem nenhuma derivação de regras gerais,

"Esse homem tem coragem". Se fôssemos gregos, teríamos "nas profundezas de nossa mente" o exemplo de Aquiles. A imaginação, mais uma vez, é necessária: é preciso termos Aquiles presente mesmo que ele esteja ausente. Se dizemos de alguém que ele é bom, temos no fundo da mente o exemplo de são Francisco ou de Jesus de Nazaré. O juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é escolhido de forma correta. Outro exemplo: no contexto da história francesa, posso falar de Napoleão Bonaparte como um homem particular, mas no momento em que falo do bonapartismo eu o transformo em exemplo. A validade desse exemplo estará restrita àqueles que possuem a experiência de Napoleão senão como seus contemporâneos, então como herdeiros de uma tradição histórica particular. A maioria dos conceitos nas ciências políticas e históricas são dessa natureza restrita; têm origem em um incidente histórico particular e depois o tornam "exemplar" – encontram no particular o que é válido para mais de um caso.

1970

---

1 I. Kant. *Crítica da razão pura,* B151 (destaque acrescentado). (N.A.)

2 I. Kant. *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* par. 28 (destaque acrescentado). Trad. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. (N.A.)

3 Ibid., par. 34. (N.A.)

4 Hermann Diels e Walther Kranz. *Fragmentos dos pré-socráticos,* 5ª ed., Berlim, B21a. (N.A.)

5 I. Kant. *Crítica da razão pura*, B176ff. (N.A.)

6 Ibid., B103 (destaque acrescentado). (N.A.)

7 Ibid., B180 (destaque acrescentado). (N.A.)

8 Ibid., A124. (N.A.)

9 Ibid., B180. (N.A.)

10 Ibid., B29. (N.A.)

11 Ibid., B863. (N.A.)

12 Ibid., B180. (N.A.)

13 Ibid., A94. (N.A.)

14 Ibid., B180-181. (N.A.)
15 Ibid., B181. (N.A.)
16 Ibid., A120 (nota). (N.A.)
17 Ibid., B181. (N.A.)
18 Ibid., B104. (N.A.)
19 Ibid., A118. (N.A.)
20 I. Kant. *Crítica da faculdade do juízo,* Observação geral ao par 22. (N.A.)
21 Ibid., par. 59. (N.A.)
22 I. Kant. *Crítica da razão pura*, B172. (N.A.)
23 Ibid., B173-74. (N.A.)
24 I. Kant. *Crítica da faculdade do juízo*, par. 22. (N.A.)

Dwight, apenas

QUANDO ME PEDIRAM QUE eu escrevesse uma breve introdução para a reimpressão de *Politics*,[1] fiquei tentada a ceder à bastante agradável melancolia do "Era uma vez" e me satisfazer com a nostálgica contemplação, que parece ser o estado de espírito apropriado para todo tipo de recordação. Agora que reli com atenção as 42 edições, lançadas entre 1944 e 1949 – com mais atenção, tenho certeza, do que quando as li mais de vinte anos atrás –, esse estado de espírito desapareceu, pela simples razão de que muitos artigos, comentários e reportagens são lidos como se tivessem sido escritos hoje ou ontem, ou num passado recente, com a diferença de que as preocupações e perplexidades de uma pequena revista com uma circulação de não mais que 5 mil exemplares tornaram-se o pão de cada dia de jornais e revistas de grande circulação. Os temas, longe de estarem desatualizados e esgotados pelas enormes mudanças em nosso mundo atual, apenas reforçaram sua urgência.

Isso vale para a queima de cartões de alistamento, o *black power* (na época chamado de negroísmo) e a cultura de massa; para a futilidade militar e política do "massacre por bombardeio"; para o complexo industrial-militar (uma "Economia de guerra permanente" foi proposta em janeiro de 1944 por Charles E. Wilson, na época à frente do Conselho de Produção de Guerra, e Harry Truman defendeu a bomba atômica como "o grande feito dos esforços combinados da ciência, indústria, dos trabalhadores e militares em toda a história"); para o colapso dos processos democráticos nas democracias (Inglaterra e Estados Unidos); e vale, claro, para a Guerra Fria, que, no entanto, no início, "refletiu um horror genuíno diante dos crimes da Rússia na Europa" (George Woodcock) e não era apenas o resultado da política entre grandes potências. Vale especialmente para temas que se mantiveram adormecidos por longos anos, como o da responsabilidade pelo horror dos campos de morte nazistas, que vieram a ganhar o primeiro plano apenas bem mais tarde, no final dos anos 1950, com uma nova série de julgamentos de crimes de guerra que culminou no

julgamento de Eichmann em Jerusalém; ou ainda para a restauração do *status quo* na Europa depois da libertação da ocupação nazista. A série de artigos sobre a Grécia, que começou em janeiro de 1945 e durou aquele ano inteiro, ainda é uma excelente introdução ao que ocorreu no país em 1967. Parece que apenas agora começamos a pagar todo o preço da aniquilação dos movimentos clandestinos contra o fascismo e o nazismo, aniquilação que se deu por ser justamente um dos pontos com os quais todas as potências aliadas concordaram incondicionalmente.

A revista acompanhou de perto e de forma tocante a quase esquecida tragédia de Varsóvia, quando por dois meses combatentes da resistência polonesa se levantaram contra a *Wehrmacht*[2] alemã, para depois serem traídos pelo Exército Vermelho e, no fim, massacrados pelos nazistas. Esse episódio foi uma condição para o controle soviético na Europa do Leste, muito como, no Ocidente, a derrota dos movimentos clandestinos francês, italiano e grego serviu para voltar atrás no tempo, para regimes políticos cuja falência esteve entre as causas mais importantes talvez não da ascensão de Hitler, mas certamente de sua conquista da Europa. Como disse Niccolò Tucci em novembro de 1944: "A tarefa do vencedor é transformar [...] um lugar de terror e de esperança num lugar sem terror e sem esperança."

Colhi meus exemplos sobre a impressionante relevância da revista *Politics* para as questões políticas contemporâneas quase ao acaso; de fato, há apenas dois temas da maior importância atualmente cujo rastro não encontrei nas edições antigas: a rápida desintegração das grandes cidades e a alarmante ascensão do "governo invisível". Dizia-se sobre a antiga *Masses* (1911-1917) – a única revista que conheço que guarda alguma semelhança com a *Politics* e que cumpria uma função similar trinta anos antes – que ela "parecia ter sido escrita em antecipação a um evento cósmico que nunca ocorreu e com uma abençoada ignorância daquele que de fato ocorreu". Se foi ou não a "história que destruiu o quadro de referências [do editor de *Masses*] e fez os assuntos que ela abordava parecerem extravagantes e irreais", o fato é que o exato oposto vale para a *Politics*.

Deixando de lado a história, que, claro, pode ter tido algum peso nisso, merece elogios exclusivos o editor dessa revista de um homem só, por seu extraordinário instinto para fatos e reflexões significativos, do qual proveio seu faro para a escolha de seus colaboradores. Uma coisa é anunciar que se deseja "estampar o trabalho de intelectuais americanos jovens relativamente desconhecidos" e de "esquerdistas refugiados" ainda menos conhecidos; outra coisa é encontrar aqueles que, vinte anos depois, viriam a ser muitíssimo conhecidos. Dwight Macdonald ter descoberto Simone Weil é o exemplo mais notável; e quem na época conhecia nomes como Victor Serge, C. Wright Mills, Niccolò Tucci, Nicola Chiaromonte, Albert Camus ou Bruno Bettelheim? Se essa era uma revista de um homem só, nunca foi a revista com a opinião de um homem só, não apenas por causa da enorme generosidade e hospitalidade que tornaram possível que tantas vozes e pontos de vista tivessem espaço, mas, o que ainda é mais importante, porque o próprio editor nunca foi um homem de uma opinião só – ou talvez tenha deixado de ser a partir do momento em que sentiu a necessidade de ter sua própria revista.

É fato bastante conhecido que Macdonald "mudava de ideia continuamente" (James Farrell), mas o que talvez seja menos percebido é que essa era uma de suas virtudes. É evidente que ninguém que esteja aberto a escutar a razão e a realidade pode evitar mudar de ideia, mas a maioria de nós o faz imperceptivelmente, poucas vezes consciente das próprias mudanças, enquanto Macdonald, num verdadeiro furor de integridade intelectual e honestidade moral, empenha-se em sair em busca de seus "erros", sem nunca modificar minimamente o que escreveu no passado, tendo como técnica inserir anotações em seus artigos mais antigos com suas próprias refutações. Só Deus sabe quanto isso é algo muito mais nobre do que "flexibilidade".

Politics sempre se orgulhou de ser radical, o que – de acordo com um comentário do jovem Marx – significa "atacar o problema pela raiz". Alinhado com esse objetivo, declarado na primeira edição, o editor começa a se libertar de todas as fórmulas – "Minha 'fórmula' é não ter fórmula nenhuma", como disse mais tarde –, mais especificamente da fórmula marxista e de sua fé na história e no progresso. Quando esse

processo de libertação se completou, após o bombardeio de Hiroshima, ocorrido no fim do segundo ano de vida da revista, ele deu início à descoberta de novas raízes no campo da teoria, por um lado, e de novos "ancestrais", como William Godwin, Proudhon, Bakúnin, Alexander Herzen, Tolstói etc., e "novos caminhos na política", por outro lado. O novo estado de espírito pós-marxista – todos os colaboradores eram antigos marxistas – era fortemente anarquista e pacifista, e sua contribuição mais importante foi a série de artigos do próprio Macdonald, mais tarde reunidos no livro *The Root is Man*. O novo credo, se assim podia ser chamado, consistia num humanismo radical do qual o homem não era meramente a raiz, a origem de todas as questões políticas, mas o objetivo final de toda política e o único critério válido de julgamento a ser aplicado a todas as questões políticas.

Penso que essas tentativas de chegar a uma nova teoria política não envelheceram tão bem quanto os comentários e as reportagens, mas impressiona o fato de que o estado de espírito de poucos escritores perdidos da esquerda de vinte anos atrás tenha se tornado hoje o estado de espírito dominante de toda uma geração firmemente convencida, nas palavras e ações, de que "todos os problemas genuínos são morais por natureza" – como David Bazelon notou de forma crítica sobre o socialismo dos escritores dos "Novos Caminhos". O *humanismo* radical obviamente não decorre de ele ser radical, de atacar o problema na raiz; como todo ismo, poderia até ser um obstáculo para ser radical, ou seja, impedir que se olhasse para a raiz dos problemas quando eles se apresentam. Depois de alguns anos dessa experiência, Macdonald reformulou seu programa e agora desejava tão somente "encontrar as tendências de longo prazo na confusão dos fenômenos diários". Nesse contexto, a palavra "radical" ganha um significado diferente, apontando para a busca destemida e imparcial dos fatos do dia a dia que contenham as raízes de acontecimentos futuros. Nesse sentido, o histórico radical da *Politics* é admirável; a revista esteve de fato tão perto do futuro, que a empreitada muitas vezes parece um ensaio geral prematuro.

Para evitar mal-entendidos, sobretudo com marxistas e ex-marxistas que equiparam inteligência política a poderes proféticos,

apresso-me a admitir que, na média, as apostas de previsões de curto prazo de Macdonald não foram tão boas – limitação que ele compartilha com Karl Marx, que, por volta de 1858, temia que *O capital* pudesse não estar pronto até a eclosão da revolução. A maioria desses "erros" é irrelevante; por exemplo, em 1944, Macdonald acreditava que o fim do Império Britânico estava distante. Alguns foram mais sérios, sobretudo a incapacidade de ele perceber a natureza complexa da Segunda Guerra Mundial, que para Macdonald, como para toda a esquerda americana, era simplesmente uma guerra "imperialista". Mas essa avaliação ainda pertence a seu período pré-radical e ideologicamente de esquerda, e a principal razão de ele não tê-la revisto após seu rompimento com o marxismo foi sua nova guinada para o pacifismo, assim como sua convicção de que "o sistema soviético era uma ameaça ainda maior do que eu achei que o nazismo era" – declaração bastante discutível, porque associava o sistema soviético com o bolchevismo (a ditadura de um partido único, de Lênin) e o bolchevismo com o stalinismo. Macdonald estava claramente errado quando escreveu, três meses antes de Hiroshima: "Dizer que a civilização não pode sobreviver a outra guerra é um truísmo; a questão é se ela pode sobreviver a esta."

O "milagre econômico" alemão, a recuperação rápida do Japão, a reconstrução da Rússia após a morte de Stálin demonstraram que *até certo ponto* os modernos meios de produção funcionam melhor do que em qualquer outro lugar justamente lá onde os meios de destruição modernos abriram uma espécie de *tabula rasa* – contanto que a população do país seja suficientemente "moderna" e que o processo de produção não seja obstruído pelas considerações perversas relacionadas ao poder de uma ditadura totalitária. (Atualmente é a Inglaterra, quase não afetada pela destruição da guerra, se comparada à Alemanha, mas profundamente reticente sobre a mudança de seus antigos modos de vida, cujo futuro corre risco.) Eventos subsequentes provaram que Macdonald também estava errado quando, sob o impacto direto de Hiroshima, pensou: "Nós, americanos, passamos a ser odiados com a intensidade que no passado era reservada aos alemães." Considero justo dizer que, apesar de ele ter mencionado uma vez "as atrocidades alemãs nessa guerra [como] um fenômeno

único pelo menos na história moderna", Macdonald subestimou todo o horror e a indignação que inspirou as usinas de extermínio nazistas.

O notável em tudo isso, olhando para trás, não são os erros de Macdonald, mas, pelo contrário, o fato de, apesar deles e por vezes devido a eles, Macdonald ter sido perturbadoramente certeiro ao detectar as "tendências de longo prazo". Pode ter sido um erro opor-se à Segunda Guerra Mundial (exceto por razões religiosas, sempre válidas por não serem políticas), mas será que o fim da guerra, as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki não justificariam as reservas dele? Com o desenvolvimento das guerras nucleares, não teria a guerra moderna de fato começado a ameaçar de extinção não apenas civilizações, mas a espécie humana? Além disso, em 1945 era claramente prematuro o medo de que os americanos viessem a ser tão odiados quanto os alemães, e alguém alertar sobre um risco muito antes de ele estar à espreita fazia quase ninguém acreditar em sua existência. Mas quando, 22 anos depois, esse risco se tornou evidente e Macdonald pôde escrever com todo o fundamento, e com as palavras condizentes com o verdadeiro patriota que ele sempre foi – "Nos últimos dois anos, pela primeira vez em minha vida, tenho vergonha de ser americano" –, então só nos resta admirar o instinto político desse cidadão da República que, mesmo sem estar totalmente consciente disto, percebeu, diante do júbilo escandaloso do sr. Truman com as bombas, que se abandonava de forma decisiva o "respeito decente pelas opiniões da humanidade" que sempre esteve inscrito nas fundações desta República.

Politics, que contava com tantos não americanos entre seus colaboradores, era radical na medida em que buscava recuperar e revitalizar muito do que pertence às raízes das tradições americanas, assim como muito do que pertence às raízes de qualquer tradição radical – a tradição de se opor e de ser independente, de um "negativismo" feliz quando confrontado com as tentações da *Realpolitik* e da assertividade: orgulho e confiança no próprio julgamento. Essas qualidades distinguem um radical, que sempre permanece fiel à realidade, na busca pela raiz de um problema, de um extremista que, determinado, segue a lógica de toda "causa" que esteja defendendo no momento.

Na *Politics*, essa proximidade com a realidade foi demonstrada de um modo simples e espetacular, quando a revista decidiu embarcar num projeto de remessa de alimentos e roupas para os países libertados no fim da guerra. Eis aqui, escreveu o editor, "algo que aqueles que criticaram o 'negativismo' da revista devem admitir ser positivo e construtivo". Suspeito que ele tenha escrito isso com sarcasmo, sem perceber o quanto estava certo. Quem na Europa, naquela época, teria acreditado ainda existir algo como uma "fraternidade internacional", à qual Macdonald apelou depois da feroz luta interna na esquerda? (Para receber a ajuda que fosse, era preciso pertencer a um partido ou, pelo menos, a um grupo dissidente). Mas eis então a aposta dessa pequena revista independente, e o apelo feito a seus leitores fez tamanho sucesso, que "por vezes parecia que a *Politics* era um folheto explicativo do projeto de remessas em vez de uma revista". Era apenas solidariedade com os que haviam sofrido, nada mais.

Essa mentalidade radical permaneceu assim, viva nessas páginas, mais do que teorias e profecias, que, verdadeiras ou falsas, são lamentavelmente irrelevantes a longo prazo; nenhuma previsão pode antecipar, e nenhuma teoria cobrir, o que *será* a partir do momento em que um evento ocorre. Essa atitude pode ser atestada em quase todas as páginas da *Politics*, principalmente quando fenômenos são apresentados e analisados sem pertencer ao marco de referências da esquerda. Dessa forma Macdonald entende que, "assim como a guerra libera a energia produtiva da indústria dos títulos de propriedade e do lucro, também libera a expressão de alguns traços positivos da natureza humana que, em tempos de paz, possuem poucas portas de saída". E apesar de ele ainda acreditar, depois de ter deixado os trotskistas, nos "valores básicos como critério" para "medir os acontecimentos a cada mês" – tudo o que lhe restou depois de romper com o marxismo –, logo se mostrou corajoso o suficiente para admitir que essa unidade de medida não era menos suspeita do que as verdades da esquerda, "que o nosso código de ética não é mais *experimentado*, mas simplesmente é assumido, de modo que se torna uma coleção de meras platitudes".

Mais uma vez, foi esse olhar para o longo prazo, ou seja, para as questões cruciais "na confusão dos fenômenos do dia a dia", que permitiu que, tão cedo, ele levantasse a questão da "moral" em nossa difícil situação política de hoje: "Como podemos distinguir o Bem do Mal?". O discernimento fundamental, sempre oculto numa complexa confusão de aparências, é simples e, a partir do momento em que é descoberto, dolorosamente óbvio. Nada é mais raro nem mais precioso do que a capacidade de se deparar com ele. A pontaria da *Politics* nesses temas foi extremamente acurada não apenas entre seus escritores, o editor e seus colaboradores, mas também entre os leitores. Foi um sargento que servia na Alemanha em 1945 que disse: "Nas guerras modernas existem crimes e não criminosos. Na sociedade moderna existe o mal, mas não o demônio." E nada poderia ir mais ao cerne da questão do que o comentário de Mary McCarthy, após a morte de Gandhi, sobre o assassinato político em nossos tempos: "É Gandhi que pode ser assassinado, ou Trótski, ou Carlo Tresca, homens *integri vitae scelerisque puri*,[3] enquanto Stálin permanece invulnerável à bala do assassino." Ou as palavras de Dwight Macdonald na mesma ocasião, talvez o epitáfio mais apropriado de Gandhi e certamente a ser gravado no coração de todo verdadeiro amante da igualdade: "Ele parecia ver tanto o capitalista quanto o lixeiro como seus iguais."

Politics durou seis anos, três como revista mensal, um como bimensal e dois como trimestral. Fechou em 1949 no "cinza alvorecer da paz" de um tempo "sem terror e sem esperança". O que veio depois foi a apatia política dos anos 1950, a chegada da "geração silenciosa", cuja iminência Macdonald deve ter pressentido já em 1948, quando começou a se sentir "obsoleto, cansado, desolado e, digamos, desencorajado". Um fim como esse carrega trágicas implicações. O homem que havia escolhido "política", "termo extremamente impopular" como nome para sua revista, com a intenção de restabelecer sua antiga dignidade, desistiu da política por desesperança, mas não da *Politics*. A geração silenciosa, no momento devido, cedeu espaço ao movimento dos direitos civis, mas o período de falsa calmaria chegou a um fim definitivo apenas com o assassinato de

Kennedy. Quase cinco anos depois, *Politics* ainda não encontrou sucessor – exceto, talvez, pela *Ramparts*.

Enquanto existiu, foi mais uma instituição de um homem só do que uma revista de um homem só, criando um ponto focal para muitos que já não se encaixavam em nenhum partido ou grupo. O sentimento de companheirismo entre os leitores tinha um quê constrangedoramente pessoal, e era justamente esse toque pessoal que inspirava confiança nem tanto na integridade das opiniões como na credibilidade daqueles que as emitiam. Alguma coisa dessa atmosfera ainda vive nas extensas colunas de cartas ao editor, muitas atacando e todas cuidadosamente respondidas, por vezes longamente. Um dos fatores que tornaram a revista uma instituição – única, na minha opinião – foi Macdonald ver os leitores, uma vez que se importava em publicar suas cartas, como seus pares intelectuais.

1968

---

1 *Politics* foi a revista fundada pelo escritor, crítico e filósofo norte-americano Dwight Macdonald e que circulou nos Estados Unidos entre 1944 e 1949, dando ênfase a temas ligados à cultura e à produção intelectual europeias. (N.E.B.)

2 *Wehrmacht* é como ficaram conhecidas as forças armadas da Alemanha nazista, de 1935 a 1945. (N.E.B)

3 Horácio. *Ode* 1.22: "de vida íntegra e isenta de crimes." (N.E.)

Discurso de agradecimento pela Medalha Emerson-Thoreau

Sr. presidente, sr. Trilling, membros da academia,
Senhoras e senhores:

MUITO OBRIGADA. É bom ser reconhecida, fazer parte desta instituição que se distingue muito hoje por sua combinação única entre arte e ciência; significa um reconhecimento que conta demais, por vir dos meus pares. Receber uma honraria talvez não signifique mais, mas significa algo diferente. Podemos achar que temos direito ao reconhecimento; nós o conquistamos sem necessariamente o merecer; mas nunca conquistamos ou merecemos um prêmio ou uma honraria. Presentes como esses são livre e gratuitamente oferecidos, e o significado deles, pelo menos para mim, não é o reconhecimento, mas as boas-vindas. E se é bom ser reconhecida, é ainda melhor ser bem-vinda, exatamente por ser algo que não se conquista ou se merece.

Receber a Medalha Emerson-Thoreau,[1] no entanto, tem ainda outro significado para mim. Hermann Grimm escreveu certa vez a Emerson: "Quando eu penso nos Estados Unidos, penso em você, e os Estados Unidos se mostram para mim como o primeiro país do mundo." Não apenas no século passado, mas ainda no primeiro terço do século XX, Emerson foi um dos raros autores americanos que nós, que crescemos e fomos educados na Europa, conhecíamos intimamente antes de chegarmos a este país. Sempre o li como uma espécie de Montaigne americano, e descobri com grande alegria, apenas recentemente, o quão próximo Emerson se sentia de Montaigne. Na primeira vez que o leu traduzido, lhe pareceu "como se [ele] próprio tivesse escrito o livro numa vida passada, de tão sincera era a forma como ele expressava [seus] pensamentos e experiências" (*Diários*, março de 1843). O que Emerson e Montaigne têm mais obviamente em comum é que, antes de serem filósofos, são dois humanistas, por isso escreveram ensaios em vez de sistemas, aforismos, em vez de livros. (Essa, aliás, foi a razão

por que Nietzsche, a ovelha negra dos filósofos, gostava tanto de Emerson.) Ambos pensavam, principalmente, exclusivamente, em questões humanas e viveram uma vida de pensamento. "A vida", disse Emerson, "consiste naquilo em que o homem pensa ao longo do dia." Se esse tipo de pensamento pode ser profissão, então viver também pode, logo isso não é *vita contemplativa*, a forma de viver do filósofo que faz do pensamento sua profissão. Filósofos, via de regra, são animais bastante sérios, enquanto o que espanta tanto em Emerson quanto em Montaigne é a *serenidade* deles, uma serenidade de forma alguma conformista ou complacente – "Prefiro os que dizem NÃO aos que dizem SIM", disse Emerson – , uma alegria permeada por uma silenciosa e reconciliada melancolia – "Todo homem é necessário. E nenhum homem é tão necessário." Essa, por assim dizer, alegria inocente, mais inocente em Emerson do que em Montaigne, talvez seja hoje a maior dificuldade para nós. Quando lemos em um dos melhores poemas de Emerson, "De tudo que é bom, de tudo o que é mau/ Ressoa uma alegre canção [...]/ Mas nas coisas mais sombrias e terríveis/ Há sempre algo que canta [...]/ Mas na lama e na escuma das coisas/ Há sempre algo que canta",[2] estou certa de que sentimos mais nostalgia do que afinidade. O que Emerson ofereceu , como certa vez ele disse sobre o "verdadeiro pregador", foi "uma vida passada através do fogo do pensamento", e, independentemente do que o fogo do pensamento possa ter feito a ela, essa vida ainda assim foi imperturbada, se comparada à nossa, imperturbada, mais especificamente, por pensamentos ruins.

Assim, encontramos em Emerson o que em épocas passadas chamávamos de sabedoria, coisa que nunca existiu em abundância e pela qual nunca houve grande demanda. Embutidas nessa sabedoria, há profundas intuições e observações que perdemos em nosso detrimento e que agora faríamos bem em desenterrar mais uma vez, no momento em que somos forçados a repensar o que significam as humanidades. Para esse grande humanista, as humanidades eram simplesmente as disciplinas que lidavam com a linguagem (o que não significa linguística), e no cerne de todo pensamento sobre linguagem ele encontrou o poeta, "o Nomeador ou o fazedor de linguagem". Para

concluir, gostaria de ler algumas linhas que para mim soam como uma confissão conclusiva e ainda válida do verdadeiro humanista. O poeta, ele escreve, "dá nome às coisas às vezes de acordo com a aparência delas, outras vezes de acordo com sua essência, e a cada uma delas dá seu próprio nome, e não outro, alegrando com isso o intelecto, que se deleita no insulamento ou na vinculação. O poeta cria todas as palavras; por isso a linguagem é *o arquivo da história* e, a bem dizer, uma espécie de túmulo das musas. Apesar de a origem da maioria das nossas palavras estar esquecida, cada uma delas foi, a princípio, um achado e entrou em uso porque naquele momento simbolizava o mundo para o primeiro falante e para o primeiro ouvinte. Constata o etimologista que a mais morta das palavras foi um dia uma figura brilhante. A linguagem é poesia fóssil".[3]

9 de abril de 1969

---

1 A medalha Emerson-Thoreau é um importante prêmio literário concedido pela Academia Americana de Artes e Ciências desde 1958. (N.E.B.)

2 "From all that's fair, from all that's foul,/ Peals out a cheerful song… But in the darkest meaning things/ There alway, alway, something sings… But in the mud and scum of things/ There alway, alway, something sings…"

3 Emerson, *Essays: Second Series* (1844), (destaques da autora) (N.A). Tradução de José Paulo Paes. *Emerson – ensaios*. São Paulo: Cultrix, 1961. (N.T.)

O ponto arquimediano

ESCOLHI UM TÍTULO TALVEZ um pouco inesperado justamente para concentrar a discussão em pontos controversos que podem ser de alguma relevância para nossos atuais debates sobre o papel das ciências humanas nas universidades e faculdades, de forma geral, e, em particular, nas escolas de engenharia e nos institutos de tecnologia. Entretanto, não vou falar aqui como uma humanista (alguém da área de humanas) pleiteando mais cursos de artes para as escolas de engenharia.

Antes de mais nada, tenho plena consciência da crise nas ciências humanas como campo de investigação científica. As ciências humanas, ou como quer que sejam definidas, lidam com o passado, e acredito que não seja segredo para ninguém que nossa atitude em relação ao passado e à nossa tradição ficou muito comprometida neste século. Além disso, um artigo recente, "As ciências humanas aplicadas", de Davenport e Frankel,[1] afirma que

> muitos leigos pensam que é papel das ciências humanas impedir que as forças tecnológicas saiam de controle e que o humanista deve responder a esse desafio para impedir que os engenheiros tentem aplicar [as ciências humanas] por conta própria.

Acredito que os "muitos leigos" citados aqui estejam errados e, que se os engenheiros tentassem fazer aquilo que os leigos dão a entender que eles fazem, em breve descobririam como é impossível, na realidade, toda essa empreitada.

Pela lógica, os cientistas são aqueles que deveriam impedir que nos tornássemos escravos de nossas invenções, não por serem cientistas e engenheiros, mas porque também são seres humanos, cidadãos que compartilham um mundo humano com seus companheiros cidadãos (os chamados leigos) e que, além disso, possuem, assim esperamos, as informações necessárias. Portanto, falo aqui como leiga, e não apenas por causa da minha ignorância total em todos os assuntos científicos.

Aquilo que os membros das assim chamadas duas culturas compartilham e sempre vão compartilhar uns com os outros é o mundo diário no qual passamos a maior parte da vida, o mundo comum do senso comum. Comparados a esse mundo comum em que realmente nos movemos e falamos uns com os outros, os homens dos laboratórios ou do campo da matemática pura e aplicada vivem tanto – ou talvez até mais – em um "habitat monástico" quanto os humanistas vivem distantes, em sua alegada "torre de marfim". A atual revolta estudantil, em relação à qual as faculdades de ciências naturais e engenharia se fazem notar por sua ausência, parece indicar que é mais fácil distinguir ativistas entre humanistas distantes do que entre físicos nucleares distantes. Provavelmente existe mais de um motivo para esse fenômeno, mas o que importa é que o ativista, venha ele do laboratório ou dos arquivos e das bibliotecas, é antes de tudo um cidadão que tenta persuadir outros cidadãos a se juntar a ele; e um cidadão, do ponto de vista de qualquer especialidade é, claro, um leigo por definição. Apesar de todas as convicções dos psicólogos e daqueles que acreditam em engenharia social, uma questão permanece em aberto: se é ou não possível "produzir" – como as pessoas dizem – bons cidadãos; e, supondo que seja possível, quem pode saber que campos de aplicação científica mais provavelmente nos trarão resultados nessa empreitada? Falo, portanto, como cidadã, como leiga ou simplesmente como ser humano.

Primeiro, antes de eu usar o ponto arquimediano de forma geral, vamos recordar sua origem. Arquimedes foi um cientista e matemático grego do terceiro século antes de Cristo, na Sicília, morto pelo cônsul romano Marcelo durante a primeira Guerra Púnica. Ele estabeleceu a teoria da alavanca e ficou famoso pelas palavras "Deem-me um ponto de apoio e moverei a Terra". Permitam-me frisar o óbvio: isso quer dizer que nosso poder sobre as coisas aumenta proporcionalmente à distância que tomamos delas. Até certo ponto, isso é verdade em relação a todos os atos cognitivos. Sempre precisamos nos afastar – recuar, por assim dizer – do objeto manifesto que desejamos estudar. Tucídides, ao escrever a história da Guerra do Peloponeso, manteve-se distante, e de forma consciente, do envolvimento com os eventos. Escreveu sua história durante os vinte

anos do exílio de Atenas, e disse que isso lhe conferiu uma posição privilegiada para o seu empreendimento. Obviamente nenhuma apreciação como a de Tucídides – "Esse foi o maior movimento jamais conhecido pela história" – teria sido possível sem tal distanciamento. Mas o distanciamento necessário para atos cognitivos é muito mais limitado do que o que Arquimedes – ao que tudo indicava já pensando no poder sobre as coisas (ele vai mover a Terra!) – tinha em mente. E enquanto o pensamento era considerado contemplativo ou experimental e a ciência era compreendida como ordenamento, interpretação e explanação do fenômeno observado, Arquimedes – não apenas seu ponto imaginário fora da Terra, mas sua precoce combinação da mecânica com a matemática – era esquecido.

A ciência moderna (ou seja, o novo surgimento da ciência desde o século XVII e XVIII até o começo do século XX, ou seja, de Galileu a, aproximadamente, Einstein) chamava a si mesma não só de "ciência nova", *scienza nuova*, termo que já encontramos no século XVI, mas de *scienza activa et operativa*, uma "ciência ativa e operante". E essa ciência foi marcada por aquilo que os historiadores da ciência chamaram de um *véritable retour à l'Archimède,* "um verdadeiro retorno a Arquimedes". "A ciência moderna", disse Alexandre Koyré[2] (que vocês talvez conheçam, quer dizer, aqueles entre vocês que são cientistas), "substitui o mundo diverso do senso comum por um mundo arquimediano em que a geometria se torna real, "um universo de medição e precisão."

À afirmação de Koyré podemos acrescentar que essa ciência alcançou seus maiores triunfos depois de se libertar dos "grilhões da espacialidade" – ou seja, da geometria, que, como o nome indica, ainda depende de medições e medidas terrestres e, portanto, da experiência ligada à Terra. O ponto arquimediano (ou seja, o ponto suficientemente distanciado das coisas terrenas para ganhar poder sobre elas e, talvez, deslocar a Terra) foi atingido, ao menos na teoria, quando a geometria foi submetida ao tratamento algébrico e uma nova linguagem não espacial foi criada. Agora todos sabemos que isso não permaneceu uma questão teórica, ao menos não no século XX; eu

gostaria de sugerir, para começar, que também não se tratou de uma questão sobre a vontade de poder.

A noção de Copérnico de um universo não centrado ao redor da Terra surgiu da mera força da imaginação, em virtude da qual ele se retirou da Terra para dentro do Sol, desconsiderando o planeta; e o uso do telescópio por Galileu apenas confirmou o que alguns filósofos haviam suspeitado de modo vago e especulativo – na Antiguidade, Aristarco de Samos, contemporâneo de Arquimedes, e, na Renascença, Giordano Bruno. Einstein, de fato, generalizou essas descobertas iniciais ao introduzir seu "observador que está livremente posicionado no espaço", e não apenas em um ponto definido como o Sol. Parece-me bastante evidente que a motivação intelectual mais forte dos cientistas foi o esforço de Einstein em buscar generalizações como a lei da gravidade de Newton, em que a mesma equação abrange o movimento das estrelas e o movimento das coisas terrestres; e que se os cientistas recorreram ao poder, foi ao formidável poder da abstração e da imaginação, e não ao poder sobre as coisas e sobre os homens.

O significado da descoberta de que nem o Sol nem a Terra poderiam reivindicar ser o centro do Universo foi objeto de comentário do primeiro [Newton], mas quase não se comentou sobre o enorme aumento de poder como consequência da nova ciência; a razão para essa ausência de comentários deve-se, provavelmente, a tal aumento de poder nunca ter sido planejado. Em todo caso, passaram-se séculos até que o novo mundo do astrofísico fosse trazido à Terra, com o resultado de que o mundo em que vivemos mudou mais em poucas décadas do que havia mudado em milhares de anos. Além disso, as enormes consequências tecnológicas que finalmente deram testemunho do enorme aumento do poder dos homens na Era Moderna não foram previstas por ninguém, nem pelos próprios cientistas – que, mesmo hoje, disseram-me, ainda tendem a desprezar os engenheiros como se fossem meros encanadores – nem pelos historiadores. (As únicas previsões vieram de pessoas como Júlio Verne, ou seja, dos predecessores da ficção científica.) Mas, se alguém mais tivesse previsto ou antecipado essas consequências tecnológicas, não seria provável que concluísse que o aumento do poder humano

viria acompanhado pelo aumento da estatura e do orgulho do homem? No entanto, isso não aconteceu.

Nos períodos iniciais da Era Moderna, o ânimo triunfante dos cientistas e dos homens de letras em relação às coisas jamais vistas, aos pensamentos nunca antes pensados, ao estranho *pathos* da novidade tão característico do século XVII em todos os campos do aprendizado, foi seguido por comentários completamente diferentes sobre as consequências da revolução copernicana, comentários que se tornaram, então, a especialidade do humanista. Vou apresentar a vocês uma citação do começo desse período e outra do final, e deixaremos de lado o período intermediário, porque tudo se resume ao mesmo. Montesquieu escreve o seguinte:

> Quando vejo homens que rastejam sobre um átomo, isto é, a Terra, que nada mais é que um ponto no Universo, apresentarem a si mesmos como modelos da Divina Providência, não sei como conciliar tanta extravagância com tanta pequenez!

Isso foi escrito séculos antes de a nova visão de mundo ter se tornado manifesta na mudança efetiva no cotidiano do mundo em que vivemos. Mas seria apenas uma questão de décadas até essa mudança ocorrer, quando Nietzsche, nos anos 1880, no final do século XIX, aproximadamente 160 anos depois, escrevesse basicamente com a mesma inclinação:

> Não cresceu a vontade do homem de diminuir a si mesmo desde Copérnico? Não é como se o homem desde então viesse deslizando morro abaixo fugindo cada vez mais rápido do centro?

(Ele ainda não havia lido Yeats!)

> Para onde ele está indo? Para o vazio? Para um agudo sentimento de nada ser? Mas talvez seja esse o caminho de volta mais direto ao velho ideal da ciência. Toda ciência, e de modo algum apenas a astronomia – sobre cujo efeito humilhante Kant fez uma notável confissão: "Ela anula a minha importância" –, propõe-se hoje a

> dissuadir o homem do respeito que ele nutria por si mesmo, como se esse respeito não passasse de uma extravagante presunção.

Quero lembrá-los, primeiro, de que Nietzsche pensava que esse é "o caminho mais estranho de volta para o *velho* ideal de ciência", e depois explicar o que ele quis dizer com isso. Desde os gregos, como Nietzsche sabia tão bem, a glória da ciência tem sido a objetividade, o desinteresse, a imparcialidade em relação às consequências que a busca pela verdade e pelo conhecimento deve ter. A ciência moderna, de fato em mais de um sentido, é um retorno ao velho ideal. Sua integridade requer não apenas que considerações utilitárias, mas também reflexões sobre a estatura do homem sejam deixadas em suspenso. Hoje, com alguma ironia, humanistas distantes são acusados de indiferença às questões práticas, de não saberem aplicar as ciências humanas às necessidades do mundo moderno acossado por problemas da tecnologia. O ideal pragmático da ciência, o da aplicabilidade, era originalmente o ideal dos humanistas, ou ao menos de seus ancestrais, os romanos, a quem devemos a palavra *humanitas*, coisa à qual os gregos estavam tão pouco atentos que nem tinham uma palavra para ela. Os romanos, preocupados com a *humanitas*, superaram os gregos na aplicação técnica das descobertas científicas. Mas, por medirem aquilo que hoje chamamos de pesquisa básica com o parâmetro da utilidade, com o que é bom para o homem em todos os sentidos, eles mataram o desenvolvimento da ciência. (Há um significado sutil e simbólico no fato de que foi um romano que matou Arquimedes).

As objeções levantadas pela Igreja, pela Igreja de Roma, contra Galileu ainda faziam parte da tradição romana. São puramente pragmáticas. "Quais serão as consequências", indagou a Igreja, "do que você está fazendo? Como o homem será capaz de viver com o mundo que você estabeleceu?" Agora, caso se deva à grandeza da ciência moderna (ou seja, à astrofísica), como Planck[3] certa vez afirmou, "ela ter se livrado de todos os elementos antropológicos", surge a questão: como os homens podem viver com uma visão de mundo que os leva tão pouco em consideração, a ponto de contradizer a experiência sensorial deles e, portanto, seu senso comum? Como eles podem viver em um mundo estabelecido e sustentado por forças tecnológicas que estão

além da compreensão mesmo do mais bem informado leigo, que se baseiam, até certo ponto, nos resultados obtidos por processos matemáticos que insistentemente se recusam "a ser traduzidos de volta para a linguagem do mundo de nossos sentidos"? – algo que Planck, que acabei de citar, ainda considerava absolutamente necessário se [*essas forças*] tiverem que ter alguma utilidade para nós. "Caso contrário", ele previu, "as novas teorias não passariam de bolhas prestes a estourar ao primeiro sopro de vento."

Hoje, cerca de sessenta anos depois que Planck escreveu essas frases, sabemos isso melhor. A nova ciência retornou ao velho ideal da sublime indiferença grega às preocupações pragmáticas, mas isso foi feito com um novo espírito. Não mais contemplativa e, portanto, não apenas uma preocupação para filósofos e cientistas, pelo contrário, ela [*a ciência moderna*] era ativa e operativa. Assim, a nova ciência tornou-se enfim de grande aplicação para nós, e foi justamente sua utilidade, sua aplicabilidade, que confirmou a estabilidade da nova visão de mundo e inspirou novas descobertas.

Se os cavalheiros que hoje integram os departamentos de ciências naturais e institutos de tecnologia se orgulham da aplicabilidade de suas pesquisas e esperam uma perspectiva pragmática similar para as faculdades de ciências humanas, talvez não seja de todo impróprio pedir a eles que lembrem que, originalmente, não era a ciência, mas, pelo contrário, a área de humanas, que deveria ser (citando Cícero) *ad hominem utilitatem*, útil para os homens, na medida em que eles eram humanos, ou seja, distintos da mera vida orgânica, e que a utilidade como critério de valor da pesquisa científica é um desenvolvimento surgido muito depois. Não esqueçamos que instrumentos de precisão como nossos relógios de pulso e relógios em geral, certamente uma das ferramentas mais indispensáveis da vida cotidiana de nossa civilização, foram inventados com o que então (ou seja, no século XVII) era um objetivo praticamente inútil – obter a medida exata da velocidade de corpos em queda livre.

Assim, o paradoxo do desenvolvimento da ciência moderna parece ser que, enquanto ela aumentou de forma extraordinária o poder do homem, resultou ao mesmo tempo em uma não menos decisiva diminuição do respeito do homem por si próprio. O homem moderno,

na busca pelo conhecimento e pela verdade, e por pura força de abstração, no início considerou a Terra e os processos naturais a partir de um ponto do universo, confiando mais em seus poderes mentais do que em sua experiência sensorial. Então, adquiriu a habilidade de lidar com a natureza como se ele mesmo não fosse mais uma criatura terrestre e começou a liberar aqueles processos de energia que originalmente se dão apenas no Sol; a iniciar no tubo de ensaio processos de evolução cósmica; e a construir máquinas para a produção e o controle de energias desconhecidas no reino da natureza. No entanto, quando ele, a partir desse ponto, olhava para baixo, para o que estava ocorrendo na Terra e para as várias atividades dos homens, inclusive as suas, essas atividades só poderiam lhe parecer aquilo que os behavioristas chamam de "comportamento manifesto", algo que pode ser estudado com os mesmos métodos utilizados para estudar o comportamento de ratos e macacos. Vistos de uma distância suficiente, os carros em que viajamos e que acreditamos ter nós mesmos construído devem parecer, como certa vez Heisenberg disse, "uma parte tão inseparável de nós quanto a concha de um caramujo para seu ocupante". Nosso orgulho por aquilo que *podemos* fazer vai necessariamente desaparecer quando descobrirmos que, na realidade, lidamos com um tipo de mutação da raça humana e que a tecnologia não é "o resultado de um esforço humano consciente para aumentar o poder material do homem, e sim um processo biológico de larga escala". Da mesma forma, pode-se acrescentar, a coincidência da explosão populacional com a invenção das armas nucleares poderia parecer, desse ponto de vista distante, um fenômeno *dentro do* reino da natureza, um "processo biológico de larga escala" para impedir que a vida na Terra entrasse em desequilíbrio.

A "nova ciência" é assombrada por um paradoxo relativo à estatura do homem: quanto mais conhecimento e mais poder o homem adquire como cientista, menos respeito pode nutrir por si mesmo, ele, que alcançou tudo isso, o que havia originalmente sido descoberto pelos leigos. Mas os leigos, hoje, assoberbados pelos mesmos triunfos reais da ciência e da tecnologia, mostram-se menos inclinados a levantar essas questões do que se mostravam antes de a revolução tecnológica ocorrer. Hoje eles se preocupam, e por vezes em um clima de revolta,

com acontecimentos mais práticos: o enorme potencial destrutivo das armas modernas ou o enorme montante de dinheiro necessário para a conquista do espaço, que talvez fosse mais bem empregado no controle da pobreza e afins. O mal-estar trocou de lugar.

Os cientistas estão preocupados com perplexidades provenientes de seu próprio trabalho. Primeiramente, houve o choque da geração mais velha, ao perceber que seus ideais consagrados de harmonia e necessidade estavam ameaçados. A enorme relutância de Einstein em sacrificar o princípio de causalidade, como requeria a teoria quântica de Planck, é bem conhecida. A principal objeção de Einstein era que, com ela, a organização do universo por leis seria abandonada – como se Deus governasse o universo jogando dados. Em segundo lugar, havia o fato altamente perturbador de os resultados obtidos pelos processos matemáticos terem se mostrado impossíveis de ser traduzidos de volta para a linguagem, e não só para a linguagem do mundo cotidiano como também para qualquer tipo de terminologia conceitual, como pedia Planck. As perplexidades teóricas com as quais se confrontou a nova ciência não antropocêntrica, não geocêntrica e não heliocêntrica são bastante conhecidas, pois seus dados se recusaram a ser ordenados por qualquer uma das categorias mentais naturais do cérebro humano. Nas palavras de Schrödinger:[4]

> O novo universo não é pensável. Como quer que o pensemos, está errado; talvez não tão sem sentido quanto um círculo triangular, mas muito mais do que um leão alado.

Certamente pode-se argumentar que ordenação por leis, necessidade e harmonia estejam entre os ideais ultrapassados e que todas as perplexidades são causadas, como Niels Bohr pensou certa vez, pelo nosso "quadro conceitual necessariamente preconceituoso", despreparado para lidar com as regularidades "de um novo tipo, que desafiam a descrição pictórica determinista" nos fenômenos atômicos. O problema, no entanto, é que aquilo que desafia a descrição em termos de preconceitos da mente humana desafia a descrição em todas as formas concebíveis da linguagem humana. Não pode mais ser descrito de qualquer forma e vem sendo expresso, mas não descrito,

por símbolos matemáticos. Bohr ainda esperava pela eventual emergência de um "quadro conceitual" ampliado, em que "todas as aparentes desarmonias" desaparecessem. Mas essa esperança não foi contemplada e não é provável que um dia venha a ser. As categorias e ideias do raciocínio humano têm sua fonte definitiva na experiência dos sentidos humanos, e todos os termos que descrevem nossa habilidade mental, assim como grande parte da nossa linguagem conceitual, derivam do mundo dos nossos sentidos e depois são usados metaforicamente. Além disso, o cérebro, que supostamente executa o nosso pensar, é tão ligado à Terra quanto qualquer outra parte do corpo humano. E foi justamente ao abstrair essas condições terrestres que a ciência moderna alcançou suas mais gloriosas e ao mesmo tempo desconcertantes realizações.

Para dizer de outro modo, na busca pela "verdadeira realidade" os cientistas perderam a confiança no mundo das "meras" aparências, nos fenômenos que se revelam por conta própria. Eles começaram com a invenção de instrumentos projetados apenas para refinar a aspereza dos nossos sentidos e terminaram com instrumentos para lidar com os dados que, estritamente falando, nem sequer "aparecem" em nosso mundo cotidiano ou mesmo em laboratório. Tornaram-se conhecidos apenas porque afetam nossos instrumentos de medição de certa maneira, e ainda assim parece não haver dúvida de que isso *é* a "verdadeira realidade". A solidez da "nova ciência" tornou-se manifesta para além de qualquer dúvida através do desenvolvimento da tecnologia moderna. O problema, apenas, é que o descobridor da "verdadeira realidade" por trás das meras aparências permanece ligado a um mundo de aparências; ele não pode *pensar* nos termos daquilo que ele agora concebe como a "verdadeira realidade"; ele não pode comunicá-la na linguagem, e a própria existência do descobridor permanece ligada a um conceito de tempo que, por demonstração, não pertence à "verdadeira realidade", mas é mera aparência (como o famoso "paradoxo dos gêmeos" de Einstein, baseado em seu "paradoxo do relógio").

Esse aspecto humilhante da ciência moderna talvez seja mais bem ilustrado pela descoberta de Heisenberg do princípio da incerteza e

das conclusões que Heisenberg[5] extraiu dele. Como vocês sabem, o princípio da incerteza, afirma que:

> há certos pares de quantidades, como a posição e a velocidade de uma partícula, que estão relacionados de tal forma que, determinar uma delas com precisão aumentada necessariamente implica determinar a outra com precisão reduzida.

Heisenberg conclui desse fato que:

> nós decidimos, através da nossa seleção do tipo de observação aplicada, quais aspectos da natureza serão determinados e quais ficarão obscuros.

Ele escreveu que:

> o mais importante novo resultado da física nuclear foi o reconhecimento da possibilidade de aplicar tipos bem diferentes de leis naturais, sem contradição, a um mesmo evento físico. Isso se deve ao fato de que, dentro de um sistema de leis baseado em certas ideias fundamentais, apenas certas maneiras bastante definidas de fazer perguntas fazem sentido, e, assim, tal sistema é separado dos outros que permitem que diferentes perguntas sejam colocadas.

(Devo comentar, a propósito, que se retirarmos essas afirmações e a perplexidade que elas expressam do contexto do físico, reconheceremos imediatamente as perplexidades provindas das ciências históricas. Quase palavra por palavra do que Heisenberg está afirmando poderia ser dito em um curso introdutório de historiografia e ciências históricas. Concentramo-nos em uma coisa e, com isso, tudo mais fica obscurecido. Fazemos determinadas perguntas e, com isso, só obtemos determinadas respostas. É exatamente o mesmo negócio! O que realmente, depois de tudo, deveria nos deixar um pouco desconfiados.)

Heisenberg concluiu que a busca moderna pela "verdadeira realidade" nos levou a uma situação em que perdemos a objetividade do mundo natural. O homem, aonde quer que ele vá, na imaginação ou na realidade, descobre que "se confronta apenas consigo mesmo". Será que isso não significa que há um limite determinado para "purgar a ciência de todos os elementos antropológicos?" E será que as conclusões de Heisenberg não se aproximam visivelmente (apesar de, claro, estarem em um nível muito mais sofisticado) das primeiras desconfianças da Era Moderna sobre a capacidade do homem para a verdade? Cito mais uma vez Montesquieu porque quero deixar os filósofos de fora de propósito. (O próprio Montesquieu cita Spinoza, mas não menciona isso. Ele diz "pessoas disseram". Não há pessoas que tenham dito isso, apenas Spinoza. Mas vocês sabem que essa é a maneira como os escritores operam.) Bem, Montesquieu diz: "Jamais julgamos as questões senão pelo secreto retorno que fazemos a nós mesmos." Essa, aliás, é uma frase extraordinariamente interessante. Parece bastante inofensiva e discreta. Quem na realidade descobriu o que ela significa foi Kant em sua *Crítica da faculdade do juízo*, a saber, que só se pode julgar através desse tipo de retorno a si mesmo, portanto, de acordo com Kant, esse tipo de julgamento é reflexivo. Montesquieu continua, tudo isso está em suas *Cartas persas*, ou seja, não em *O espírito das leis*, mas no romance que escreveu, se assim o considerarmos:

> Não me surpreende que negros pintem o diabo de um branco ofuscante e seus próprios deuses de preto como o carvão. E algumas pessoas já disseram, de forma acertada, que se os triângulos fossem criar um deus atribuiriam a ele três lados.

(É aqui que Spinoza entra.)

A grandeza da ciência sempre se deveu ao fato de ela não prestar atenção nos interesses humanos. Sua diretriz era: tudo que *pudermos* descobrir *devemos* descobrir; tudo que *pudermos* fazer, *vamos* fazer. No entanto, seus resultados, como vemos hoje, parecem levar irrevogavelmente a um ponto em que o homem é relembrado de suas

limitações e, por assim dizer, é colocado de novo em seu lugar. Não importa quão grandes sejam os êxitos da ciência e de sua tecnologia em superar as limitações do aparato sensorial humano junto com seus preconceitos mais resistentes – "que ser e aparecer sejam o mesmo para os seres humanos" (aqui cito Aristóteles) e que nada *é* que não apareça, e vice-versa –, o próprio cientista permanece sendo um homem e submetido justamente a tais "preconceitos". Seria presunçoso que o assim chamado humanista ou qualquer leigo clamasse pela húbris. E seria fútil que pregasse por humildade. Apenas o próprio cientista e o engenheiro, o qual depende do cientista, ao notarem as perplexidades inerentes a seus ofícios, podem aplicar freios às forças técnicas que ameaçam sair do controle. E eles só podem fazer isso porque também são leigos e cidadãos – ou seja, porque, no final das contas, estamos todos no mesmo barco.

Mas não nos enganemos. O que está em jogo é o próprio *éthos*, a ética da ciência – a convicção de que tudo que *pudermos* descobrir *devemos* descobrir, tudo que *pudermos* fazer *vamos* fazer. E o que está em jogo também é a nossa atual crença no progresso. O progresso talvez não seja um fenômeno sempiterno. Um dia haverá um fim para ele, de uma forma ou de outra. Para além da questão do que *devemos* descobrir e *devemos* fazer e do que talvez *devêssemos* deixar desfeito, certamente em algum momento vai aparecer o limite para aquilo que *podemos* descobrir e para aquilo que *podemos* fazer. Em outras palavras, apelo aqui por uma nova compreensão das presentes limitações factuais dos seres humanos. É verdade que elas podem ser transcendidas até certo ponto. Os homens sempre as transcenderam na imaginação, na especulação filosófica, na fé religiosa e, por fim, nas descobertas científicas. Aliás, é só transcendendo os limites que nos tornamos conscientes deles.

O que estou sustentando, sem ter muita certeza de que esteja correto, é que tais limitações começaram a se fazer notar em nossas explorações científicas, assim como em nossa tecnificação do mundo. O fato de que hoje sejamos capazes de desenvolver uma máquina do juízo final com a qual poderemos destruir o planeta, ou ao menos toda a vida orgânica nele, parece colocar um limite absoluto ao poder humano. E o mesmo é verdade sobre o perigo de que justamente o

nosso *know-how* para manipular processos que, sem nós, jamais ocorreriam na natureza terrestre pode nos levar a desencadear processos irreversíveis. Talvez venhamos a desencadear algo que jamais seremos capazes de conter.

Consideremos nosso atual programa espacial, com seus inerentes limites. Tudo o que seremos capazes de fazer é explorar os arredores mais próximos de nosso universo, arredores infinitamente pequenos. A raça humana não alcançaria mais do universo mesmo que viajasse à velocidade da luz. O limite será o tempo de vida do homem, e tal limitação dificilmente mudará de forma significativa, mesmo que consigamos dobrar a média de idade dos mortais. Além disso, o ponto arquimediano, que na verdade permitiria ao homem que ele tudo soubesse e tudo fizesse, não pode ser alcançado. Só podemos encontrar o ponto arquimediano em relação à Terra, e, uma vez que chegássemos a isso, obviamente precisaríamos de um novo ponto, e assim *ad infinitium*. Em outras palavras, o homem só pode se perder na imensidão do universo, pois o único verdadeiro ponto arquimediano seria o vazio absoluto por trás dele.

Aquilo que chamamos hoje de "a conquista do espaço" no melhor dos casos vai resultar em umas poucas descobertas em nosso sistema solar e na ampliação do território, por assim dizer, em que o homem, diferentemente de todas as demais coisas vivas da Terra, pode estar em casa – e mesmo isso é passível de dúvida. Mas, uma vez alcançado esse limite, a nova visão de mundo que de modo concebível pode se originar daí, provavelmente será mais uma vez geocêntrica e antropomórfica, embora não no sentido antigo da Terra como centro do universo e do homem como o ser mais elevado dentro dela. Seria geocêntrica na medida em que a Terra, e não o universo, seria o centro e o lar dos homens mortais; e antropomórfica na medida em que o homem incluiria sua mortalidade entre as condições elementares sob as quais seu esforço científico, sua busca pela verdade e iniciativas técnicas, a construção de seu próprio mundo, não fossem sequer possíveis.

1969

1 W. H. Davenport e J. P. Frankel. *The Applied Humanities*, School of Engineering and Applied Science, University of California Los Angeles, 1968, EDP Report 3-68. (N.E.B.)

2 Alexandre Koyré (1892-1964), foi filósofo francês de origem russa que se dedicou a pesquisas sobre a história e a filosofia da ciência. (N.E.B.)

3 Max Planck (1858-1947), físico alemão considerado o pai da física quântica. (N.E.B.)

4 Erwin Schrödinger (1887-1961), fisico austríaco com importante atuação no campo da mecânica quântica. Recebeu o prêmio Nobel de Física em 1933. (N.E.B)

5 Werner Heisenberg (1901-1976), foi físico alemão, ganhador do prêmio Nobel de Física em 1932, pela criação da física quântica. (N.E.B.)

Heidegger aos oitenta

O ANIVERSÁRIO DE OITENTA anos de Martin Heidegger também celebra os cinquenta anos de sua vida pública, que começou não como escritor – embora ele já tivesse publicado um livro sobre Duns Scotus[1] –, e sim como professor. Em apenas três ou quatro anos desde esse primeiro estudo, interessante e sólido, mas ainda muito convencional, Heidegger tornara-se tão diferente de seu autor que os estudantes mal sabiam da existência do livro. Se é verdade, como Platão certa vez observou, que "o começo é como um deus; enquanto vive entre os homens, redime todas as coisas" (*Leis* 775), então o começo, no caso de Heidegger, não é a data de seu nascimento (26 de setembro de 1889, em Messkirch) nem da publicação de seu primeiro livro. São os primeiros ciclos de palestras e seminários que ele deu como mero *Privatdozent* (instrutor) e assistente de Husserl[2] na Universidade de Freiburg, em 1919. A "fama" de Heidegger antecede, em cerca de oito anos, a publicação de *Ser e tempo* em 1927; de fato, fica em aberto a questão sobre se o sucesso incomum desse livro – não apenas seu impacto imediato dentro e fora do mundo acadêmico como também sua influência extraordinariamente duradoura, com a qual poucos escritos desse século podem se comparar – teria sido possível se não fosse precedido pela reputação do professor entre seus estudantes, na opinião de quem o sucesso do livro apenas confirmava o que eles já sabiam havia anos.

Havia algo de estranho nessa fama precoce, talvez mais estranho até do que na fama de Kafka no início dos anos 1920 ou na de Braque e Picasso uma década antes, que também eram desconhecidos do que normalmente se entende como público e, ainda assim, exerceram uma influência extraordinária. No caso de Heidegger, não havia nada onde sua fama pudesse se apoiar, nada tangível, exceto transcrições de suas palestras que circulavam de mão em mão entre estudantes. Essas palestras tratavam de textos em geral conhecidos; não continham uma doutrina a ser aprendida, reproduzida e passada adiante. Havia pouco mais que um nome, que porém viajava por toda a Alemanha, como o

rumor de um rei secreto. Era algo totalmente diferente de um "círculo" dirigido por um "mestre" no centro (o círculo de Stefan George,[3] por exemplo), que, embora bem conhecido do público, permanecia separado dele por uma aura de sigilo, a *arcana imperii*, de que supostamente apenas os membros do círculo privavam. Aqui não existia nem sigilo nem iniciados; aqueles que ouviram o rumor certamente conheciam bem uns aos outros, já que eram todos estudantes, e havia amizade entre alguns. Mais tarde, grupos se formaram aqui e ali. Contudo, nunca houve um círculo nem nada de esotérico nos seguidores de Heidegger.

Quem ouviu o rumor e o que ele dizia? Nas universidades alemãs da época, após a Primeira Guerra Mundial, não havia rebelião alguma, mas um descontentamento generalizado com a proposta acadêmica de ensinar e aprender das faculdades, que não passavam de escolas profissionais, uma inquietação que prevalecia nos alunos para os quais o estudo significava mais que se preparar para ganhar a vida. A filosofia não era um ganha-pão, e sim o estudo de famintos decididos que, exatamente por essa razão, mostravam-se ainda mais exigentes. Eles não estavam, de modo algum, propensos a uma sabedoria pronta de vida ou de mundo e, para aqueles preocupados com a solução de todos os mistérios do universo, havia disponível uma rica seleção de visões de mundo com seus partidários; não era necessário estudar filosofia para escolher uma delas.

Mas eles não sabiam o que queriam. A universidade geralmente lhes oferecia ou as escolas – os neokantianos, os neo-hegelianos, os neoplatônicos etc. –, ou a antiga disciplina acadêmica, na qual a filosofia, nitidamente dividida por seus campos de especialização (epistemologia, estética, ética, lógica e afins), em vez de transmitida, mais se afogava em um oceano de tédio. Contra essa atividade confortável e, a seu modo, sólida, havia um pequeno grupo de rebeldes – antes do aparecimento de Heidegger. Cronologicamente, houve Husserl e seu clamor "de volta às coisas mesmas", o que significava "longe das teorias, longe dos livros", em direção ao estabelecimento da filosofia como uma ciência rigorosa que ocuparia seu lugar ao lado de outras disciplinas acadêmicas. Era um clamor ainda ingênuo e não

rebelde, mas que Scheler e pouco depois Heidegger puderam aproveitar. Além deles, houve Karl Jaspers em Heidelberg, conscientemente rebelde e vindo de uma tradição diferente da filosófica. Como se sabe, por muito tempo ele manteve laços de amizade com Heidegger, exatamente porque o elemento de rebeldia da iniciativa de Heidegger o atraiu como algo original e fundamentalmente filosófico em meio ao falatório acadêmico *sobre* a filosofia.

O que essas poucas pessoas tinham em comum era, para empregar as palavras de Heidegger, saber distinguir "entre um objeto de erudição e uma questão do pensamento" (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947)[4] – e serem indiferentes ao objeto de erudição. Na época, o rumor sobre as aulas de Heidegger alcançara aqueles que sabiam, de forma mais ou menos explícita, da quebra da tradição e dos "tempos sombrios" (Brecht) que despontavam, portanto aqueles que só estavam preparados para consentir com a disciplina acadêmica por se preocuparem com a "questão do pensamento" ou, como Heidegger diria hoje, com "a questão do pensar" (*Zur Sache des Denkens*, 1969). O rumor que os atraiu para Freiburg e para o *Privatdozent* que ensinava lá, assim como um pouco mais tarde os atrairia para o jovem professor em Marburg, dizia haver alguém que realmente atingia "as coisas mesmas" que Husserl proclamara; alguém que sabia que essas coisas não eram problemas acadêmicos, mas preocupações dos homens pensantes – preocupações não apenas de ontem e hoje, mas de tempos imemoriais; alguém que, justamente por saber que o fio da tradição se rompera, estava descobrindo o passado de um modo novo. Era tecnicamente decisivo o fato de que não se falava, por exemplo, *sobre* Platão e que sua teoria das ideias não era exposta; em vez disso, por um semestre inteiro perseguia-se um único diálogo, submetendo-o passo a passo a questionamentos, até que a doutrina consagrada pelo tempo desaparecesse para dar lugar a um conjunto de problemas de relevância imediata e urgente. Hoje isso soa bem familiar, porque muita gente procede dessa maneira, mas ninguém agia assim antes de Heidegger. O rumor sobre Heidegger dizia, de modo muito simples: o pensamento voltou à vida; tesouros culturais do passado, tidos como

mortos, estão sendo chamados a falar, e nesse processo descobre-se que eles propõem coisas totalmente diferentes das trivialidades gastas e familiares que se supunha que eles diziam. Há um professor; talvez possamos aprender a pensar.

O rei secreto reinou, portanto, no reino do pensamento, o qual, embora seja inteiramente deste mundo, permanece tão oculto nele que ninguém jamais teve certeza se ele existe mesmo; ainda assim, seus habitantes devem ser mais numerosos do que se costuma crer. De outro modo, como explicar que a influência sem precedentes, e muitas vezes subterrânea, do pensar e do ler pensante de Heidegger tenha se estendido, como ocorreu, para além do círculo de estudantes e discípulos e do que se costuma chamar de filosofia?

A influência tão determinante sobre a fisionomia espiritual deste século não veio da filosofia de Heidegger, cuja existência é legítimo questionar, como fez Jean Beaufret; ela veio do pensar de Heidegger. Esse pensar tem uma qualidade de escavação toda própria, que, se quisermos pôr em termos gramaticais, reside na transititividade do verbo "pensar". Heidegger nunca pensa "sobre" alguma coisa; pensa alguma coisa. Nessa atividade inteiramente não contemplativa, ele penetra nas profundezas não para descobrir ou trazer à luz alguma fundação última e segura ainda não descoberta. Antes, permanece ali persistentemente, no subsolo, para abrir sendas e fixar "marcas no caminho" (uma coleção de textos de 1929 a 1962 recebeu esse título, *Wegmarken*). Esse pensar pode propor tarefas a si próprio; pode lidar com "problemas"; naturalmente, há sempre algo específico que o ocupa de modo particular ou, mais precisamente, que o desperta. Mas não se pode dizer que tenha um objetivo. Esse pensar é incessantemente ativo, e até o próprio estabelecimento de caminhos tem a propriedade de abrir uma nova dimensão do pensamento, mais do que alcançar um objetivo avistado e depois estabelecido. Os caminhos podem ser chamados, com segurança, de *Holzwege*, caminhos da floresta (como no título de uma coleção de ensaios de 1935 a 1946), que, justamente por não levarem a lugar nenhum fora da floresta e "abruptamente se perderem no inexplorado", são muito mais adequados para quem, como Heidegger, ama a floresta e nela se sente em casa, em vez de nas ruas de problemas onde correm as

investigações dos especialistas em filosofia e dos historiadores das ideias. A metáfora "caminhos da floresta" exprime algo essencial; não, como se poderia pensar de imediato, que alguém entrou em uma trilha sem saída, mas que alguém, como um lenhador cuja ocupação reside na floresta, segue por caminhos que ele mesmo desbravou; e abrir caminho é parte de sua linha de trabalho tanto quanto derrubar árvores.

Nessa dimensão de profundidade, desbravada e aberta, por assim dizer, por seu próprio pensar, Heidegger estabeleceu uma vasta rede de caminhos de pensamento. O único resultado imediato levado em consideração, e às vezes imitado, foi Heidegger ter causado o colapso do edifício da metafísica tradicional – no qual, de qualquer forma, já havia muito tempo ninguém se sentia à vontade. Foi como túneis subterrâneos e galerias escavadas colapsando os alicerces de fundações que não eram suficientemente seguras nas profundezas. Esse é um assunto histórico, talvez até de primeira ordem, mas que não precisa incomodar aqueles de nós que se encontram fora de todas as corporações, inclusive da dos historiadores. O fato de que, com justiça e de um ponto de vista específico, se possa chamar Kant de "destruidor de tudo" tem pouco a ver com quem ele foi – e é muito diferente de seu papel histórico. Quanto à participação de Heidegger no colapso da metafísica, que de qualquer modo era iminente, devemos a ele, e apenas a ele, que esse colapso tenha ocorrido de forma mais digna do que o colapso que o precedeu; que a metafísica tenha sido *pensada* até o fim e não apenas, por assim dizer, atropelada pelo que se seguiu. "O fim da filosofia", como diz Heidegger em *Zur Sache des Denkens* [*Sobre a coisa do pensamento*], mas um fim que homenageia a filosofia e mantém sua honra, preparado pela pessoa que era mais profundamente apegada a ela e à sua tradição. Por toda a vida, ele baseou seus seminários e palestras em textos de filósofos e apenas na idade avançada arriscou-se a dar um seminário sobre um texto seu. *Zur Sache des Denkens* contém o "protocolo para um seminário sobre a palestra '*Zeit und Sein*'",[5] que constitui a primeira parte do livro.

Eu dizia que as pessoas seguiam o rumor sobre Heidegger para aprender a pensar. O que se experimentava era que o pensar como pura atividade – e isso significa não impulsionado pela sede de conhecimento nem pela busca de cognição – pode se tornar uma paixão que não governa ou oprime tanto as outras capacidades e dons, mas que muito mais as ordena e prevalece através delas. Estamos tão acostumados à velha oposição entre razão e paixão, espírito e vida, que a ideia de um pensar *apaixonado*, no qual pensar e estar vivo se tornam um, nos espanta um pouco. O próprio Heidegger certa vez expressou em uma só frase essa unificação – com uma anedota bem conhecida –, quando no começo de um curso sobre Aristóteles afirmou, no lugar da introdução biográfica comum: "Aristóteles nasceu, trabalhou e morreu." De fato, a existência de algo semelhante ao pensar apaixonado de Heidegger, como é possível reconhecer quando olhamos para trás, é uma condição de possibilidade para a existência de qualquer filosofia. Contudo, é mais do que duvidoso, principalmente em nosso século, se teríamos um dia descoberto isso sem a existência pensante de Heidegger. Esse pensar apaixonado – que se origina do simples fato de ser-nascido-no-mundo e agora "pensa rememorando e cuidando do sentido que reina em tudo o que é".[6] – não pode ter um objetivo final, cognição ou conhecimento, não mais do que a própria vida.[7] O fim da vida é a morte, mas o homem não vive por causa da morte, e sim porque é um ser vivo; e não pensa tendo em vista qualquer resultado, mas porque é um "ser senciente, isto é, pensante".[8]

Uma consequência disso é que o pensar age de modo particularmente destrutivo ou crítico em relação aos próprios resultados. É verdade que, desde as escolas filosóficas da Antiguidade, os filósofos demonstraram uma incômoda inclinação para a edificação de sistemas, e muitas vezes temos problemas para desmantelar as construções que eles edificaram quando tentamos descobrir o que eles de fato pensaram. Essa inclinação não se origina do próprio pensar, mas de outras necessidades, perfeitamente legítimas. Caso se desejasse medir o pensar, em sua vivacidade imediata e apaixonada, por seus resultados, ocorreria o mesmo que ocorreu com o manto de Penélope –

o que fosse tecido durante o dia se desfaria implacavelmente à noite, de modo que no dia seguinte se pudesse recomeçar. Cada um dos escritos de Heidegger, a despeito de referências ocasionais ao que já havia sido publicado, lê-se como se Heidegger estivesse partindo do começo, e apenas de tempos em tempos valendo-se da linguagem já cunhada por ele mesmo – contudo uma linguagem em que os conceitos são meras "marcas no caminho", pelo qual um novo curso de pensamento se orienta. Heidegger se refere a essa peculiaridade do pensar quando enfatiza que "a questão *crítica* – o que significa pensar – pertence necessária e constantemente ao pensamento"; quando, nas ocasiões em que menciona Nietzsche, fala da "imprudência do pensar, começando sempre de novo"; e também quando afirma que pensar "tem o caráter de regresso". Ele pratica o regresso quando submete *Ser e tempo* a uma "crítica imanente", quando estabelece que sua interpretação anterior da verdade platônica "não é sustentável" ou quando fala genericamente do "olhar para trás" dos pensadores sobre o próprio trabalho, "que sempre se torna uma *retractatio*", não exatamente se retratar, mas um repensar o que já foi pensado (em *Zur Sache des Denkens*).[9]

Todo pensador, se vive o suficiente, deve aspirar a desvendar o que parece ter emergido como resultado de seus pensamentos, e ele faz isso simplesmente repensando-o. (Dirá, como Jaspers, "Agora, quando se quer realmente começar, deve-se partir".) O "eu" pensante não tem idade; e a maldição e a graça dos pensadores, na medida em que existem apenas no pensar, é que envelheçam sem envelhecer. Além disso, a paixão do pensar, como outras paixões, apodera-se da pessoa – apodera-se das qualidades do indivíduo, cuja soma, quando ordenada pela vontade, resulta no que habitualmente chamamos de "caráter" – e a toma, aniquilando assim seu "caráter", que não consegue segurar a si próprio diante desse assalto. O "eu" pensante – que "fica de pé" na tempestade furiosa, como diz Heidegger, e para o qual o tempo literalmente para – não é apenas sem idade; é também sem particularidades, embora sempre especificamente outro. O "eu" pensante é tudo, menos o si da consciência.

Além disso, pensar, como sublinhou Hegel a respeito da filosofia em uma carta a Zillmann em 1807, é "uma coisa solitária", e não somente porque o pensador está sozinho no que Platão caracterizou como "o diálogo sem som de mim comigo mesmo",[10] mas porque nesse diálogo sempre reverbera algo "inexprimível", que não pode ser trazido completamente ao som pela linguagem ou articulado na fala, e que portanto é incomunicável tanto aos outros quanto ao próprio pensador. É supostamente esse "indizível", do qual Platão fala na Sétima Carta, que torna o pensar uma experiência tão solitária e molda cada fonte separada da qual ele se eleva e continuamente renova a si mesmo. Poderíamos imaginar que – embora dificilmente seja esse o caso com Heidegger – a paixão do pensar subitamente assediaria os homens mais gregários e os quebraria, em consequência da solidão que ela exige.

O primeiro e, até onde eu sei, o único que falou alguma vez do pensar como um *pathos*, alguma coisa que nasce da tenacidade, foi Platão, que, no *Teeteto* (155d), define o espanto como início da filosofia; certamente ele não quer dizer com isso mera surpresa ou a perplexidade que nos choca quando encontramos alguma coisa estranha. O espanto que é o início do pensar – como surpresa e perplexidade podem muito bem ser o início das ciências – vale para o cotidiano, o natural, aquilo que sabemos e com o que temos familiaridade; essa é a razão pela qual ele não pode ser apaziguado por nenhum conhecimento. Heidegger fala certa vez, bem na acepção de Platão, da "capacidade de se espantar com o simples", mas, diferentemente de Platão, acrescenta: "E de assumir e aceitar esse espanto como sua morada."[11] Esse acréscimo parece-me decisivo para a reflexão sobre quem é Martin Heidegger. Muitos – assim esperamos – estão a par do pensar e da solidão que a ele se vincula, mas claramente eles não residem aí. Quando o espanto pelo simples os toma e, cedendo a ele, esses muitos se engajam no pensar, sabem que foram arrancados do espaço habitual na continuidade de suas ocupações, nas quais os negócios humanos têm lugar, um lugar ao qual retornarão em breve. A morada da qual Heidegger fala se situa portanto, no sentido metafórico, fora das habitações dos homens; e,

apesar de "os ventos do pensamento" – que Sócrates (de acordo com Xenofonte) foi talvez o primeiro a mencionar – serem de fato fortes, essas tempestades ainda são um grau mais metafóricas do que a metáfora das "tempestades do tempo". Comparada com outros lugares do mundo, a saber, com as habitações dos negócios humanos, a residência do pensador é um "lugar de quietude".[12]

Originalmente, é o próprio espanto que gera e propaga a quietude; e é por causa dessa quietude que estar protegido de todos os sons, até da própria voz, torna-se uma condição indispensável para que o pensar evolua a partir do espanto. No interior dessa quietude, ocorre uma metamorfose peculiar que afeta tudo que se situa na dimensão do pensar, no sentido de Heidegger. Em sua reclusão essencial diante do mundo, o pensar sempre tem a ver apenas com coisas ausentes: questões, fatos ou eventos que se afastaram da percepção direta. Quando se está face a face com um homem, ele é percebido, naturalmente, por sua presença corporal, mas não se está *pensando* nele. Caso se pense sobre o homem enquanto ele se encontra presente, secretamente se está recuando do encontro direto. Para que alguém se aproxime de uma coisa ou de um ser humano no pensar, a pessoa deve se manter à distância da percepção direta. Pensar, diz Heidegger, é "tornar-se próximo do distante".[13]

Pode-se facilmente trazer esse ponto à baila por meio de uma experiência bem conhecida. Saímos para viajar com a intenção de ver coisas em lugares distantes; no decorrer da viagem, muitas vezes acontece que as coisas que vimos se aproximam de nós apenas como uma retrospectiva ou na recordação, quando não estamos mais sob o poder da impressão imediata – é como se elas revelassem seu significado apenas quando não estão presentes. Essa inversão de relação – que o pensar afaste o que está perto, distanciando o próximo e aproximando o distante – é decisiva, se queremos encontrar uma resposta para a questão sobre onde estamos quando pensamos. A recordação, que no pensamento se torna lembrança, desempenhou um papel tão proeminente como faculdade mental na história do pensar sobre o pensar porque nos garante que proximidade e

distância, como dadas na percepção sensível, são realmente suscetíveis a uma inversão como essa.

Heidegger expressou-se sobre a "morada" na qual se sente em casa, a residência do pensamento, apenas eventualmente e de modo alusivo, na maior parte das vezes de forma negativa – como quando diz que o questionamento do pensar não é "parte da vida cotidiana... não satisfaz nenhuma necessidade urgente ou imperativa. O próprio questionamento está 'fora da ordem'".[14] Mas essa relação de proximidade-distância e sua inversão no pensar permeiam todo o trabalho de Heidegger, como uma chave pela qual tudo é afinado. A interligação e as conexões que prevalecem entre presença e ausência, ocultação e revelação ou proximidade e distância não têm quase nada a ver com o truísmo de que apenas poderia haver presença se a ausência fosse experimentada, proximidade com distância, revelação com ocultação. Vistos da perspectiva da morada do pensar, "o recuo do Ser" ou "o esquecimento do Ser" predominam no mundo comum que cerca a residência do pensador, "os âmbitos bem conhecidos... da vida cotidiana", isto é, a perda daquilo que concerne ao pensar – que, por natureza, se apega ao ausente. A anulação desse "recuo", por outro lado, é sempre paga com um recuo diante dos negócios humanos, e essa distância nunca é tão manifesta do que quando o pensar pondera exatamente sobre esses negócios, ensinando-lhes sua própria quietude isolada. Assim, Aristóteles, ainda com o grande exemplo de Platão vívido na mente, já aconselhava enfaticamente os filósofos a não sonhar com um filósofo-rei que governaria *ta ton anthropon pragmata*, isto é, no âmbito dos assuntos humanos.

"A capacidade de se espantar com o simples", ao menos de tempos em tempos, é supostamente inerente a todos os humanos, e os pensadores do passado e do presente que nos são bem conhecidos devem então se distinguir por terem desenvolvido, a partir desse espanto, a faculdade de pensar e desdobrar as linhas de pensamento que, em cada caso, eram adequadas para eles. Entretanto, a capacidade de "acolher esse espanto como morada permanente" é uma questão bem diferente. Isso é extraordinariamente raro, e o encontramos registrado com algum grau de certeza apenas em Platão, que se

expressou muitas vezes, e do modo mais dramático no *Teeteto* (173d a 176), sobre os perigos dessa residência. Lá também ele conta, aparentemente pela primeira vez, a história de Tales e da jovem camponesa trácia que, vendo o "homem sábio" olhar para cima a fim de observar as estrelas e então cair no poço, riu de que alguém que desejava conhecer o céu fosse tão ignorante a respeito do que estava sob seus pés. Se acreditarmos em Aristóteles, Tales ficou muito ofendido – sobretudo porque seus concidadãos costumavam ridicularizar sua pobreza – e provou, com uma ampla especulação sobre as prensas a óleo, que seria fácil enriquecer para os "homens sábios", se eles colocassem nisso seu coração.[15] E na medida em que livros, como todo mundo sabe, não são escritos por meninas camponesas, a jovem trácia risonha ainda teve que se submeter ao que Hegel tinha a dizer sobre ela: que ela não tinha sensibilidade alguma para as coisas mais elevadas. Platão – que na *República* queria não apenas dar fim à poesia como proibir o riso, ao menos para a classe dos guardiães – temia mais o riso de seus concidadãos do que a hostilidade daqueles que sustentavam opiniões opostas às da reivindicação do filósofo pela verdade absoluta. Talvez tenha sido o próprio Platão que percebeu quão provável era que a residência do pensador, vista de fora, se parecesse com a Cidade dos Cucos nas Nuvens, de Aristófanes. De qualquer modo, ele estava ciente da situação do filósofo: se quer levar seus pensamentos ao mercado, é provável que ele se torne motivo de riso público; e isso, entre outras coisas, pode tê-lo induzido a partir, em idade avançada, para a Sicília três vezes, a fim de pôr o tirano de Siracusa no caminho certo, ensinando-lhe matemática como uma introdução indispensável à filosofia e, portanto, à arte de governar como um filósofo-rei. Ele não percebeu que esse empreendimento fantástico, se visto da perspectiva da jovem camponesa, parece muito mais cômico do que o acidente de Tales. E até certo ponto ele estava certo em não perceber, pois, até onde sei, nenhum estudante de filosofia jamais se atreveu a rir disso e nenhum escritor que descreveu esse episódio jamais sorriu. Os homens obviamente ainda não descobriram para que serve o riso – talvez porque os pensadores, que sempre foram hostis ao riso, os tenham

decepcionado a esse respeito, embora uns poucos deles tenham quebrado a cabeça sobre a questão do que nos faz rir.

Ora, todos sabemos que Heidegger certa vez também sucumbiu à tentação de se mudar de "morada" e "intervir" (como então se dizia) no mundo dos negócios humanos. E, no que diz respeito ao mundo, este lhe era ainda menos palatável do que para Platão, pois o tirano e as vítimas não estavam localizados além-mar mas em seu próprio país.[16] Quanto ao próprio Heidegger, creio que a questão seja outra. Ele ainda era jovem o suficiente para aprender com o choque da colisão que, depois de dez breves meses agitados, 37 anos atrás, o levou de volta à sua morada costumeira e permitiu que se enraizasse em seu pensar o que ele havia experimentado. O que emergiu daí foi sua descoberta da vontade como "vontade de vontade" e, por extensão, como "vontade de poder". Nos tempos modernos, e sobretudo na Era Moderna, muito se escreveu sobre a vontade, mas, a despeito de Kant e a despeito até de Nietzsche, não se encontrou muito sobre sua essência. Seja como for, ninguém antes de Heidegger percebeu quão essencialmente a vontade se opõe ao pensar e o afeta de modo destrutivo. Ao pensar pertence *Gelassenheit* – segurança, compostura, liberação, um estado de serenidade, em suma, uma disposição de "deixar ser". Da perspectiva da vontade, os pensadores devem dizer, em um paradoxo apenas aparente, "eu quero não querer", pois apenas "atravessando-o", apenas quando "nos liberamos da vontade", podemos "nos desprender para a natureza buscada do pensar que não é querer".[17]

Nós, que desejamos honrar os pensadores, mesmo que nossa morada se situe em meio ao mundo, dificilmente conseguimos não achar chocante, e talvez exasperador, que Platão e Heidegger, quando se envolveram com assuntos humanos, tenham recorrido a tiranos e a *Führers*. Isso deveria ser imputado não apenas a circunstâncias das épocas deles – e menos à pré-formação de caráter –, mas também ao que os franceses chamam de *déformation professionnelle*, pois a atração pelo tirânico pode ser teoricamente demonstrada em muitos grandes pensadores (Kant é a grande exceção). E se essa tendência não é demonstrável no que eles fizeram, é apenas porque muito poucos

estavam preparados para ir além "da capacidade de se espantar com o simples" e "aceitar esse espanto como sua morada".

Para esses poucos, não importa, enfim, onde as tempestades do seu século os lançam. O vento que sopra através do pensar de Heidegger – como aquele que ainda nos atinge após milhares de anos do trabalho de Platão – não se origina do século no qual calhou de ele viver. Ele vem do primevo, e o que o vento deixa para trás é algo perfeito, algo que, como tudo que é perfeito, retorna ao que veio.

1971

---

1 Duns Scotus (ou Scoto, em português) (1266-1308), teólogo e filósofo escocês, membro da Ordem Franciscana, considerado um dos três grandes filósofos da Europa Ocidental na Alta Idade Média, ao lado de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, de quem foi professor. (N.E.B.)

2 Edmund Husserl (1859-1938), filósofo e matemático alemão, criador do campo teórico da fenomenologia. (N.E.B.)

3 Stefan George (1868-1933) foi poeta e tradutor alemão. (N.E.B.)

4 Ver "The Thinker as Poet", in *Poetry, Language, Thought,* trad. A. Hofstadter. Nova York: Perennial Library, 1975. (N.E.)

5 "Tempo e ser". (N.T.)

6 M. Heidegger. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske, 1959, p. 15. (N.A.). [Ed. port.: *Serenidade. Lisboa:* Instituto Piaget, 1959.]

7 Ver *Discourse on Thinking*, trad. J.M. Anderson e E.H. Freund. Nova York: Harper & Row, 1966, p. 46. (N.E.)

8 Ibid. (N.A).

9 M. Heidegger. *Zur Sache des Denkens* [*Sobre a coisa do pensamento*]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 61, 20, 78.

10 Platão. *Sofista*, 263e. (N.A.)

11 M. Heidegger. *Vorträge und Aufsätze,* 1954, parte III, p. 259. (N.A.) [Ed. bras.: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2021.]

12 M. Heidegger. *Zur Sache des Denkens* [Sobre a coisa do pensamento], Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, p. 75. (N.A.)

13 *Gelassenheit*, op. cit., p. 45. (N.A.)

14 *Einführung in die Metaphysik*, p. 10-11. (N.A.). [Ed. Bras.: *Uma introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.]

15 Aristóteles. *Política*, 1259ª ss. (N.A.)

16 Esse episódio, que hoje – após o ressentimento ter esfriado e, sobretudo, inúmeros boatos terem sido corrigidos – é comumente chamado de "erro", possui muitos aspectos, entre eles o da República de Weimar, que não se mostrava aos que lá viviam sob a luz rósea pela qual, vista em contraste com o horror que se seguiu, é em geral percebida hoje.

Além disso, o conteúdo do "erro" de Heidegger diferiu muito do conteúdo dos "erros" correntes na época. No meio da Alemanha nazista, quem poderia ter pensado que "a verdade íntima [...] desse movimento" consistia no "encontro entre a tecnologia global e o homem moderno" (*Introdução à metafísica*), algo sobre o que a vasta literatura nazista silencia por completo? Exceto, naturalmente, alguém que tivesse lido, em vez do *Mein Kampf* de Hitler, os escritos dos futuristas italianos, que de fato possuíam certas conexões com o fascismo, diferentemente do nacional-socialismo.

Sem dúvida, os futuristas fazem leituras mais interessantes, contudo, o ponto decisivo é que Heidegger – como tantos outros intelectuais alemães de sua geração, nazistas e antinazistas – nunca leu *Mein Kampf*. Evidentemente, esse mal-entendido sobre do que de fato se tratava é irrelevante, comparado ao "erro", muito mais decisivo, que consistiu em não somente ignorar a literatura relevante, mas em escapar da realidade dos porões da Gestapo e do inferno da tortura dos primeiros campos de concentração para regiões supostamente mais importantes. Robert Gilbert, o poeta popular alemão (a seu modo, na tradição de Heine) e famoso compositor de canções, descreveu ainda mesmo naquela época, em quatro linhas de um verso inesquecível, o que efetivamente aconteceu na primavera de 1933:

Keiner braucht mehr anzupochen
mit der Axt durch jede Tür–
die Nation ist aufgebrochen
wie ein Pestgeschwür.
Não é preciso derrubar
cada porta com um machado –
pois agora a nação explodiu
como um abcesso aberto.

Essa fuga da realidade revelou-se mais típica e duradoura do que todas as *Gleichschaltungen* [Arendt se refere à "coordenação" ou "alinhamento" dos alemães com o nazistas nos anos 1930. (N.E.)] desses primeiros anos. (O próprio Heidegger corrigiu seu "erro" mais rápida e radicalmente do que muitos daqueles que depois o julgaram – ele correu mais riscos do que o habitual na vida literária e universitária alemã durante aquele período.) Ainda permanecemos cercados de intelectuais e chamados eruditos não apenas na Alemanha, que, em vez de falarem de Hitler, Auschwitz, genocídio e "extermínio" como uma política permanente de despovoamento, preferem, de acordo com seus gostos e inspirações, referir-se a Platão, Lutero, Hegel, Nietzsche ou Heidegger, Jünger e Stefan George, a fim de disfarçarem o terrível fenômeno que veio da sarjeta com a linguagem das humanidades e da história das ideias.

Pode-se, certamente, dizer que escapar da realidade floresceu, nesse ínterim, em uma profissão, e isso na literatura dos períodos tanto de Hitler quanto de Stálin. Neste último, ainda encontramos a noção de que os crimes de Stálin eram necessários para a industrialização da Rússia – embora essa "industrialização" fosse, obviamente, um fracasso gigantesco – e, naquele primeiro, ainda lemos, de forma grotescamente falaciosa e sofisticada, teorias com cuja espiritualidade a sarjeta nunca teve a ver. Movemo-nos, aí, em um reino fantasmático de imagens e "ideias" que escorregaram para meras "abstrações", muito distantes de qualquer coisa que alguma vez foi, ou poderia ser, a experiência, de modo que todos os pensamentos, que cada pensamento, até mesmo dos grandes pensadores, perde solidez e, como as formações das nuvens, eles se confundem e misturam-se uns com os outros. (N.A.)

17 M. Heidegger. *Gelassenheit* [*Serenidade*], op.cit., p. 32s. [*Discourse on Thinking*, p. 59-60]. (N.A.)

Para Martin Heidegger[1]

"... e quando
O tempo arrebatar-me impetuoso, e as privações do errar
Entre os mortais me abalarem a vida de mortal,
Dá que sonhe com a paz das *tuas* profundezas"
Hölderlin, *O arquipélago*[2]

EM SEU OCTOGÉSIMO ANIVERSÁRIO, seus contemporâneos homenagearam o mestre, o professor e – para alguns, certamente – o amigo. Fazemos uma pausa para tentar dar conta do que esta vida significa para nós, para o mundo e para o nosso tempo; esta vida que, em sua conquistada plenitude, apenas agora aparece *como totalmente presente no presente*, o que é, suponho, a bênção da velhice. Cada indivíduo pode ter uma resposta diferente para a questão em causa; que se deixe cada resposta fazer justiça, ao menos em certa medida, à paixão da realização dessa vida à qual a obra presta testemunho.

Para mim, parece que essa vida e essa obra nos ensinaram o que é *pensar*, e que os escritos permanecerão como exemplos disso e da coragem de se aventurar na imensidão do não trilhado, de se abrir inteiramente para o que ainda estava impensado, uma coragem que apenas tem aquele que se volta inteiramente para o pensamento e para a sua colossal profundidade.

Tomara que aqueles que vierem depois de nós, se evocarem nosso século e seu povo, bem como se tentarem se manter fiéis a nós, não se esqueçam das devastadoras tempestades de areia que varreram todos nós, cada um a seu modo, e nas quais, ainda assim, um homem como esse e sua obra foram possíveis.

1977

1 O texto da edição em inglês foi traduzido do original alemão, escrito por Hannah Arendt para Martin Heidegger e publicado após a morte dele em *Dem Andenken Martin Heidegggers: Zum 26, Mai 1976* (Klostermann, 1977). (N.E.). A presente tradução foi feita a partir do inglês. (N.T.)

2 Tradução de José Paulo Paes. F. Hölderlin. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 161. Grifo de Hannah Arendt. (N.T.)

Crimes de guerra e a consciência americana

EU SEI QUE A GUERRA no Vietnã não é a primeira e não será a última guerra não declarada. Mas há um risco de deixar passar um ponto importante: quando uma nação declara guerra, significa que ela está preparada para jogar de acordo com as regras. Desde o início do século, houve tentativas de estabelecer algumas leis para a guerra. Ao não declarar guerra, uma nação consegue escapar dessas frágeis limitações.

1970

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

DISTINÇÕES

A crítica do sr. Cameron[1] [de *Entre o passado e o futuro* e *Homens em tempos sombrios*, *The New York Review of Books*, 6 de novembro de 1969] – bem-intencionada e estranha, na medida em que consegue gostar e não gostar dos livros resenhados com quase a mesma intensidade – pode ser interpretada como se ele sinceramente buscasse esclarecimentos. Na esperança de não ter me enganado, tentarei atendê-lo.

Há a questão da "opacidade de estilo" e do "pensamento obscuro", que, de acordo com o sr. Cameron, também é algo "óbvio na obra de Kant". Esse comentário é, desde logo, terrivelmente desencorajador diante de qualquer tentativa de esclarecimento. Se Kant não consegue satisfazer o sr. Cameron a esse respeito, quem conseguiria? Que *Crítica da razão pura* é não apenas um dos maiores, mas também um dos mais claros livros já escritos em filosofia parece-me "óbvio". Mas como eu poderia convencer o sr. Cameron disso, a não ser que tivéssemos a oportunidade de passar boa parte do ano analisando o texto? Não há dúvida de que a obra é difícil; ela trata de questões difíceis que de fato eram bastante obscuras antes de Kant se dar ao trabalho de esclarecê-las. A prosa de Kant é totalmente adequada, e as "ambiguidades que perduram", que o sr. Cameron em parte admira e em parte critica, devem-se ao assunto em questão ou às mentes menos esclarecidas e vigorosas dos comentadores e leitores de Kant.

As perplexidades do sr. Cameron são muitas, e esclarecê-las todas exigiria demasiado espaço. Seleciono duas que me parecem bem representativas. Ele me cita, corretamente, como propondo "olhar o passado com olhos desobstruídos de toda tradição" e alega que "é claro" que eu não "prestei nenhuma atenção a essa proposta", nem poderia, se quisesse, por causa do "próprio caráter do pensamento e do discurso". Pensamento e discurso são conduzidos em termos

linguísticos e "nossas línguas nos dão a essência do passado humano". Tal afirmação seria verdadeira se o sr. Cameron tivesse deixado de lado a "essência"; algum passado, não necessariamente sua essência, está de fato vivo e presente em qualquer forma de discurso. Mas o ponto em questão não é o passado, e sim a tradição, e a *distinção* entre os dois: a tradição ordena o passado, transmite (*tradere*), interpreta, omite, seleciona e enfatiza de acordo com um sistema preestabelecido de crenças. A tradição é um construto mental e, como tal, sempre sujeita a um exame crítico. Se digo que nenhuma tradição pode reivindicar validade nos dias de hoje, não estou dizendo que o passado está morto, mas que já não temos um guia confiável para ele, de onde se conclui que a própria tradição se tornou parte do passado. Para trazer um exemplo que parece plausível porque envolve uma boa parcela de tradição, posso ler Tomás de Aquino – concordando ou não com o que ele tem a dizer – sem seguir a tradição do pensamento tomista da Igreja católica. Também posso identificar essa tradição como parte do passado. O resultado pode ser perfeitamente uma redescoberta de Aquino e a destruição da tradição tomista. Tudo aqui gira em torno da *distinção* entre tradição e passado.

Algo muito parecido – o desprezo de uma distinção no texto – ocorre quando o sr. Cameron não considera "fazer sentido" um comentário meu de que o processo nuclear que agora somos capazes de iniciar na Terra, e que antes apenas ocorria no universo em torno de nós, por exemplo no Sol, significa que já não "imitamos", mas "fazemos" a natureza. (Aliás, aqui o sr. Cameron parece me citar menos corretamente; a expressão "fazer a natureza" está entre aspas no texto porque foi retirada do famoso comentário de Vico: *si physica demonstrare possemus, faceremus*, "As questões matemáticas podem ser provadas porque nós mesmos podemos elaborá-las; para provar o físico [isto é, a natureza] teríamos que fazê-lo". O argumento mais uma vez depende de uma distinção; por um lado, a distinção entre Terra e os processos terrestres que ocorrem na morada da natureza e, por outro, o universo, inclusive o Sol, e processos que ocorrem fora da Terra. É a distinção entre a ciência natural pré-moderna (inclusive a física) e a astrofísica, que começou quando Copérnico "imaginou que estava posicionado no Sol... olhando para os planetas", "alcançou sua

expressão clássica com a lei da gravidade de Newton, que na mesma equação cobriu o movimento dos corpos celestes e das coisas terrestres", até que Einstein, em seu "esforço pela generalização", conseguiu introduzir um "observador posicionado livremente no espaço, e não apenas num ponto fixo como o Sol". Os processos nucleares possuem seu próprio *habitat* fora da Terra, num universo que a circunda; são processos "universais" propriamente falando. A ciência que os introduziu na natureza da Terra foi "desde seu início não uma ciência 'natural', mas universal, não foi uma física, mas uma astrofísica que olhou para a Terra a partir de um ponto no universo". E, na medida em que esses processos criados pelos homens agora ocorrem entre nós – que ainda somos criaturas terrestres e nos movemos na morada da natureza –, eles se tornaram parte do que acontece na Terra, de forma que é como se agora nós "fizéssemos a natureza". Isso está muito distante do ato do "cultivo", da "criação", da "domesticação" de animais selvagens, ou seja, das atividades agrícolas em que seguimos as pistas da natureza e, ao "imitá-la", preparamos a terra para o uso do homem. Comparadas à introdução de processos que, sem a intervenção do homem, apenas ocorreriam no Sol, essas atividades agrícolas não são menos "naturais" do que as atividades das formigas ou abelhas, que também "mudam" a terra para facilitar o metabolismo delas com a natureza, à qual todo organismo vivo e terrestre está submetido. Por isso, quando usamos a palavra "física" (derivada do grego *physein*) para designar a astrofísica dos dias atuais, ou a expressão "ciências naturais" (derivada do latim *nasci*, exata tradução do termo grego) para nos referirmos a essas ciências universais modernas, nossa língua não mais nos dá "a essência do passado". Antes, isso nos leva a acreditar de forma errada que ainda vivemos num *continuum* temporal ininterrupto em que o passado suavemente se transforma em presente.

Lamento que esse hábito de lidar com "questões acadêmicas" não seja a melhor preparação para fazer distinções ou examinar termos criticamente de acordo com temas e questões às quais eles devem corresponder. Quando o sr. Cameron os encontra – em Kant ou num expoente menor como eu –, ele desconhece o papel desses termos na argumentação e acaba ele próprio confuso, o que atribui à opacidade

do estilo e ao caráter obscuro do pensamento. É perfeitamente possível que ele quisesse apresentar objeções às distinções e aos argumentos desenvolvidos a partir delas. (Por que ele não quereria se agarrar à tradição e sustentar, por exemplo, que sem tradição – o guia organizador para nos conduzir em segurança pelo passado – perdemos também nosso passado? Por que ele não diria que a Terra é parte integrante do universo e que por isso minha distinção entre processos "naturais" e "universais" não se sustenta?) A questão é que ele não chega ao ponto em que a controvérsia começa.

Esse tipo de confusão aparece no nível mais baixo no final da crítica do sr. Cameron. Ele conclui interpretando como "dilema" o que na verdade é uma descrição factual que tinha o objetivo de ser otimista. Como tradição e autoridade colapsaram, eu disse, estamos "confrontados de novo [...] sem a proteção autoevidente de padrões de comportamento [...] com os problemas elementares da convivência humana". Como para ele isso constitui um "dilema" – para mim, nada mais é que um desafio, embora sério –, por associação ele chega a outro dilema estritamente ideológico, o qual ele acredita "implicar que o mundo é governado por terríveis demônios". Posso lhe garantir que não acredito neles.

Hannah Arendt

1970

---

1 A resenha de J. M. Cameron, publicada com o título "Bad times" está disponível no site da revista *The New York Review of Books.* (N.E.B.)

Valores na sociedade contemporânea[1]

Em 13 de julho de 1972, a Fundação Rockefeller convidou Hannah Arendt, Paul Freund, Irving Kristol e Hans Morgenthau para participarem de uma discussão sobre valores na sociedade contemporânea, tendo como coordenador do encontro John H. Knowles, que assumiria o cargo de presidente da fundação alguns dias depois.

KNOWLES – Um problema que vários de nossos curadores notaram, e sobre o qual todos nós estamos perguntando, diz respeito à estrutura moral e ética dentro da qual trabalhamos nacional e internacionalmente.

A srta. Arendt, em sua introdução original a *Origens do totalitarismo*, escreve:

> Este livro foi escrito com uma mescla de otimismo temerário e do desespero temerário. Afirma que o Progresso e a Ruína são duas faces da mesma moeda; que ambos resultam da superstição, não da fé. Foi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amálgama, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos. A passividade de ceder ao processo de desintegração converteu-se em tentação irresistível não somente porque esse processo assumiu a aparência espúria de "necessidade histórica", mas também porque os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irreais.[2]

Ela prossegue e fala da "irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca...) e sua

incapacidade de viver no mundo que o seu poderio criou, e de compreender seu sentido". Depois, no último capítulo da nova edição de seu livro, ela fala de isolamento e impotência, e de como ambos sempre foram características das tiranias.

Parece-me que o isolamento e a impotência são sentidos por um número cada vez maior de pessoas. Portanto, pode-se concluir que esse é um terreno fértil para a tirania.

ARENDT – Tudo isso foi escrito há quase 25 anos; naquela época, não combinava com o clima nos Estados Unidos. Hoje, eu acho, as coisas estão desconfortavelmente próximas desse clima neste país.

KNOWLES – Sim. Então, para concluir a partir do prefácio da srta. Arendt para sua primeira edição, ela disse:

> Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mal e simplesmente considerá-lo um peso morto que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços para escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia de um passado ainda intacto ou no esquecimento antecipado de um futuro melhor, são vãos.[3]

KRISTOL – Uma das razões pelas quais estamos passando pelo que chamamos de "crise de valores" é que esquecemos muitas coisas que as gerações precedentes sabiam.

ARENDT – Valores são pessoais, como o espírito. Eles não podem ser manipulados ou construídos. Acho que seria um grande erro uma fundação acreditar que pode resolver os problemas fundamentais de uma época; nenhum de nós pode fazer isso.

Mas há outra coisa que se pode fazer, que uma fundação como esta pode fazer: preparar uma atmosfera na qual as coisas sejam discutidas. A questão é: até que ponto nós acreditamos em discutir? Se lemos os primeiros diálogos platônicos, todo diálogo é a expressão

poética de um problema, mas nenhum oferece uma conclusão. As argumentações sempre andam em círculos e no fim da argumentação você está onde começou. Então Sócrates diz muito alegremente: "Vamos começar tudo de novo", sem que isso signifique que agora ele encontraria uma solução.

No que Sócrates aparentemente acreditava – não tenho certeza se Platão acreditava nisto – é que falar sobre justiça torna o homem mais justo. E falar sobre coragem – mesmo que não se encontre nenhuma boa definição do que é a coragem – pode inspirar os homens a serem corajosos em determinado momento. Assim, criamos uma atmosfera na qual podemos ter a chance de, pelo menos, enfrentar os problemas e compreendê-los à medida que aparecem.

Vivemos agora – todo mundo que dá aulas sabe disto – em um momento de grande desconfiança em relação à ciência. Existe um mito do progresso, um dos maiores mitos da civilização americana, de que tudo o que fazemos não deve ser apenas bom, mas melhor. Agora, o melhor exclui o bom. A implicação é que não existe algo como o bom.

Esse conceito de progresso, que não é mais antigo do que os séculos XVI e XVII, provavelmente morrerá como ideia predominante, e se descobrirá, antes de tudo na ciência, que existem limitações, e depois que existem limitações, em princípio, ao conhecimento humano. Teremos uma visão diferente de nossos experimentos genéticos e da ideia de ir à Lua e a Marte. Talvez possamos ir a Marte, mas não muito mais longe e, em comparação com a imensidão do universo, isso é uma limitação.

Contudo, dizer que esses problemas são sem igual é realmente errado. Estamos em uma era sem precedentes, mas a verdade é que quase todos os eventos da história eram novos quando ocorreram. No cristianismo, por exemplo, o quê em nome de Deus, naquela época e naqueles dias, indicava a chegada de Jesus de Nazaré? O que indicou a chegada de Paulo, a qual, para a história do Ocidente, é muito mais importante? Olhar para o passado a fim de encontrar analogias para resolver nossos problemas atuais é, na minha opinião, um erro mitológico. Se você não pode ler esses grandes livros com amor, motivações puras e apenas porque gosta da vida do espírito – a vida da

mente –, isso não lhe fará nenhum bem, como não fará nenhum bem aos alunos.

No que diz respeito a fatores sem precedentes, não acho em nenhum momento que a leitura de um livro específico lance luz sobre o espírito futuro do homem. Afinal, viemos de épocas baseadas em certas tradições e crenças religiosas e filosóficas. Nenhuma dessas crenças é mais relevante ou imperativa. Não importa o quão grandes você acredite que essas crenças foram, ou quão significativas, elas não são mais imperativas.

O simples fato de as pessoas não acreditarem mais no inferno é certamente uma das mudanças mais decisivas do século XX. Desde o começo da Era Moderna, algumas pessoas não acreditavam no inferno, mas agora chegamos ao ponto em que quase ninguém acredita, e essa assertiva é totalmente diferente. Não podemos mais ameaçar as pessoas com algo definitivo. A pena capital somente apressa alguma coisa que de qualquer modo vai acontecer conosco...

THOMPSON - E quanto ao outro lado? Além de não sermos capazes de ameaçar, não podemos prometer uma vida próspera e feliz ou provar que o sucesso virá através da virtude.

ARENDT - Sim, e a crença de que o sucesso envolve uma vida após a morte. Que os oprimidos acabarão por herdar a terra. Agora também não se consegue acreditar em nada disso.

THOMPSON - Estamos enfrentando o colapso da ética protestante – a noção de que a condição atual de uma pessoa é a prova de que a Providência a escolheu.

ARENDT - Tudo isso se desfez, e não acho que devemos ter a ilusão de que vamos vir aqui, como um Moisés ou um Hammurabi, com um novo decálogo, um novo catálogo de leis. Acredito que seria muito perigoso superestimar nossas possibilidades reais, mas, por outro lado, seria muito valioso que houvesse uma instituição encorajando e promovendo a discussão. Falar, digamos, sobre fundamentos. Falar sobre os fundamentos que se aplicam a cada área específica – experimentos com seres humanos, e assim por diante; essas coisas são

uma ajuda, e acho que falar regularmente delas, mesmo que no fim não tenhamos nada definido para pôr na mesa, poderia mudar a atmosfera em que o trabalho é feito.

THOMPSON – Onde você falaria? Você quer dizer discutir como estamos fazendo agora, em volta de uma mesa? Em um fórum nacional? Programas de televisão?

ARENDT – Não, não, não! Não na televisão! Apenas pessoas diretamente envolvidas, sabe. Não seria uma entrevista coletiva. Pelo contrário. No momento em que você fala para um público, tudo muda. Você fala para os seus colegas em volta de uma mesa.

KRISTOL – Um professor pode produzir seis pensadores sérios na vida, se tiver sorte. Isso é muito. Cinco professores podem produzir trinta. É preciso entender que isso é bom. E o que uma fundação pode fazer – ou algo como o National Endowment for the Humanities – é tentar encontrar essas pessoas-chave. Não existem tantas assim, mas há algumas dezenas nos Estados Unidos que são crentes genuínos e professores verdadeiramente soberbos por serem crentes genuínos.

ARENDT – Acho que um problema que de fato precisa ser trabalhado, e no qual a fundação pode ser útil, é que professores realmente bons não são suficientemente reconhecidos pela comunidade acadêmica. Esse negócio de "publicar ou perecer" foi uma catástrofe. As pessoas escrevem coisas que nunca deveriam ter sido escritas nem publicadas. Ninguém está interessado. Mas, para manterem seus empregos e conseguirem a promoção adequada, precisam publicar. Isso rebaixa toda a vida intelectual. Eu adotava o princípio de que um aluno de graduação em determinado nível devia ser independente de mim, na medida em que ele também poderia, afastado de mim, escolher e estabelecer sua própria bibliografia. Hoje isso é impossível, porque há tantas bobagens no mercado que você não pode pedir ao aluno que as analise. Ele vai passar anos na biblioteca até encontrar os poucos livros realmente importantes da área.

KRISTOL – Verdade, é uma pena.

ARENDT – Quem realmente perde é quem tem um interesse apaixonado pelos assuntos do espírito, quem é um excelente leitor, quem consegue estabelecer contato com seus alunos e fazê-los entender que o seu tema é importante, mas que não vai escrever. Ou, que se ele é forçado a escrever, não escreverá bem. E, ao fazer algo a que é forçado por causa do "publicar ou perecer", ele se tornará uma pessoa menor. Eu vi isso acontecer nos lugares onde dei aula.

Poderíamos dar medalhas ou prêmios. Sei que a Fundação Danforth faz isso. Talvez não ajude muito, mas se poderia fazer alguma coisa para aumentar o prestígio não do chamado professor carismático, que em geral é um desastre, mas dos professores verdadeiramente dedicados. Eles não são tantos. Esse é um dom muito raro, um dom de um valor muito alto.

1972

---

1 A palavra "valor", com a conotação de "equivalência", não é prevalente no vocabulário político de Arendt. O que se segue mostra a razão disso e também por que discutir sobre as coisas foi inestimável para ela. (N.E.)

2 H. Arendt. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 12. (N.T.)

3 H. Arendt. *Origens do totalitarismo*, op. cit., p. 13.

Hannah Arendt sobre Hannah Arendt

Em novembro de 1972, a Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político organizou um colóquio sobre a obra de Hannah Arendt, patrocinado pela Universidade de York e pelo Conselho do Canadá. Ela foi chamada como convidada de honra, mas disse que preferia ser convidada a participar. Aqui está reproduzida uma série de discussões e de excertos de algumas de suas respostas mais extensas a vários participantes.[1]

HANNAH ARENDT – A própria razão, nossa habilidade de pensar, tem necessidade de ser posta em ação. Os filósofos e os metafísicos monopolizaram essa capacidade. Isso nos levou a coisas muito boas, mas também a coisas desagradáveis. Nos esquecemos de que *cada* ser humano tem necessidade de pensar não de forma abstrata, não de responder às questões fundamentais sobre Deus, imortalidade e liberdade, mas de pensar enquanto ser vivo. E ele faz isso constantemente.

Quando alguém conta uma história a respeito do que lhe aconteceu há meia hora na rua, precisa dar forma a essa história. Esse dar forma é um modo de pensamento.

Assim, pode até ter sido bom termos perdido o monopólio exercido por aqueles que Kant, certa vez, com muita ironia, chamou de "pensadores profissionais". Podemos começar a nos preocupar com o que significa pensar para a atividade da ação. Agora devo admitir uma coisa: que estou, claro, principalmente interessada na compreensão. Essa é a mais pura verdade. E admito que há pessoas principalmente interessadas em fazer algo. Eu não estou. Posso muito bem viver sem fazer nada. Mas não posso viver sem tentar ao menos compreender aquilo que acontece.

De algum modo, isso tem o mesmo sentido daquilo que vocês conhecem de Hegel, ou seja, que considero que a reconciliação tem um

papel central – a reconciliação do homem como um ser pensante e racional. Isso é o que realmente acontece no mundo.

***

Não conheço nenhuma outra reconciliação que não o pensamento. Essa necessidade, claro, é muito mais forte em mim do que em geral é em teóricos da política, com sua necessidade de unir ação e pensamento, porque, como vocês sabem, eles querem agir. E acho que compreendi alguma coisa da ação exatamente porque a olhei de fora, nem mais nem menos.

Agi algumas vezes em minha vida porque não pude evitar. Mas esse não é o meu primeiro impulso. E eu admitiria todas as lacunas provenientes dessa ênfase, quase sem discussão, porque acho muito provável que existam as lacunas.

***

MACPHERSON – A senhora realmente está dizendo que ser um teórico crítico e estar engajado em algo são coisas incompatíveis? Certamente que não!

ARENDT – Não, mas é correto dizer que pensar e agir não são a mesma coisa, e isso a tal ponto que, se quero pensar, preciso me retirar do mundo.

MACPHERSON – Mas, para um teórico político e professor e alguém que escreve sobre teoria política, ensinar ou teorizar é agir.

ARENDT – Ensinar é outra coisa, e escrever também. Mas o pensar, em sua real pureza, é diferente – nisso Aristóteles estava certo. Como vocês sabem, todos os filósofos modernos, em algum lugar em suas obras, têm uma frase apologética que diz “Pensar também é agir”. Ah, não, não é! Afirmar isso é bem desonesto. Vamos encarar a realidade: não são a mesma coisa! Pelo contrário, tenho que me abster, em grande medida, de participar, do comprometimento.

Há uma história antiga atribuída a Pitágoras em que o povo vai para os Jogos Olímpicos e Pitágoras diz: "Alguns vão lá pela fama e outros vão pelo comércio, mas os melhores sentam-se em Olímpia, no anfiteatro, e apenas observam." Ou seja, aqueles que *observam* finalmente vão captar o essencial. E essa distinção precisa ser mantida – em nome da honestidade, ou então por outro motivo.

***

ARENDT – Eu realmente acredito que o pensamento tem alguma influência na ação. Mas nos homens de ação. Porque é o mesmo ego que pensa e age. Mas não a teoria. A teoria só pode influenciar a ação no aprimoramento da consciência. Já pensou na quantidade de pessoas cuja consciência terá que ser aprimorada?

E se você não pensa nisso de forma concreta, então você pensa na humanidade – ou seja, em um substantivo que realmente não existe e que é um conceito. E esse substantivo – seja ele a humanidade ou o ser genérico de Marx, ou o espírito do mundo, ou o que for – é constantemente construído à imagem de um homem singular.

Se realmente acreditamos – e penso que compartilhamos desta crença – que a pluralidade governa a Terra, então devemos modificar essa noção da unidade da teoria e da prática a tal ponto que fiquem irreconhecíveis para aqueles que alguma vez experimentaram fazer isso. Eu realmente acredito que só se pode agir em conjunto e que só se pode pensar sozinho. São duas posições existenciais – se quisermos chamá-las assim – totalmente diferentes. E acreditar que haja influência direta da teoria na ação, na medida em que a teoria é apenas uma coisa pensada, isto é, algo ponderado, realmente não acho que seja assim nem que um dia será.

***

ARENDT – O principal defeito ou erro de *A condição humana* é o seguinte: eu ainda estava considerando aquilo que a tradição chama de *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem nunca dizer algo genuíno sobre a *vita contemplativa*.

Agora acho que considerar a *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa* já é a primeira falácia, porque a experiência fundamental do ego pensante está naquelas linhas do antigo Catão que cito no final do livro: "Nunca estou mais ativo do que quando nada faço, nunca estou menos só do que quando estou sozinho" (É muito interessante que Catão tenha dito isso!).[2] Essa é uma experiência de pura atividade, livre de quaisquer obstáculos físicos e corporais. Mas, no momento em que começamos a agir, lidamos com o mundo e estamos constantemente nos equilibrando sobre os nossos pés, por assim dizer, e ainda carregamos nosso corpo. E, como disse Platão: "O corpo sempre quer ser cuidado, e ao inferno com ele!".

Tudo isso se manifesta a partir da experiência do pensar. Atualmente estou tentando escrever a esse respeito e partiria dessa história de Catão. Mas não estou preparada para falar disso com vocês. E não estou de forma alguma certa de que conseguirei, porque é muito fácil falar sobre as falácias metafísicas, mas cada uma dessas falácias metafísicas – que são, de fato, falácias – têm sua raiz autêntica na experiência. Ou seja, mesmo que as joguemos pela janela como dogmas, precisamos saber de onde elas vêm. Ou seja, quais são as experiências desse ego que pensa, que quer e que julga; em outras palavras, um ego ocupado com atividades puramente mentais. Isso é um bocado, sabe, se você realmente enfrentar a coisa. Não posso dizer muito a vocês sobre isso.

***

ARENDT – Tenho a vaga impressão de que há uma questão pragmática nesta pergunta: "Para que serve o pensar?", que para mim significa "Por que diabos você está fazendo tudo isso?" ou "Para que serve o pensar independentemente das atividades de escrever e de ensinar?" É muito difícil dar uma resposta e, com certeza, mais difícil para mim do que para muitas pessoas.

Vejam, com o assunto da política eu tinha certa vantagem. Não sou, por natureza, alguém que age. Se eu disser a vocês que nunca fui nem socialista nem comunista – que era, com certeza, uma tendência da

minha geração, de tal forma que eu praticamente não conheço alguém que nunca tenha se comprometido –, vocês poderão ver que nunca senti necessidade de me comprometer. Até que por fim "*schliesslich schlug mir mit einem Hammer auf den Kopf und ich fiel mir auf*": finalmente alguém bateu com um martelo na minha cabeça e, pode-se dizer, me fez acordar para a realidade. Ainda assim eu tinha a vantagem de olhar para ela de fora. E até para mim mesma de fora.

Mas não com o pensar. Aqui me envolvo imediatamente. Por isso tenho muitas dúvidas se vou ou não conseguir. Mas, de qualquer forma, sinto que *A condição humana* precisa de um segundo volume e estou tentando escrevê-lo.

***

CHRISTIAN BAY – Tenho uma concepção muito diferente da de Hannah Arendt sobre o que seja a vocação de um teórico político. Devo dizer que leio Hannah Arendt com grande prazer, mas movido por um prazer estético. Ela é uma filósofa de filósofo. Acho bonito seguir sua prosa e seu sentido de unidade na história, e ser lembrado de todas as grandes coisas que os gregos disseram e que ainda são, de alguma forma, pertinentes hoje. Penso, no entanto, do meu ponto de vista, que há certa falta de seriedade com os problemas modernos em grande parte de sua obra.

Acho que sua obra mais importante talvez seja o livro *Eichmann em Jerusalém* – o destaque que ela dá ao fato de existir um Eichmann em cada um de nós. Acredito que isso tenha grandes implicações na educação política, que, no final das contas, é o velho tema platônico de nossa conexão com a política. No entanto, sinto falta disso em muitas outras partes da obra de Hannah Arendt. Talvez nossa capacidade de descentralizar e de humanizar dependa de até que ponto podemos encontrar maneiras de lidar, de combater e de superar Eichmann em nós mesmos e de nos tornarmos cidadãos – num sentido radicalmente diferente do uso habitual dessa palavra.

Fico muito impaciente com longas discussões abstratas sobre como o poder difere da violência. Gostaria não apenas de saber o que é justiça em um mundo em que todos abominamos a injustiça, mas também

como o teórico da política pode fazer com que nos tornemos mais comprometidos e mais efetivos na luta por justiça – e, por extensão, pela sobrevivência humana, que é o problema número um.

Fiquei perturbado quando Hannah Arendt disse que seu desejo é nunca doutrinar. Penso que *esse* seja o chamado mais elevado para o teórico da política: tentar doutrinar, em um universo pluralista, claro. Se levamos a sério problemas como a sobrevivência, como a justiça, então, me parece que nossa primeira tarefa é superar o mar de liberalismo e tolerância, que, de fato, equivale a uma opinião ter a mesma justificativa que outra. A não ser que nos importemos apaixonadamente com certas opiniões, estaremos todos perdidos, pois os eventos continuarão autorizados a seguir seu curso: o poder tendendo a ser, cada vez mais, distribuído de forma assimétrica, enquanto as instituições liberais permitem aos controladores da economia continuar enriquecendo à custa não apenas da pobreza do restante de nós, mas do nosso acesso ao conhecimento, à informação, à compreensão.

Quero que teóricos da política como eu sejam antes homens e mulheres da política, comprometidos com a tentativa de educar a nós mesmos e os outros sobre como resolver os problemas existenciais urgentes com os quais somos confrontados. E um último ponto: com John Stuart Mill, era possível dizer, há um século, que, com o passar do tempo, a verdade iria prevalecer em um livre mercado de ideias. Mas (a) não temos muito tempo e (b) não existe um livre mercado de ideias.

Hannah Arendt, o que nós, como teóricos políticos, podemos fazer para garantir que as questões existenciais – que às vezes têm respostas verdadeiras e falsas – sejam reconhecidas por um número maior de cidadãos, de modo que eles se tornem cidadãos no sentido antigo?

ARENDT – Sinto dizer que a discordância entre nós é bastante grande e vou me referir a ela rapidamente.

Antes de mais nada, você gosta do meu livro *Eichmann em Jerusalém* e afirma que eu disse nele que há um Eichmann em cada um de nós. Ah, não! Não há nenhum Eichmann em você nem em mim! O que não significa que não haja um grande número de Eichmanns. Mas eles são

bastante diferentes. Sempre detestei essa ideia de um "Eichmann em cada um de nós". Isso simplesmente não é verdade. Seria tão pouco verdadeiro quanto o contrário, que não há um Eichmann em ninguém. A meu ver, isso é muito mais abstrato do que as coisas mais abstratas às quais me entrego com tanta frequência – contanto que com abstrato queiramos dizer não pensar através da experiência.

Qual é o assunto do nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdemos contato com o solo da experiência, nos metemos em todo tipo de teoria. Quando o teórico da política começa a construir seus sistemas, ele também está, em geral, lidando com abstrações.

Não acredito que tenhamos, ou possamos ter, muita influência nesse sentido. Acho que o comprometimento pode facilmente levar a um ponto em que você não pensa mais. Em algumas situações extremas você tem que agir. Mas essas situações são extremas. E então ficará evidente quem realmente é confiável – comprometido – e quem realmente está disposto a arriscar seu pescoço.

Mas essas outras coisas que vemos se desenvolver nos últimos anos são coisas mais ou menos relativas ao ânimo público. E o ânimo público pode ser algo de que gosto ou de que não gosto, mas não vejo que *minha* tarefa pessoal seja inspirar esse ânimo quando gosto dele ou ir para trás das barricadas quando não gosto.

A relutância das pessoas que estão efetivamente pensando e são teóricos em admitir isso, em acreditar que pensar vale a pena, é talvez uma das razões por que essa disciplina nem sempre está em boas condições. Aparentemente as pessoas não acreditam no que estão fazendo.

Não posso afirmar preto ou branco e detestaria tentar fazer isso em relação a quais são as consequências desse tipo de pensamento que busco – não doutrinar, mas suscitar e despertar nos meus alunos – na política factual. Posso muito bem imaginar que alguém se torne republicano, outra pessoa liberal e uma terceira pessoa só Deus sabe. Mas uma coisa eu espero: que certas coisas extremas que são as reais consequências do não pensar, ou seja, de alguém que realmente decidiu que não quer fazer aquilo que eu, talvez, de modo excessivo, faço, que esse alguém não quer absolutamente pensar – que essas consequências não venham à tona. Ou seja, quando a situação ficar

difícil, a questão é como eles irão agir. Então, surge essa ideia de que examino minhas premissas, de que eu penso – detesto usar esta palavra por causa da Escola de Frankfurt – "criticamente" e que não me permito ficar livre da responsabilidade de repetir os clichês relativos aos assuntos do ânimo público. Eu diria que qualquer sociedade que tenha perdido o respeito por isso não está em boas condições.

MICHAEL GERSTEIN – Fico pensando como alguém que sente que é ou pensa que é um ator político me instruiria? Ou você não me instruiria?

ARENDT – Não. Eu não instruiria você, consideraria isso uma presunção minha. Acho que você deveria ser instruído quando se sentasse com seus pares em volta da mesa e trocasse opiniões com eles. Daí viria a instrução: não pessoalmente para você, mas como o grupo agiria.

E acho que todos os outros caminhos do teórico que diz a seus alunos o que pensar e como agir... Meu Deus! Eles são adultos! Não estamos no maternal! A verdadeira ação política surge como o ato de um grupo. Você se junta a esse grupo ou não. E o que quer que você faça por conta própria, faz não como um agente, mas como um anarquista.

***

GEORGE BAIRD – Para mim, uma das revelações em *A condição humana* foi o argumento que, pelo que entendi, tem origem, em certa medida, em Maquiavel: de que a glória, e não a bondade, é o critério apropriado para os atos políticos. De fato, em *A condição humana*, a srta. Arendt argumenta que a bondade pode até mesmo subverter o campo da política.

Implícito em tudo isso, me parece haver um tipo de desafio impressionante para as motivações dos ativistas políticos, do modo como eu os entendo no mundo. Por outro lado, a srta. Arendt expressou em seu ensaio sobre Rosa Luxemburgo a admiração pelo que, acredito, ela chama de sentido de injustiça de Luxemburgo, entendido como o estímulo para sua entrada na esfera política.

Talvez a discussão sobre todos esses apelos por guias para a ação política fique mais clara se a srta. Arendt tentar esclarecer a relação entre seu austero sentido de glória – mais que de bondade – como o critério apropriado (posição extremamente difícil e fora de moda no mundo moderno) e sua admiração por Rosa Luxemburgo. Em algum ponto deve haver uma relação que sustente tais distinções, mas que esclareça essa situação.

ARENDT – Esse assunto da bondade não foi trazido por mim, mas por Maquiavel. Tem algo a ver com a distinção entre o público e o privado. Mas posso formular de forma diferente. Eu diria que na ideia de querer ser bom na verdade está em jogo a preocupação comigo mesma. No momento em que ajo politicamente, não estou preocupada comigo, mas com o mundo. Essa é a *principal* distinção.

Rosa Luxemburgo estava *muito* preocupada com o mundo e *nem um pouco* consigo mesma. Se estivesse preocupada consigo, teria ficado em Zurique após sua dissertação e buscado determinados interesses intelectuais. Mas ela não podia suportar a injustiça *no mundo*.

Nem o critério da glória – brilhar no espaço das aparências – nem o da justiça são decisivos. Decisivo é se a sua motivação está clara: pelo mundo ou por você, com o que quero dizer com sua alma. Foi dessa forma que Maquiavel formulou isso quando disse: "Amo o meu país, Florença, mais do que amo a minha salvação eterna." Isso não significa que ele não acreditasse numa vida após a morte. Significa que seu interesse pelo mundo era bem maior do que por si próprio, por seu eu físico e por sua alma.

Vocês sabem que nas repúblicas modernas a religião se tornou um assunto privado. E, na realidade, Maquiavel sustentava que *deveria* ser privado: "Não permitam que essas pessoas entrem na política! Elas não se importam o bastante com o mundo! Pessoas que acreditam que o mundo é mortal e que elas mesmas são imortais são personagens muito perigosos, porque o que queremos é a estabilidade e a boa condição *deste* mundo."

***

HANS JONAS – É incontestável que no fundo do nosso ser e de todas as nossas ações existe o desejo de compartilhar o mundo com outros homens. E se é tarefa da política fazer do mundo um lar apropriado para o homem, levanta-se a questão: "O que é um lar apropriado para o homem?".

Isso só poderá ser decidido se formarmos a ideia do que o homem é ou deve ser. E isso também não poderá ser determinado (a não ser de forma arbitrária) se não pudermos apelar para alguma verdade sobre o homem capaz de validar juízos desse tipo, e também juízos derivados do gosto político, que afloram em situações políticas concretas – principalmente se a questão é decidir como deve ser o mundo futuro. E temos que fazer isso a todo instante, ao lidarmos com iniciativas tecnológicas que estão causando impacto em todo o ordenamento das coisas.

Kant não apelou apenas para a capacidade de julgar, mas também para o conceito de bem. Há uma ideia como a do bem supremo, como quer que venhamos a defini-lo. E talvez isso escape das definições. Não pode ser um conceito totalmente vazio, e ele está relacionado com a nossa concepção do que o homem é. Em outras palavras, aquilo que aqui, por um consenso unânime, foi declarado morto e enterrado – a saber, a metafísica – precisa ser convocado em algum momento para nos dar uma última diretriz.

Nosso poder de decisão vai muito além de lidar com situações imediatas e do futuro a curto prazo. Agora nosso poder de fazer ou de agir abarca pontos que realmente envolvem um juízo ou uma intuição ou a fé – deixo em aberto – em algumas questões últimas. Na política do dia a dia compreendida até o século XX, podíamos lidar com questões penúltimas. Não é verdade que a condição de uma comunidade tivesse que ser decidida por valores e padrões realmente últimos. Quando se trata, como de fato acontece sob as condições da tecnologia moderna, de estarmos embarcando em uma indecisão relativa a processos que afetam a condição total das coisas na Terra e a condição futura do homem, não acho que possamos simplesmente lavar as mãos e dizer que a metafísica ocidental nos levou a um impasse, que nós a declaramos falida, para em seguida recorrermos a juízos compartilháveis. E, pelo amor de Deus, não queremos dizer com

isso juízos compartilhados com a maioria ou com qualquer grupo específico. Podemos compartilhar nossos juízos com muitos até o fim dos tempos, mas precisamos recorrer a alguma coisa além dessa esfera.

ARENDT – Me desculpe, mas terei que responder. Não vou entrar na questão da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. Na realidade, a questão do bem não é levantada, nem a questão da verdade. O livro todo trabalha com a possível validade de proposições particulares.

JONAS – Mas não é político.

ARENDT – Não, falei apenas da validade; se podemos transferi-la para a esfera política, também é uma das mais interessantes, mas colateral, a esta altura. Eu fiz isso, claro, considerando simplesmente os últimos escritos de Kant sobre política. Uma das questões centrais aqui é a posição de Kant sobre a Revolução Francesa. Mas não vou entrar nesse assunto, porque nos levaria para muito longe do tema das coisas últimas.

Agora, se nosso futuro depender daquilo que você diz – ou seja, se vamos acessar algo último que, de cima, vai decidir por nós (e aí a pergunta é, claro, quem vai reconhecer esse algo último, quais serão as regras para reconhecer esse algo último, e teremos aqui realmente uma regressão infinita), – eu ficaria muito pessimista. Se for esse o caso, estamos perdidos, porque isso requer, na verdade, que surja um novo deus.

"Deus" era uma palavra cristã na Idade Média cristã que possibilitava um grande ceticismo, mas a considerávamos uma instância última, porque afinal era Deus. Mas quando Deus desapareceu, a humanidade ocidental se encontrou de novo na situação em que havia estado antes de ser salva, ou resgatada, ou o que fosse, pela boa nova – já que os homens não acreditavam mais nela. Essa era a situação real. Foi ela que mandou os revolucionários do século XVIII de volta à luta pela Antiguidade. E não porque estivessem apaixonados pelos versos gregos ou pelas canções gregas. Essa não foi a motivação deles.

Ou seja, eles se viram confrontados, em toda a sua simplicidade, com o fato de os homens existirem no plural. Nenhum ser humano sabe o que é o HOMEM no singular. Sabemos apenas que macho e fêmea Ele *os* criou: ou seja, desde o início essa pluralidade representa um enorme problema.

Por exemplo, tenho certeza de que toda essa catástrofe totalitária não teria acontecido se as pessoas ainda acreditassem em Deus ou então no inferno, ou seja, se ainda existissem valores últimos. Não existiam valores últimos. Vocês sabem tão bem quanto eu que não existiam valores últimos aos quais fosse possível apelar validamente e com validade. Não se podia apelar a nada nem a ninguém.

Se examinarmos uma situação como a da dominação totalitária, a primeira coisa que se percebe é: nunca sabemos como alguém vai agir. Você tem a maior surpresa da sua vida! Isso atravessa todas as camadas da sociedade e as várias distinções entre os homens. Se quisermos generalizar, talvez possamos dizer que aqueles que ainda estavam fortemente convictos dos chamados antigos valores foram os primeiros a trocar seus antigos valores por um novo conjunto de valores, contanto que algum valor lhes fosse oferecido. Tenho medo disso porque acho que, no momento em que se oferece um novo conjunto de valores a alguém, eles também podem ser imediatamente trocados. E a única coisa com a qual a pessoa se acostuma é ter um conjunto de valores, não importa qual. Não acredito que possamos estabilizar de alguma maneira definitiva a situação em que estamos desde o século XVII.

F. M. BARNARD – Então, você concordaria com Voltaire? Você levantou essa questão de Deus e, em certa medida, de uma metafísica que se pode questionar *qua* metafísica, mas que se pode considerar extremamente útil socialmente.

ARENDT – Concordo totalmente. Não teríamos que nos preocupar com esse assunto se a metafísica e toda essa coisa de valores não tivessem colapsado. Nós começamos a questionar por causa dos *eventos*.

****

JONAS – Compartilho com Hannah Arendt a posição de que não estamos de posse de nenhum valor último, seja através do conhecimento, da convicção ou da fé. E também acredito que não podemos considerar isso uma *performance* de comando porque "precisamos tanto disso que então deveríamo tê-lo".

No entanto, uma parte da sabedoria é o conhecimento da ignorância. A atitude socrática consiste em saber que não se sabe. Essa admissão da nossa ignorância pode ser de grande importância prática no exercício do poder de julgar, que, no final das contas, está relacionado à ação na esfera política, à ação futura e de longo alcance.

Nossos empreendimentos têm uma tendência escatológica, um utopismo inerente, que é buscar soluções últimas. Na ausência de conhecimento de valores últimos – ou daquilo que em última instância é desejável, ou daquilo que o homem é, de modo que o mundo possa ser um lar apropriado para ele –, deveríamos pelo menos nos abster de permitir que surgissem situações escatológicas. Só isso já é uma importante injunção prática que podemos inferir da intuição de que só com alguma concepção de valores últimos estamos sujeitos a embarcar em certas coisas. Então, ao menos como uma força restritiva, o ponto de vista que introduzi pode ter alguma relevância.

ARENDT – Com isso eu concordo.

*****

MARY MCCARTHY – Gostaria de fazer uma pergunta que tenho em mente há muito, muito tempo. É a respeito da distinção bastante marcante que Hannah Arendt faz entre o político e o social e que fica particularmente evidente em seu livro *Sobre a revolução*, no qual ela demonstra, ou busca demonstrar, que a falência das revoluções Russa e Francesa teve como base o fato de que essas revoluções se preocuparam com o social, e se preocuparam com o sofrimento – o sentimento de compaixão desempenhou um grande papel. A Revolução Americana, por sua vez, foi política e culminou com a fundação de alguma coisa.

Agora, sempre me perguntei: "O que alguém deve fazer na cena pública, no espaço público, se não está preocupado com o social? Ou seja, o que resta?".

Parece-me que se já temos uma Constituição e se tivemos uma fundação e se tivemos um enquadramento de leis, a cena está preparada para a ação política. E a única coisa que resta para o homem político é o que os gregos faziam: guerra! Mas isso não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões da economia, do bem-estar humano, dos comércios – qualquer coisa que toque a esfera social – devem ser excluídas da cena política, então fico perplexa! Só me deixam a guerra e os discursos. Mas os discursos não podem ser apenas discursos. Devem ser discursos sobre alguma coisa.

ARENDT – Você tem toda a razão, e admito que também me faço essa pergunta. Em primeiro lugar: os gregos não faziam apenas guerra, Atenas já existia antes da Guerra do Peloponeso, o verdadeiro florescer de Atenas veio entre as guerras persas e a Guerra do Peloponeso. O que eles faziam então?

A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente aí e querem que se fale delas. Em todas as épocas pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem à esfera pública: "dignos de serem falados em público". Que questões são essas em dado momento histórico é algo talvez completamente diferente. Por exemplo, as grandes catedrais eram o espaço público da Idade Média, onde os homens em conjunto *adoravam* Deus. As câmaras municipais vieram depois. E lá eles tiveram que falar sobre um assunto que não deixa de ser interessante também: eles questionavam Deus. Então aquilo que se torna público em dado período me parece completamente diferente. Seria muito interessante acompanhar um estudo histórico sobre isso e acredito que possa ser feito. Sempre haverá conflitos e não precisamos de guerra.

RICHARD BERNSTEIN – Vamos admitir o lado *negativo* de uma tese persistente em sua obra: que onde os homens confundem o social com o político, há consequências devastadoras para a teoria e para a prática.

ARENDT – O.k.!

BERNSTEIN – Mas você sabe muito bem que – ao menos para nós agora – não se pode fazer essa distinção de forma consistente! Embora possamos perceber a distinção, os dois estão inextricavelmente conectados. Não basta responder à pergunta de McCarthy dizendo que em épocas diferentes temos que considerar com precisão o que aparece no domínio público. É uma questão de se agora podemos dissociar ou separar o social e o político de forma consistente.

ARENDT – Acho que é isso mesmo. Há coisas para as quais medidas certas podem ser definidas. Essas coisas, então, podem ser administradas e não ficam sujeitas ao debate público, O debate público só pode lidar com coisas sobre as quais – se quisermos colocar de modo negativo – não podemos decidir com certeza. Senão, se pudermos decidir com certeza, por que precisamos todos nos juntar?

Tomem como exemplo uma reunião na Câmara Municipal em que se apresente a questão de onde colocar uma ponte. Uma decisão pode vir tanto de cima como através do debate. No caso em que realmente se abra uma questão sobre onde colocar a ponte, isso pode ser feito melhor através do debate do que de por uma decisão vinda cima. Uma vez assisti a uma reunião na Câmara Municipal de New Hampshire e fiquei impressionada com o sentido de dever na cidade.

Por outro lado, me parece bastante claro que nenhuma quantidade de discursos, discussões e debates – ou do que, infelizmente, está tomando o lugar deles, comitês que são um pretexto para não se fazer nada –, que nenhuma dessas coisas será capaz de resolver os graves problemas sociais que as grandes cidades nos apresentam.

Vejamos outro exemplo. Os júris são o último representante da participação ativa do cidadão na República. Eu fui jurada com grande prazer e um entusiasmo verdadeiro. Aqui, mais uma vez, as questões levantadas são passíveis de debate. O júri é extremamente responsável e consciente de que existem *pontos de vista diferentes* nos dois lados do tribunal, a partir dos quais se pode olhar uma questão. Me parece um caso bastante evidente de *interesse público comum*.

Por outro lado, tudo que pode ser decidido pelo que Engels chamou de administração das coisas, são em geral coisas sociais. Que elas devam ser submetidas ao debate, me parece falso e uma calamidade.

MACPHERSON – Você está dizendo que aquilo com que um júri e uma reunião em uma cidade podem lidar é político e todo o resto é social?

ARENDT – Não, eu não disse isso. Eu apenas mostrei exemplos de onde, na vida cotidiana, coisas que não são sociais aparecem, e que elas realmente *pertencem* ao domínio político. E dei a reunião na Câmara Municipal e o júri como exemplos dos poucos lugares em que uma esfera pública não espúria ainda existe.

ALBRECHT WELLMER – Peço que você dê um exemplo, em nossa época, de um problema social que não seja ao mesmo tempo um problema político. Escolha qualquer coisa, como educação, saúde ou problemas urbanos, ou mesmo a questão básica do padrão de vida. Eu entendo que na nossa sociedade mesmo os problemas sociais são inevitavelmente políticos. Se isso é verdade também seria verdade, claro, que a distinção entre o social e o político é impossível de ser traçada na nossa sociedade.

ARENDT – Vamos pegar o problema da habitação. O problema social certamente abarca a habitação adequada, mas a questão de se essa habitação adequada significa integração ou não, *certamente* é uma questão política. Em cada uma dessas questões há uma face dupla. E uma delas não deveria ser submetida ao debate. Não deveria haver debate sobre se todo mundo deve ter uma habitação decente.

BAIRD – Do ponto de vista administrativo, o governo britânico descreveu como inadequada uma porcentagem enorme do parque habitacional do país, o que não faz nenhum sentido para o imenso número de habitantes que mora lá.

ARENDT – Acho útil esse exemplo, para mostrar a face dupla que mencionei de forma bastante concreta. A questão política é que essas pessoas amam seu bairro e não querem se mudar, mesmo que deem mais banheiros a elas. Essa é uma questão inteiramente passível de

debate. É um problema político e deveria ser decidido publicamente, e não com uma decisão vinda de cima. Mas se a questão for quantos metros quadrados cada ser humano necessita para poder respirar e ter uma vida decente, isso realmente é algo de que podemos ter uma ideia.

***

GERSTEIN – Tenho a impressão de que somos forçados a agir politicamente, a lidar com situações e problemas concretos. E, na medida em que somos forçados a tomar esse tipo de decisão, a questão de classe, da propriedade, a questão do futuro da sociedade se tornam problemas bastante concretos, e não podemos mais lidar com eles apenas por meio de palavras abstratas como burocracia ou de abstrações como centralização. Para mim, isso parece revelar o caráter basicamente despolitizado da sua obra que considerei muito inquietante quando li. Ouvir você aqui hoje me deixa ainda mais inquieto, porque felizmente – ou infelizmente – somos forçados a agir no mundo e temos que saber como o mundo é.

ARENDT – Esses são problemas da assim chamada sociedade de massa. Digo "assim chamada sociedade de massa", mas infelizmente ela é um fato.

Agora, eu gostaria de saber por que você acredita que palavras como classe e propriedade são menos abstratas do que burocracia e administração ou do que as palavras que uso. Elas são exatamente a mesma coisa. Todas pertencem à mesma categoria. A questão é: você consegue apontar para alguma coisa real nessas palavras? Ou essas palavras têm uma qualidade reveladora – ou desveladora –, ou não.

Se você acha que burocracia – que significa o governo dos burocratas, e não o governo dos homens ou da lei – não tem uma qualidade desveladora, então acredito que você realmente não viveu tempo bastante neste mundo. Mas, acredite, burocracia hoje é algo bem mais real do que classe. Em outras palavras, você usa alguns substantivos abstratos que já foram reveladores, a saber, no século XIX,

e nem se dá ao trabalho de examinar criticamente se eles continuam assim, se deveriam ser modificados, ou algo do tipo.

Propriedade é outra questão. A propriedade de fato é muito importante, mas em um sentido diferente do que você pensa. Deveríamos encorajar a propriedade em todos os lugares – claro que não a propriedade dos meios de produção, mas a propriedade privada estritamente dita. E, acredite, essa propriedade está correndo sério perigo, seja por causa da inflação, que é apenas outra maneira de expropriar as pessoas, seja pelos impostos exorbitantes, que também é uma forma de expropriação. Essas são as formas mais doces de expropriação – em lugar da pilhagem e do assassínio. Esses processos de expropriação existem em todos os lugares. Tornar um número razoável de propriedades disponível para cada ser humano, não expropriar, mas propagar a propriedade: aí, sim, teremos alguma chance de liberdade, mesmo sob as condições bastante inumanas da produção moderna.

***

MCCARTHY – De fato temos uma tendência hoje – não me refiro à União Soviética – em alguns Estados do Leste, para a propriedade privada no mesmo sentido a que você se refere: sem a posse dos meios de produção. Parece-me, até onde posso ver, que o socialismo realmente representa a única força pela conservação e representa uma força conservadora no mundo moderno.

ARENDT – Eu disse que os meios de produção não deveriam estar nas mãos de um único homem. Mas, quem os possui, então? O governo.

Há alguns anos, na Alemanha, a esquerda exigiu a nacionalização do grupo de imprensa Springer, de direita. Springer é apenas um homem, e claro que ele tem um certo poder sobre a opinião pública por meio de suas publicações. Mas não tem o poder acumulado e os meios de violência que o governo possui. Portanto, a esquerda teria dado ao governo todo o poder do sr. Springer, que certamente teria sido um poder muito maior: uma imprensa dirigida pelo governo. Ou seja, mesmo aquela liberdade que o sr. Springer deve ter em razão da

competição – porque há outros jornais que irão contar aquilo que ele prefere não contar –, mesmo esse tipo de liberdade teria desaparecido.

Assim, se estamos falando da posse dos meios de produção, o primeiro a herdá-la foi o próprio governo. Agora o governo era muito mais forte do que qualquer capitalista. E quanto aos trabalhadores, eles poderiam fazer greve – e o direito à greve é, certamente, um direito muito valioso – contra um capitalista, mas não contra o governo. Então, os poucos direitos que o movimento dos trabalhadores havia adquirido através de uma longa luta desde meados do século passado foram automaticamente retirados deles.

MCCARTHY – Vamos considerar a situação da imprensa nos Estados Unidos. Antes das últimas eleições [1972], foi feita uma pesquisa e algo em torno de noventa por cento da imprensa americana, acho, apoiava Nixon. Assim, temos um amálgama entre imprensa e governo dos Estados Unidos, sob a forma do Partido Republicano; me parece que neste momento temos o mesmo resultado nos Estados Unidos que teríamos na Alemanha se tivessem expropriado Springer.

ARENDT – Se fôssemos expropriar a imprensa, teríamos cem por cento de apoio ao governo, e não noventa por cento.

MCCARTHY – Não necessariamente. Na Holanda, por exemplo, a televisão é estatal. (Acredito que essas coisas só funcionam em países pequenos.) E já há uma gama enorme de partidos políticos. Cada partido tem seu canal de TV ou parte de um canal. E funciona. É aceito pelas pessoas.

ARENDT – Sim, mas lá existem leis que forçam a descentralização dessa expropriação, desse processo cumulativo. O sistema pluripartidário na Holanda age como um fator mitigador, que agora eles tentam introduzir em alguns países do Leste. O que *nós* teremos que fazer, levando tudo isso em conta, é experimentar.

MCCARTHY – Viva!

***

MACPHERSON – Realmente, duas afirmações que a srta. Arendt fez aqui nesta manhã sobre poder me parecem esdrúxulas. Uma foi a de que Marx não compreendeu o poder. E a outra a de que não há poder na burocracia.

A meu ver, só se pode sustentar que Marx não compreendeu o poder quando se define o poder de modo muito peculiar. Me impressiona que isso seja parte do padrão de pensamento da srta. Arendt. Ela define uma porção de palavras-chave de um modo bem particular: vocês sabem, social versus político (um significado bastante especial para a palavra "social"), força versus violência (um significado bastante especial para a palavra "força")...

ARENDT – Não, me desculpe, poder versus violência.

MACPHERSON – Poder e violência, peço desculpas. Ação (uma definição única de "ação"). No entanto, essa prática intelectual – e é uma prática muito vivaz, porque desencadeia, ou deveria desencadear, todo tipo de controvérsia – é muito curiosa: pegar uma palavra que talvez tenha mais de um significado na compreensão costumeira, dar a ela um significado muito especial e depois, a partir daí, alcançar conclusões impressionantes e paradoxais.

Bem, veja, Marx não compreendia o poder, você diz. O que ele, certamente, compreendia era que o poder, em qualquer sociedade, é manipulado pelas pessoas que controlam o acesso aos meios de produção, aos meios de vida, aos meios do trabalho. Isso, na terminologia dele, era uma classe. Será que a srta. Arendt concordaria que a única razão de uma burocracia ter o poder que tem – e eu não concordaria com ela sobre a burocracia ter algo parecido com o poder que ela lhe atribui – se deve a que, em certos países, ela se tornou uma classe (no sentido de Marx), isto é, de pessoas que detêm o controle dos meios de produção?

ARENDT – Não concordo com isso. O que você considera meu uso idiossincrático das palavras... acredito que haja algo mais do que isso, claro. Todos nós crescemos e herdamos determinado vocabulário. Depois temos que examiná-lo. E isso não se dá apenas ao se descobrir como essa palavra costuma ser empregada, o que, então, resulta em

um número determinado de usos. Esses usos, por assim dizer, são legítimos. Na minha opinião, uma palavra tem uma relação muito mais forte com o que denota ou com o que ela é do que como você e eu a empregamos. Ou seja, você está olhando apenas para o valor comunicativo da palavra. Eu olho para a qualidade desveladora dela. E essa qualidade desveladora tem sempre, claro, um contexto histórico.

MACPHERSON – Eu também levo em conta a qualidade desveladora da palavra, por isso eu digo que palavras como as que Marx usa, classe, poder e assim por diante, são conceitos desveladores.

ARENDT – Eu não disse isso a respeito de "classe". Veja, estou me referindo, claro, à assim chamada superestrutura. O que Marx quer dizer com poder é na realidade o poder de uma tendência ou de uma situação. Ele acreditava que isso se materializava – apesar de ser totalmente imaterial – na superestrutura, que é o governo. Assim, as leis do governo enquanto superestrutura não passam de espelhos das tendências da sociedade.

Marx não compreendeu a questão do governar, o que, em grande medida, conta a seu favor, porque ele não acreditava que alguém quisesse o poder só pelo poder. Isso não existe em Marx. O sentido simples do poder, o de que uma pessoa quer governar a outra e que precisamos de regras para evitar isso – esse conceito Marx não compreendeu.

Como vocês sabem, de alguma forma Marx ainda acreditava que se deixarmos os homens por conta própria – a sociedade corrompe o homem – e mudarmos a sociedade, o homem vai ressurgir. Ele vai ressurgir – que Deus nos proteja disso, esse otimismo corre através da história. Lênin disse que não entendia por que as leis criminais existem, pois uma vez que tenhamos mudado as circunstâncias todo mundo vai evitar que todos os outros cometam um crime, da mesma forma que todo homem corre para ajudar uma mulher em apuros. Também achei esse exemplo de Lênin algo muito século XIX... Não acreditamos em mais nada disso.

MACPHERSON – Certamente Marx via de forma tão clara quanto, digamos, James Mill que os homens querem ter poder sobre os outros para extrair algum benefício para si mesmos. Não se trata de poder pelo poder. É poder para extrair algum benefício.

ARENDT – Sim, mas você conhece esse poder de extrair benefício pelo lucro...

MACPHERSON – Não necessariamente apenas pelo lucro, mas qualquer benefício.

ARENDT – Mas não sabemos que porcentagem da população faria só por diversão, sem pensar nisso. Ou seja, Marx sempre pensou que aquilo que vemos como motivações humanas são, na verdade, motivações de tendências. E tendências, claro, *são* abstrações. E duvido que sequer existam por si mesmas. A tendência de uma parede branca é ficar suja com o tempo, a não ser que alguém apareça e repinte o cômodo.

MACPHERSON – Certamente é verdade que Marx estava interessado em tendências, que estava interessado nas leis que movem a sociedade, e assim por diante. Mas não reconheço Marx na imagem que você faz dele, como se ele tivesse transformado a tendência em algum tipo de força efetiva por si mesma e depois confirmado isso.

ARENDT – Bem, não podemos nos sentar e ler Marx aqui! Mas isso me parece bastante óbvio e vem, certamente, de Hegel. O espírito do mundo de Hegel reaparece em Marx como o homem como um ser genérico. Em todos esses casos você desconsidera ou exclui a pluralidade dos homens. Não há muitos homens cujas ações conjuntas ou de uns contra outros resultem, no fim, em história. Mas há um substantivo gigante, e esse substantivo está no singular, e agora atribui-se tudo a ele. Acredito que isso seja realmente uma abstração.

HANS MORGENTHAU – Gostaria de dizer algumas palavras sobre a incompreensão básica de Marx a respeito do poder. Marx associou de modo orgânico desejo por poder com divisão de classes. E ele acreditava que uma vez que essa divisão de classes fosse removida, originando uma sociedade sem classes, a luta pelo poder – o desejo pelo

poder – desapareceria. Essa é a profecia do *Manifesto comunista*, em que a dominação do homem pelo homem será substituída pela administração das coisas. Mas esse é uma equívoco rousseauniano sobre a natureza do homem, a natureza da sociedade e a natureza do poder. O que acho particularmente interessante é que, nesse equívoco sobre o poder, o marxismo do século XIX e o liberalismo do século XIX são, no fundo, irmãos. Eles acreditam na mesma coisa.

***

ALBRECHT WELLMER – Tenho outra pergunta sobre a importância de certas distinções em sua obra, ou do que Mary McCarthy chamou de "elemento medieval" em seu pensamento. É bastante claro que muitas dessas distinções se provaram bastante frutíferas em relação a críticas de fixações ideológicas; particularmente fixações que representam as tradições predominantes do século XIX. Por exemplo, na teoria de Marx.

Por outro lado, fico intrigado com certo tipo de grau de abstração dessas distinções. Sempre tenho a sensação de que essas distinções designam casos-limite aos quais nada na realidade de fato corresponde. Pergunto-me sobre a natureza desses construtos, ou tipos ideais, ou conceitos, que designam casos-limite.

O que quero dizer é que talvez esteja faltando algum elemento hegeliano em seu pensamento.

ARENDT – Com certeza!

WELLMER – Quero arriscar uma interpretação do modo como você traça as distinções entre fabricação e trabalho, político e social, e entre poder e violência. Será que essas alternativas poderiam designar não as possibilidades permanentes da humanidade – ao menos, não no primeiro caso –, mas os limites extremos entre os quais a história se estende? A saber, o ser humano como um animal e a utopia. De modo que, por exemplo, se todo trabalho tivesse se tornado obra, se o social tivesse se tornado público ou um tópico político, no sentido que *você* propõe, e se a violência tivesse sido abandonada em favor do poder,

novamente no sentido que *você* propõe, então aparentemente isso seria a realização da utopia.

Agora, fico pensando se o fato de você não ter muita consciência do elemento utópico em seu pensamento explica por que você se relaciona de forma tão estranha com as tradições de pensamento crítico, socialista e anarquista. Tenho a sensação de que essa é exatamente a razão pela qual você nunca faz uma consideração adequada dessas tradições ou de algo como a teoria crítica, e da relação da sua teoria com essas tradições.

ARENDT – Talvez eu não me dê conta do elemento utópico; é uma coisa que me parece possível. Não estou dizendo que "sim", estou dizendo que talvez seja possível. Mas se não tenho consciência disso, pelo amor de Deus, então *não* tenho consciência disso! Nenhuma psicanálise da Escola de Frankfurt vai ajudar: eu realmente não tenho como responder a você neste momento – preciso pensar melhor nisso.

Ao menos você vê como questionável uma coisa que também vejo: se não acredito nessa ou naquela teoria, por que não escrevo uma refutação dela? Só vou conseguir fazer isso sob pressão. Se deve à minha falta de comunicação. Não acredito que tenha a ver com abstrações.

WELLMER – Minha pergunta se perdeu. Posso reformular a pergunta? O que você diria de uma interpretação das suas distinções de acordo com a qual uma alternativa seria designar o caso-limite da animalidade e os outros casos-limite designariam a completa realização da humanidade?

ARENDT – Eu diria que por meio de métodos tão fantasiosos você *eliminou* as distinções e já aplicou esse truque hegeliano em que um conceito, por conta própria, começa a se transformar em seu próprio *negativo*. Mas não! O *bem* não se transforma em *mal*, e o mal não se transforma em *bem*. A esse respeito eu seria *inflexível*.

Como vocês sabem, tenho grande respeito por Hegel, portanto não é essa a questão. Assim como tenho grande respeito por Marx. E, claro, sou influenciada por outros que, afinal, eu também leio.[3] Então, não

me entendam mal. Essa é exatamente a armadilha – na minha opinião – em que me recuso a cair.

***

MORGENTHAU – Levantou-se a questão sobre a centralização, que, se for levada longe o bastante, vai de encontro à democracia.

ARENDT – Acho essa questão muito complicada. Eu diria que, de forma básica, quase no mundo todo há certa rebelião contra o gigantismo. Acho uma reação saudável. Compartilho dela, especialmente porque esse gigantismo e essa centralização requerem burocracias. E as burocracias são o governo de ninguém. E esse ninguém não é um ninguém benevolente. Não podemos responsabilizar ninguém pelo que acontece, uma vez que não existe um autor dos feitos e dos eventos, e isso é assustador. Então, em grande medida compartilho desse sentimento. E com isso leia-se, claro, descentralização. Também acho que os Estados Unidos ou qualquer outro país só pode perdurar ou vir a ser poderoso se houver várias fontes de poder. Ou seja, apens se o poder for dividido do modo que era na noção original dos Pais Fundadores e, ainda antes deles, em Montesquieu, de forma menos evidente.

Mas se dizemos essas coisas – e simpatizo com isso – vocês sabem que tenho essa simpatia romântica pelo sistema de conselhos que nunca foi experimentado: ou seja, algo que se constrói a partir das raízes básicas, de modo que realmente podemos dizer *potestas in populo*, ou seja, que o poder vem de baixo e não de cima; se dizemos isso, chegamos ao ponto seguinte. O mundo em que vivemos precisa ser protegido. Não podemos permitir que seja feito em pedaços. Isso quer dizer que a "administração das coisas" que Engels considerava uma ideia tão maravilhosa, e que é na verdade uma péssima ideia, ainda é uma necessidade. E isso só pode ser feito de maneira mais ou menos centralizada. Por outro lado, essa centralização é muito perigosa, porque suas estruturas são bastante vulneráveis. Como podemos manter as coisas sem centralização? Mas, com ela, a vulnerabilidade é imensa.

***

ED WEISSMAN – Acabamos de ouvir que há essa importante distinção a ser traçada entre o teórico e o ativista. Acabamos de ouvir que há uma incompatibilidade básica entre o ativista e o teórico...

ARENDT – Não, não entre os homens, e sim entre as atividades.

WEISSMAN – Certo. Em tudo o que você disse está implícito um comprometimento intelectual básico com algum tipo de idealização da Constituição americana e da experiência americana. Me parece um tipo de comprometimento tão inabalável e que está na base de tantas coisas que você diz, que você nem precisa mencioná-lo de modo explícito.

Quando você fala da Constituição americana faz, ao que me parece, suposições sobre as quais eu gostaria de indagá-la. Parece-me que em alguns pontos você entendeu mal a Constituição americana, exatamente do modo que Montesquieu entendeu mal a Constituição britânica. É o mesmo tipo de transferência intelectual. Basicamente, o que ele viu na Constituição britânica não foi, de fato, nenhuma separação real de poderes, mas simplesmente um impasse temporário entre a velha e a nova sociedade, que teve um reflexo institucional. Você pega essa noção da separação dos poderes e a transfere para a República americana.

Mas, uma vez que se abole o impasse entre a antiga e a nova sociedade, entramos de novo na situação monárquica britânica em que as instituições representam meros interesses. Assim, não é por acaso que no fim ficamos com a atual administração americana [1972]. Era inevitável que terminássemos com um rei eleito, Nixon, e com Kissinger, claro, se tornando um típico ministro da Coroa, no sentido antigo do termo.

ARENDT – Bem, claro que eu fiz algo como o que Montesquieu fez com a Constituição britânica, na medida em que construí certo tipo ideal a partir da Constituição americana. Tentei respaldá-lo um pouco melhor do que Montesquieu com fatos históricos pelo simples motivo de que não pertenço à aristocracia e, portanto, não desfruto daquela

abençoada preguiça que é uma das principais características dos escritos de Montesquieu. Se isso é admissível ou não, é outra questão, e nos levaria para muito longe neste momento.

Na verdade, todos nós fazemos isso. De alguma forma, todos nós construímos o que Max Weber chamou de "tipo ideal". Ou seja, avaliamos certo conjunto de fatos históricos e de discursos, e assim por diante, até que se forme um tipo de regra consistente. Isso é particularmente difícil em se tratando de Montesquieu, por causa de sua preguiça; é muito mais fácil com os Pais Fundadores, porque eles trabalhavam incansavelmente; eles nos oferecem tudo de que precisamos.

Não acredito nas suas conclusões: nessa inevitabilidade que nos levaria da Revolução Americana até o sr. Kissinger. Acredito que mesmo você, formado na escola das necessidades e das tendências e da inevitabilidade das leis históricas, deveria ver que isso é um pouco obscuro.

***

MACPHERSON – Fiquei interessado na posição de Arendt sobre as tradições. Suponho que a ideia é que ela rejeitou a tradição de Hobbes e de Rousseau e aceitou a tradição de Montesquieu e dos federalistas. Entendo isso, mas é algo que provoca certo embaraço, porque há uma coisa muito importante que as tradições de Hobbes e dos federalistas têm em comum: o modelo do homem como um indivíduo calculista que busca maximizar os próprios interesses. O homem da burguesia é o modelo. E daí segue o modelo de sociedade, quando fazemos a suposição adicional de que o interesse de cada homem naturalmente vai conflitar com o de todos os outros. A questão é: se Arendt rejeita uma tradição e aceita outra, o que ela faz com aquilo que as duas têm em comum? Aceita ou rejeita o modelo do homem burguês?

ARENDT – Eu não acredito que o modelo do homem seja o mesmo para as duas tradições. Concordo que o modelo de homem que você descreveu é o burguês e concordo que esse burguês, só Deus sabe, é uma realidade.

Mas, se eu puder, gostaria de falar sobre o modelo de homem dessa outra tradição. A tradição de Montesquieu que você mencionou poderia muito bem remontar a Maquiavel e a Montaigne, e daí em diante. Eles vasculharam os arquivos da Antiguidade exatamente para encontrar um modelo diferente de homem. E esse homem não é o burguês, mas o cidadão. Essa distinção entre *le citoyen* e *le bourgeois* foi corrente ao longo do século XVIII; ela se tornou a maneira principal de falar e de pensar nessas coisas durante a Revolução Francesa; e ela persistiu até 1848.

Acho que posso colocar de forma um pouco diferente. Eu diria que depois que a monarquia absoluta se tornou tão absoluta que pôde se emancipar de todos os outros poderes feudais, inclusive do poder da Igreja, surgiu uma crise realmente muito grande. E o que veio, então, foi a reemergência da política genuína, como na Antiguidade – é assim que vejo as revoluções.

Vejam, eu só retomei parcialmente a Antiguidade greco-romana porque gosto muito dela – gosto da Antiguidade grega, mas nunca gostei da Antiguidade romana. Voltei a ela simplesmente porque queria ler os mesmos livros que aquelas pessoas haviam lido. Elas leram esses livros para encontrar, como teriam dito, um modelo para a nova esfera política que queriam promover, a qual chamaram de república.

O modelo do homem dessa república era até certo ponto o cidadão da pólis ateniense. Afinal ainda temos palavras daquela época, elas ecoam através dos séculos. Por outro lado, o modelo era a *res publica*, a coisa pública dos romanos. A influência dos romanos era mais forte no entorno do espírito desses homens. Vocês sabem que Montesquieu não escreveu apenas *O espírito das leis*, escreveu também sobre *la grandeur* e *la misère* de Roma. Esses leitores ficaram absolutamente fascinados. O que John Adams fez? Adams colecionava constituições assim como as pessoas colecionam selos. E a maior parte da sua chamada obra reunida não passa de excertos sem grande interesse.

Eles ensinaram a si mesmos uma nova ciência e a chamaram de nova ciência. Tocqueville foi o último a ainda falar sobre isso. Ele diz que para esta Era Moderna precisamos de uma nova ciência. Ele quis dizer uma nova ciência política, e não a *nuova scienza* das gerações

anteriores, de Vico. E é isso o que, na verdade, tenho em mente. Não acredito que algo muito tangível possa resultar do que pessoas como eu estamos fazendo. Embora eu sinta a mesma falta da Antiguidade que os grandes revolucionários do século XVIII sentiam, o que busco é pensar sobre essas coisas não só no âmbito da Antiguidade.

***

BARNARD – Eu realmente gostaria de saber que evidência temos para dizer que há essa distinção entre os interesses e as opiniões na visão que os Pais Fundadores tinham da democracia.

ARENDT – Existe a distinção entre a noção dos interesses do grupo, que estão sempre dados, e as opiniões, quando tenho que decidir por conta própria. Essa distinção é clara. Você a encontra na própria Constituição: a legislatura deveria representar os interesses dos habitantes; o Senado, pelo contrário, deveria filtrar esses interesses e alcançar opiniões imparciais relacionadas ao bem-comum.

Essa distinção entre as duas instituições é, certamente, muito antiga. Ela vem da *potestas in populo, auctoritas in senatu*. O Senado em Roma era desprovido de poder. O senador romano estava lá simplesmente para dar sua opinião, mas ele tinha autoridade, na medida em que não era inspirado pela *potestas* da plebe. Eram chamados de maiores ou ancestrais. Nesse sentido representavam a constituição de Roma, (re)ligando-a ou conectando-a ao passado romano. Assim, o Senado tinha uma função muito diferente da plebe na República romana.

Isso está no fundo do pensamento dos Pais Fundadores, que sabiam muito bem disso. Também é uma das razões pelas quais eles estavam extremamente interessados em ter um Senado – muito mais interessados do que qualquer pensador europeu jamais esteve. Eles sentiam que precisavam filtrar as opiniões que surgiam das partes interessadas através de um corpo que estivesse um ou dois passos mais afastado dessa influência direta.

***

ARENDT – Vou falar brevemente sobre a relação entre violência e poder. O símile que, por assim dizer, emprego quando falo sobre poder é o "todos contra um". Ou seja, o extremo do poder é todos contra um. Assim, nenhuma violência é necessária para derrotar o um. O extremo da violência é o contrário: um contra todos. Aquele único indivíduo que, com uma arma de fogo, mantém todo mundo em um perfeito estado de obediência, de modo que nenhuma opinião ou persuasão são mais necessárias.

Não há dúvida de que a violência pode destruir o poder: se você tem um número mínimo de pessoas que querem executar as suas ordens, então a violência sempre pode reduzir o poder à mera impotência. Já vimos isso muitas vezes.

O que a violência nunca consegue é gerar poder. Ou seja, uma vez que a violência tenha destruído a estrutura de poder, nenhuma nova estrutura de poder emerge. Foi a isso que Montesquieu se referiu quando disse que a tirania é a única forma de governo que carrega em si a semente de sua própria destruição. Depois de haver destituído o poder de todos no reino pela tirania, não há mais possibilidade de que uma nova estrutura de poder sirva como base para que a tirania continue – a não ser, claro, que a forma de governo seja modificada.

Se consideramos o poder sem nenhuma violência do ponto de vista subjetivo de ser forçado, a situação de todos contra um talvez seja psicologicamente ainda mais forte do que a situação de um contra todos. Se, por exemplo, alguém põe uma faca na minha garganta e diz: "Passe o seu dinheiro ou corto você", eu, com certeza, obedeço imediatamente. No que concerne ao poder, eu continuo como estava, pois, embora tenha obedecido, eu não concordo. Mas a situação de todos contra um é tão avassaladora que podemos, de fato, atingir esse um. Ele não pode mais manter o poder, mesmo que não tenha se rendido à violência. Portanto, a não ser que esteja limitado por leis, esse seria o governo da maioria sem limites.

Os Pais Fundadores, como sabemos, temiam o governo da maioria – eles não eram, de modo algum, adeptos da democracia. Depois eles descobriram que o poder só pode ser controlado por uma coisa: o poder contra o poder. O equilíbrio do poder controlando o poder é uma

intuição de Montesquieu que os redatores da Constituição levaram muito em consideração.

***

MORGENTHAU – O que você é? Conservadora? Liberal? Qual é a sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?

ARENDT – Eu não sei. Não sei mesmo, e nunca soube. Acredito que nunca assumi uma *tal* posição. Você sabe, a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores, às vezes, pensam que sou de esquerda, ou dissidente, só Deus sabe. Devo dizer que não me importo nem um pouco. Não acredito que as verdadeiras questões deste século possam ganhar qualquer esclarecimento com esse tipo de coisa.

Não pertenço a nenhum grupo. O único grupo ao qual pertenci foi o dos sionistas. E isso de 1933 a 1943. Depois eu saí. E isso só aconteceu por causa de Hitler, claro. A única possibilidade era lutar *como judia*, e não como ser humano, o que achei um grande equívoco. Mas é porque se você é atacado como judeu você tem que responder como judeu, não pode dizer "Desculpa, não sou judeu, sou um ser humano". Uma bobagem. E eu estava cercada por esse tipo de bobagem. Como não havia outra possibilidade, ingressei na organização política dos judeus – não era realmente política –, no trabalho social e de alguma forma eu estava ligada *também* à política.

Nunca fui socialista. Nunca fui comunista. Venho de um contexto socialista. Meus pais eram socialistas, mas eu mesma nunca fui. Nunca quis nada desse tipo, então não posso responder à pergunta.

Nunca fui liberal. Quando falei o que eu não era, esqueci de mencionar isso. Nunca acreditei no liberalismo. Quando vim para este país, escrevi com meu inglês bastante hesitante um artigo sobre Kafka, e eles o "anglicizaram" para a *Partisan Review*.[4] Quando fui conversar com eles sobre o inglês, li o artigo e, por incrível que pareça, a palavra "progresso" aparecia nele. Eu disse: "O que vocês querem dizer com isso? Nunca usei essa palavra." Então, um dos editores imediatamente foi falar com outro na sala ao lado, me deixou lá, e o

escutei dizendo em tom de desespero: "Ela não acredita nem em progresso."

***

MCCARTHY – Como você se posiciona em relação ao capitalismo?

ARENDT – Não compartilho do grande entusiasmo de Marx pelo capitalismo. Se você ler as primeiras páginas do *Manifesto comunista*, é o maior elogio ao capitalismo que jamais se viu. E isso em uma época em que o capitalismo já estava sob um ataque muito incisivo, principalmente da chamada direita. Os conservadores foram os primeiros a fazer essas numerosas críticas, que depois foram assumidas pela esquerda e também por Marx, claro.

Em uma coisa Marx estava totalmente certo: a evolução lógica do capitalismo é o socialismo. E o motivo é muito simples. O capitalismo começou com a expropriação. Essa é a lei que determinou o desenvolvimento dele. O socialismo leva a expropriação ao seu fim lógico sem nenhuma influência moderadora. O que hoje chamamos de socialismo humano não passa dessa cruel expropriação iniciada pelo capitalismo, que continuou com o socialismo e foi de certo modo mitigada pela lei.

Todo o processo moderno de produção é, na verdade, um processo de gradual expropriação. Portanto, sempre me recuso a fazer uma distinção entre capitalismo e socialismo. Para mim, são o mesmo movimento. Nesse ponto, Karl Marx estava totalmente certo. Ele foi o único que ousou analisar o novo processo de produção que se intensificou no século XVII na Europa e, depois, nos séculos XVIII e XIX. E até aqui ele está totalmente certo. Só que é um inferno – e o paraíso, no fim, não surge dele.

Marx não compreendeu o que realmente é o poder. Não entendeu essa coisa estritamente política. Mas enxergou uma coisa: que o capitalismo abandonado à própria sorte tende a arrasar todas as leis que estejam no caminho de seu desumano progresso.

A crueldade do capitalismo nos séculos XVII, XVIII e XIX foi com certeza avassaladora, e devemos ter isso em mente ao lermos o grande elogio

de Marx ao capitalismo. Ele estava rodeado das piores consequências desse sistema e ainda assim achava que era um ótimo negócio. Ele também era, claro, hegeliano e acreditava no poder do negativo. Bom, eu *não* acredito no poder do negativo, da negação, se ele é o infortúnio de outras pessoas.

Você pergunta qual a minha posição? Em lugar nenhum. Realmente não me situo entre as principais correntes do pensamento político atual nem de qualquer outro. Mas não porque desejo ser original; acontece que, de algum modo, eu não me encaixo. Por exemplo, todo esse debate sobre capitalismo e socialismo me parece a coisa mais óbvia do mundo, e ainda assim, digamos, ninguém entende a que estou me referindo.

Não quero dizer que sou incompreendida. Pelo contrário, sou muito bem compreendida. Mas se você propõe uma coisa assim e tira o corrimão das pessoas – suas regras de orientação (falam da ruptura da tradição, mas nunca se deram conta do significado disso, que realmente estamos numa fria!) –, então claro que a reação é simplesmente ignorarem você, como tem acontecido muitas vezes no meu caso. Não me importo. Às vezes me atacam, mas na maior parte do tempo sou ignorada, porque mesmo as polêmicas proveitosas não podem se dar nos meus termos. E pode-se dizer que essa é uma falha minha.

Você falou com muita gentileza sobre meu desejo de compartilhar. Sim, é verdade, eu desejo mesmo compartilhar. E realmente não quero doutrinar. Isso também é verdade. Não quero que ninguém aceite o que eu penso. Mas, por outro lado, esse tipo de ignorância sobre a literatura essencial do meu próprio campo é algo que deveria ser usado contra mim em algum momento. Como você sabe, não reflito muito a respeito do que estou fazendo. Acredito que seja uma perda de tempo e, de todo modo, nunca se conhece a si próprio. Então é bem inútil. Mas essa ignorância é realmente uma falha, e não apenas uma lacuna. Esse corte doeria muito mais se alguém me perguntasse por que não leio os livros dos meus colegas. Ou por que os leio tão raramente.

***

ARENDT – Há outra coisa que Draenos[5] trouxe à tona. Você disse "pensar sem fundamento". Tenho uma metáfora que não é tão cruel e que nunca publiquei; 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.

Esse assunto de que a tradição foi quebrada, de que o fio de Ariadne foi cortado, bem, não é algo tão novo quanto eu faço parecer. Afinal, foi Tocqueville quem disse que "quando o passado cessa de lançar luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na escuridão". Essa é a situação desde meados do século XIX, e sob o ponto de vista de Tocqueville é totalmente verdade. Sempre achei que precisamos começar a pensar como se ninguém houvesse pensado antes, e depois começar a aprender com os outros.

***

MCCARTHY – Esse espaço que Hannah Arendt cria em sua obra e em que se entra com a sensação de estar passando sob um arco e adentrando uma área aberta é, em grande parte, ocupado por definições. Muito próximo das raízes do pensamento de Hannah Arendt está o *distinguo*, "Distingo isso daquilo. Distingo trabalho de fabricação. Distingo fama de reputação". E daí em diante. Esse, na verdade, é um hábito medieval de pensamento.

ARENDT – É aristotélico.

MCCARTHY – Esse hábito de distinguir não é popular no mundo moderno, em que há um tipo de névoa verbal circundando a maioria dos discursos. Uma das razões da hostilidade contra Hannah Arendt se deve a que a possibilidade de fazer distinções não está disponível para o leitor comum. Mas, voltando às distinções, eu diria que cada uma delas nessa área aberta, nesse espaço livre, cada distinção era como uma pequena morada. E, vamos dizer, a fama habita sua pequena

morada com sua arquitetura e a reputação habita outra. De modo que todo esse espaço criado por ela está verdadeiramente mobiliado.

MORGENTHAU – Parece um projeto habitacional para baixa renda!

ARENDT – E sem subsídio federal!

MCCARTHY – Acho que a oportunidade de revigoramento e oxigenação de fato combina com algum sentido de estabilidade e segurança. Isso se dá pela elaboração, pelo maravilhoso, devo dizer, desdobramento das definições. Cada uma das obras de Hannah Arendt é um desdobramento de definições, que, claro, tocam no tema e o iluminam cada vez mais à medida que uma distinção se desdobra em outra. Mas há também essa estabilidade em que a fama habita a sua mansão, ou pequena morada, o trabalho habita a dele, a obra habita a dela, e o político, em sua morada, fica isolado do social.

ARENDT – É a mais completa verdade o que você diz sobre as distinções. Sempre que eu começo alguma coisa – não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – eu digo: "A e B não são a mesma coisa." E isso, claro, vem direto de Aristóteles. E para você vem de são Tomás de Aquino, que também agia da mesma forma.

***

ARENDT – Eu gostaria de dizer que tudo o que fiz e tudo o que escrevi é uma tentativa. Acredito que todo o pensar, o modo como me entreguei a ele um pouco além da medida, uma extravagância, tem a marca distintiva de ser uma tentativa. E o que era tão incrível nas conversas que tive com Jaspers é que se podia sustentar esse esforço – o qual era meramente uma tentativa e não buscava objetivo nenhum – por semanas a fio.

Podia acontecer conosco de eu chegar – eu passava algumas semanas com ele – e já no primeiro dia nós debatermos determinado assunto. Um assunto de que me lembro foi sobre a frase "*ein gute Vers is ein gute Vers*", que eu havia dito. "Um bom verso é um bom verso", e com isso eu quis dizer que ele tem sua própria força convincente, no que Jaspers

não acreditava muito. A questão para mim era convencê-lo de que Brecht era um grande poeta. Esse único verso foi o bastante para nós por duas semanas, duas sessões por dia. Voltamos a ele muitas e muitas vezes.

A discordância nunca foi realmente resolvida. Mas pensar em tal coisa, apenas isso, tornou-se algo cada vez mais rico, através dessa troca "sem reservas", como ele dizia, ou seja, em que você não guarda nada para si. Não pensávamos: "Não devo dizer isso porque vai magoar o outro." A confiança na amizade é tão grande que você sabe que nada pode magoar.

1972

---

1 C. B. Macpherson era, na época, professor emérito de economia política na Universidade de Toronto; Christian Bay era professor de ciência política na mesma universidade; Michael Gerstein era consultor em serviço social em Halifax, na Nova Escócia; George Baird era arquiteto e professor adjunto da Escola de Arquitetura na Universidade de Toronto; Hans Jonas era professor de filosofia na The Graduate Faculty, New School of Social Research e um velho amigo de Hannah Arendt; F.M. Barnard, era professor de ciência política na Universidade de Western Ontario, em London, Ontário; Mary McCarthy foi uma grande escritora do século XX e a amiga mais próxima de Hannah Arendt; Richard J. Bernstein é professor de filosofia no Vera List, New School for Social Research; Albrecht Wellmer era professor de sociologia na Universidade de Konstanz, na Alemanha; Hans Morgenthau era professor universitário de ciência política na The Graduate Faculty, New School for Social Research; e Ed Weissman era professor adjunto de ciência política na Universidade de York, em Toronto. (N.E.)

2 Catão era um homem de ação! (N.E.)

3 Arendt certamente está pensando em Heidegger e Jaspers, assim como em Jürgen Habermas. (N.E.)

4 *Partisan Review* foi uma importante revista norte-americana de temática literária e política publicada entre 1934 e 2003. (N.E.B.)

5 O comentarista político Stan Spyros Draenos lecionava na Universidade de York em 1972. Seu ensaio "Pensar sem um fundamento" (1979) merece ser lido hoje. (N.E.)

Comentários

Os comentários que se seguem são a resposta de Hannah Arendt a trabalhos e discussões sobre sua obra realizados pelos filósofos e teólogos Alan Anderson, William Everett e Roland Delattre em evento organizado durante o xiv Encontro Anual da Sociedade de Ética Cristã, em Richmond, Virgínia, em 21 de janeiro de 1973.

SENHORES – HÁ MULHERES AQUI? SIM –, acredito que todos vocês já foram bastante expostos às minhas opiniões, e não irei acrescentar muito ao que já foi dito. Gostaria de apurar a minha concepção sobre o que Alan Anderson chamou de "radicalidade da crise". Tentarei mostrar que, de alguma forma, isso se aplica aos dois trabalhos.

Gostaria de começar dizendo algo que, depois da apresentação do sr. Everett, talvez não tenha ficado muito claro: não sou nem criptobatista nem criptocristã! Nasci judia e, no que diz respeito à religião, não pertenço a nenhuma igreja, sinagoga ou a qualquer outra instituição religiosa.

É óbvio que toda vez que se escreve alguma coisa e que ela é enviada ao mundo, tornando-se pública, todos estão livres para fazer dela o que bem entendem, e é assim que deve ser. Não tenho nenhuma objeção a isso. Não se deve querer controlar o que pode acontecer com o que estávamos pensando sozinhos. Deve-se, em vez disso, tentar aprender com o que as pessoas fazem com isso.

A questão principal seria, claro, a relação entre religião e política. Quanto a isso, lamento ser demasiado antiquada para acreditar que elas possam estar interconectadas, quaisquer que sejam as reflexões ou considerações. Não há dúvida de que, como sr. Everett apontou, a estrutura organizacional das igrejas americanas possui forte semelhança com a estrutura política do país. Não há dúvida de que a própria noção de pacto tenha, de alguma forma, origem bíblica. O primeiro a selar um pacto foi Abraão, a quem Deus disse que partisse em viagem e buscasse sempre selar pactos. E assim foi realizado o primeiro pacto. Mas antes da Revolução Americana, "pacto" era

entendido como um pacto entre Deus e seu povo. Isso é, claro, absolutamente diferente de um pacto que depende de promessas mútuas, em que nós mutuamente prometemos "nossa vida, nossa propriedade e nossa honra sagrada". Esse pacto de mutualidade, esse pacto baseado apenas na *mutualidade*, não pode de forma alguma ser comparado a pactos em que uma das partes é Deus, a quem devemos nossa existência, que nos criou e nos deu a Lei, enquanto nós, do outro lado, prometemos apenas *obediência*.

Quanto ao pacto que se assenta na promessa mútua, a origem dessa transformação pode ser encontrada sobretudo nas teorias de John Locke. A noção bíblica foi incorporada como um pacto entre o rei e seu povo, de forma que o rei daria uma constituição e, pode-se dizer, imporia a si próprio restrições; porém, mais uma vez, apenas o povo prometeria lealdade. Isso, a meu ver, é fundamentalmente diferente do pacto da Revolução Americana. Não acredito que a perda do espírito revolucionário possa ser atribuída à Constituição dos Estados Unidos. Eu não concordaria de todo com a distinção entre constitucionalismo e espírito revolucionário. Acredito que a Constituição seja realmente o pilar de fundação deste país, mas não no sentido do documento escrito (voltarei a esse assunto mais tarde), e sim no sentido de que *elaborar* uma constituição – ou seja, esse *evento* político – é o que fundou o país.

Todos aqui sabem que de um dia para o outro essa Constituição, que havia sido debatida em toda parte, em especial nos *Federalist Papers*,[1] de repente se tornou sagrada. Fazer uma constituição é um evento, um evento político. Esse evento político está sendo esquecido. Se isso acontecer, os Estados Unidos terão perdido, infelizmente, mais do que sua tradição revolucionária.

Agora, algo muito parecido com essa questão é a distinção, a meu ver clara, entre Jesus de Nazaré e Cristo. A religião cristã, como religião, como uma instituição deste mundo, não foi fundada por Jesus. Foi fundada por aqueles que acreditaram em Jesus como Cristo. Ou seja, foi fundada por Paulo. Ele é o fundador da religião cristã, e quando eu disse que essa religião se tornou de imediato extremamente romana, eu quis dizer que Paulo a fundou num evento, a saber, na morte e

ressureição – um evento que, como vocês sabem, durante muitos séculos, e mesmo nos dias de hoje, algumas pessoas viram como um fato histórico, no qual o divino interferiu nas coisas puramente mundanas e seculares dos homens.

Eu gostaria de explicar por um momento a trindade romana, que mencionei quando disse que as três coisas – autoridade, religião e tradição – estão atreladas. Para os romanos, a fundação de Roma foi um evento decisivo, que depois se expandiu por toda a história posterior de Roma. Tal evento, descrito por Virgílio, foi uma luta entre Eneias e os romanos, ou melhor, os italianos. Nessa luta, o que havia acontecido em Troia foi virado do avesso. Mais uma vez, deveu-se a uma mulher, mas agora uma virgem e não uma adúltera. E dessa vez não foi Aquiles e nem tudo culminou na morte dos derrotados ou na escravização deles, mas numa aliança. Encerrou-se com a aliança de Eneias e seus guerreiros com os italianos. Virgílio nos conta que buscamos reviver Troia. Queremos desfazer o que aconteceu em Troia e, em vez de matar ou escravizar os derrotados, queremos pôr fim à guerra, não apenas por meio de um tratado de paz ou de um cessar-fogo, mas por uma aliança. Tal aliança é a noção original da *lex romana*, da lei romana, cujo primeiro significado foi aquilo que liga duas partes, quando homens selam uma aliança. Aqueles que se tornaram aliados foram chamados na história romana de *societes*, sociedades (de *societas*, aliança). Esse evento originário é o que foi transmitido na tradição. E religião, nesse sentido romano, significava – talvez numa etimologia questionável, mas que afinal é encontrada em Cícero – *re-ligare*, ligar-se novamente. Você se encontra ligado de novo a esse evento originário.

Uma das minhas teses que Alan Anderson apresentou rapidamente é que esse sentido de autoridade foi rompido. A religião cristã tornou-se romana, foi romanizada: colocou-se outro evento no lugar como um ponto decisivo da história – consideremos a contagem do tempo, antes e depois de Cristo –, e as pessoas mais uma vez ligaram-se a isso, a esse tempo de morte e ressureição. Agora, na minha opinião, Jesus de Nazaré é muito diferente de Cristo. As noções de início, milagre e perdão – muito importantes para as questões políticas – praticamente não têm papel relevante em Paulo. Mas essa é a condição da religião

cristã, e esse cristianismo, apesar de atrelado a um início, de alguma forma mudou a ênfase, que em Roma se encontra no passado (enquanto a República romana de fato existiu, quer dizer, até os séculos de declínio do Império). Essa ênfase dada ao passado em detrimento do futuro agora foi invertida. Agora – e acredito que isso tenha sido decisivo através dos séculos da Idade Média – não podemos simplesmente descartar o fato de que o homem tenha sido apenas um peregrino na terra, em busca de uma vida após sua morte.

Se olharmos do ponto de vista da Antiguidade, podemos dizer que a boa notícia era que você pensava ser mortal e acreditava na imortalidade do mundo. Agora o mundo estava diminuindo e declinando. A ideia de que o mundo, que era a única estabilidade que os homens tinham da Antiguidade, havia se tornado mortal foi extremamente forte nesses séculos. A boa notícia dizia: *você* é imortal e o mundo é mortal; você é imortal, por isso é um peregrino na terra e por isso sua vida de hoje é como um teste para a vida futura – e assim por diante.

Com toda essa estrutura dogmática em mente, não existe possiblidade de uma real dignidade da política, na medida em que ela apenas tem dignidade ao salvar as almas para uma vida futura. Ou seja, você não pode extrair o aspecto escatológico do cristianismo. E extraí-lo é o que tipicamente acontece nos dias hoje, mas o tipo de autoridade que conhecemos durante nossa história, na minha opinião, colapsou definitivamente com a chegada do papa mais cristão que já houve, ou o mais parecido com Jesus: Roncalli.[2]

Roncalli, claro, sem saber o que fazia, e porque era o que era, disse uma vez que quando tinha cinco ou seis anos ouviu outras crianças dizerem: "Quero ser César." E ele disse: "Eu quero ser como Jesus", porque aquele era o seu herói, e foi o que ele fez! E, ao fazê-lo, ele mostra o quão perigosa politicamente é qualquer religião que derive apenas de Jesus, e não do cristianismo romano institucionalizado.

De qualquer forma, por muitos anos, quando eu queria explicar aos estudantes o que significava autoridade – o que eles têm grande dificuldade em entender – sempre dava como exemplo a Igreja romana. E, vocês sabem, isso acabou! Ela era a única instituição que

dependia em grande parte da antiga noção romana de autoridade. E ainda havia outra coisa com a qual o cristianismo, de alguma forma, governava a terra, ou pelo menos com a qual ele era capaz de controlar as pessoas sem precisar dispor de um poder direto e sem utilizar a violência: o inferno e o paraíso. O inferno e o paraíso são a verdadeira explicação do que vai acontecer na vida eterna. Essa crença se desfez, já não era partilhada dessa maneira crua por muitas pessoas e até mesmo por cristãos devotos; mas continuava sendo partilhada pelas massas. Agora, pela primeira vez, vivemos num mundo em que o pior que se pode fazer a uma pessoa é matá-la. E a morte, como disse Cícero, é uma coisa que de qualquer modo vai acontecer. Portanto, o que se faz é unicamente antecipar o processo! Mas não é esse o tormento eterno. Tentamos encontrar o verdadeiro sentido do inferno em imagens dos campos de concentração. Lá está a morte que se prolonga, muito próxima das imagens medievais do inferno.

Agora, pela primeira vez desde a Antiguidade, temos que viver, e viver juntos, por um lado com base na pura força da promessa mútua e, por outro, no que chamamos de consciência. Esta última é muito, muito duvidosa, pois o que a sua consciência diz a você é o pior, enquanto o que a consciência do outro diz a ele é o melhor. É um conceito anárquico. Nesse sentido, nos vemos diante de uma situação com a qual não nos confrontávamos desde a ascensão do cristianismo. E isso não se refere apenas a uma elite, a poucas pessoas que se permitem um certo livre pensar e certas ideias. Como vocês sabem, até mesmo Tomás de Aquino disse que o júbilo do abençoado inclui olhar para baixo, para o inferno, para ver o quão mal estão os outros. Isso ofende nosso senso moral – não é assim que pensamos. Mas se dou aqui o exemplo de Tomás de Aquino é por ele ter sido uma pessoa de grande influência, e foi assim que ele falou sobre isso! Como vamos sair dessa, eu não sei.

Deixem-me explicar melhor: eu acredito que agir é começar. E gostaria de frisar também a dificuldade: todo início – como aqueles que já escreveram um texto sabem – tem um elemento de total arbitrariedade. Todos conhecemos a dificuldade de escrever a primeira frase. Esse elemento de arbitrariedade nunca deveria ser

esquecido. Mas ao mesmo tempo essa arbitrariedade de alguma forma reflete o fato da natalidade. Se tentarem pensar sobre o nascimento de vocês nesses termos, tudo que tem sentido parece necessário. Esta é uma antiga noção da filosofia: apenas aquilo que *não* pode não ser tem sentido. No entanto, tudo com o que vivemos, todas as pequenas coisas particulares, também poderiam não ser. Assim, a única eternidade é o todo.

Se vocês pensarem em seu nascimento, saberão que foi um acidente seu pai ter conhecido sua mãe e, se forem ainda mais longe, chegarão ao encontro acidental de seus avós. Não importa quão longe forem, nunca encontrarão uma causa absoluta, irrefutável. Santo Agostinho disse: "Para que houvesse um início, o homem foi criado", e com esse início ele não quis dizer o mesmo que em "No princípio – *bereshith* – Deus criou o céu e a terra". Para o primeiro verso do Gênesis ele usou a palavra latina *principium*, enquanto para o início do *homem* usou a palavra *initium*, que é a raiz da palavra "iniciativa".

Santo Agostinho dizia que tudo isso era o preço que pagamos por ser livres – e livres até um ponto aterrorizante. A pergunta que podemos nos fazer é: "Eu gosto de estar vivo, de ser uma pessoa, a ponto de desejar pagar esse preço?". Acreditar que podemos de alguma forma escapar dessa questão me parece bastante duvidoso. Eu não acredito. Acredito que a crise é realmente profunda.

Pensar é uma maneira de confrontar essa questão, e não porque nos livra dela, mas apenas porque todas as vezes nos prepara para enfrentar o que quer que seja em nossa vida. Por isso acredito que esse "pensar", sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático da palavra –, é uma função maiêutica, a realização de um parto. Ou seja, você expressa todas as suas opiniões, preconceitos, e sabe que nunca, em nenhum dos diálogos, Sócrates descobriu, nesse trabalho da parteira, um feto que não fosse morto. A verdade é que você permanece de alguma forma vazio depois de pensar. Foi isso o que eu também quis dizer quando afirmei que não existe pensamento perigoso – o próprio ato de pensar já é suficientemente perigoso. Por outro lado, eu diria que a atividade de pensar é a única que de algum modo corresponde à radicalidade de nossa crise, para a qual eu quis chamar a atenção de vocês. A partir do

momento em que você se encontra vazio (de uma forma difícil de explicar), você está preparado para julgar. Ou seja, sem dispor de nenhum manual de regras no qual incluir um caso particular, você deve dizer "isso é bom", "isso é mau", "isso é errado", "isso é certo", "isso é belo", "isso é feio". A razão para eu acreditar tanto na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant não é meu interesse por estética, mas porque acredito que a forma como dizemos "Isso é certo, isso é errado" não é diferente de como dizemos "Isso é belo, isso é feio". Ou seja, agora estamos preparados para lidar com os fenômenos, digamos assim, de frente, sem nenhum sistema preconcebido. (E, por favor, incluindo qualquer um que possam atribuir a mim!)

Gostaria de abordar o trabalho do sr. DeLattre, que achei muito interessante; os dois trabalhos são muito interessantes e aprendi com eles. Mas há uma confusão, especificamente relacionada ao termo "validade em si". Eu quis dizer algo diferente, mas provavelmente foi porque não consegui me fazer entender com clareza. Vejam bem, Aristóteles fez uma grande descoberta, que, resumindo, se sustenta na palavra *energeia* – ou seja, a atividade que um fim em si tem. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles fala sobre tocar flauta. Tocar flauta é uma atividade que tem seu fim *apenas* nela própria. Ela não deixa um produto final para além de sua atividade. De acordo com Aristóteles, tais atividades são as mais elevadas, por serem as únicas em que a categoria meio-fim não se aplica. Onde existe um fim e todo o resto é considerado um meio, o fim fica distorcido.[3]

Eu penso que, ao falar de arte, é preciso fazer sempre uma distinção entre artes performáticas e artes produtivas. As artes produtivas de fato são inteiramente mundanas, ou seja, tornam-se parte de nosso *habitat*, de nosso mundo. Podemos assistir várias vezes a peças, e elas continuam nos mobilizando, o que é realmente um milagre. Como isso acontece? Por que conseguimos entender? Por que ainda as consideramos belas? A estabilidade, a perenidade dessas obras de arte é enorme. Mas do lado oposto se encontra a instabilidade das artes performáticas. No momento em que o concerto acaba, vamos para casa, e aqueles que são realmente musicais continuam ouvindo a música, mas a coisa em si já desapareceu e pode ser comprovada

apenas por si própria, ou seja, por essa *energeia*, por essa *ergon* dentro de si.

Agora, eu diria que, se olharmos para a atividade política, a atividade política como *energeia*, ela tem mais em comum com as artes performáticas – apesar de todos os objetivos estabelecidos – do que com as artes produtivas. Eu disse muitas vezes que "Não sabemos o que estamos fazendo", e a razão, claro, é que podemos apenas agir em conjunto. E, como apenas podemos agir juntos, dependemos dos objetivos de todos os outros homens. Assim, aquilo que realmente queríamos nunca é, ao fim e ao cabo, o que originalmente havíamos concebido. O curioso é que, apesar de condições acidentais e aleatórias estarem em tudo o que é feito, é possível depois contar uma história. E ela faz sentido. Esse é um dos problemas principais de toda a filosofia da história: como é possível que, independentemente de quão caóticas sejam as condições, de quanto as intenções dos atores se contradigam, a partir do momento em que eles agem, de repente algo acontece, e isso pode ser contado numa história; numa história com sentido. A história tem significado, mas apenas quando a ação termina. Antes do fim, as coisas sempre parecem desesperadoras.

Mas se agora olharmos para o critério dessa ação, e se eu disser que isso é uma virtude da atividade performática, o critério para a política será virtuosismo, e não virtude. Então a questão é *como* e *se*. Enquanto a ação ocorre, é como se outra coisa fosse iluminada, o que significa dizer que o princípio inspirador, o qual nunca podemos colocar como resultado, tem uma chance de sobressair e se tornar um exemplo para mais tarde. Foi assim que a coragem de Aquiles se tornou um exemplo para as gerações seguintes. É assim que ficamos sabendo dessas virtudes. O mesmo pode ser dito, claro, de todos os outros grandes exemplos da história política.

Mas essas coisas, mais uma vez, estão muito distantes da religião, pelo menos como eu a entendo. Agora temos uma religião, digamos assim, sem Cristo, e Paulo saiu pela janela. Eu não sou muito... Eu já disse que não sou cristã. Não sinto nenhuma lealdade a Cristo. Posso sentir lealdade a Jesus, porque o que Jesus fez, a vida toda, o *logoi*, e todas as histórias, de fato se tornaram exemplares. Quando alguém perguntou "O que devo fazer?", ele disse: "Venha e siga-me." Mas se

você fizer isso... mesmo que Jesus soubesse mais do que ninguém qual era a melhor *ação*, ele não sabia o que eram *instituições*. Acho que Lutero disse uma vez: a palavra de Jesus ainda abala o mundo. E esse abalo eu senti diretamente quando Roncalli foi papa.

Então é assim que pode ser, mas não se esqueçam disto: não existe religião sem Deus. E essa é toda uma dimensão da vida humana que não é política. Não é nem privada nem pública. Está realmente além. E seria uma absoluta loucura afirmar, independentemente da denominação com a qual estejamos lidando, que essa dimensão ainda pode ditar um código de conduta – que ainda possamos extrair dessa dimensão um código de conduta, como os Dez Mandamentos. Eu duvido disso não porque duvide dos Dez Mandamentos – pelo contrário, acho que eles são realmente muito bons! –, mas porque as pessoas não acreditam mais. E, vocês sabem, pregar não ajudará. Os sermões mais eficientes sempre foram sobre o fogo dos infernos. Esquecer isso, nesse idealismo muito simpático das igrejas cristãs que agora estão em crise, é fácil demais. Lembrem-se de não tornar a vida fácil demais para vocês! Muito obrigada.

1973

---

1 *The Federalist Papers* ou *The Federalist* (Os *papéis federalistas* ou *O federalista*) é uma série de 85 artigos escritos por Alexander Hamilton, John Jay e James Madison, resultado das reuniões ocorridas no verão de 1787, na Filadélfia, para elaboração da Constituição americana. Os textos foram publicados de forma anônima em jornais de Nova York entre outubro de 1787 e maio 1788, tendo como objetivo a disseminação de argumentos que defendiam a ratificação da Constituição. (N.E.B.)

2 Angelo Giuseppe Roncalli foi o papa João XXIII de 1958 até sua morte, em 1963. Ver H. Arendt, "A Christian on St. Peter's Chair", in *Men in Dark Times*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1968. (N.E.) [Ed. bras.: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.]

3 O original não é claro neste ponto. Arendt provavelmente quis dizer que a consideração excessiva dos meios corrompe o fim, e que é muito improvável que isso ocorra numa música para flauta. (N.T.)

Discurso no Conselho Consultivo de Filosofia da Universidade de Princeton

O SR. VLASTOS[1] me pediu que eu falasse rapidamente, nesta oportunidade, sobre o que ele chamou de minha "própria visão da filosofia", indicando se possível "sua relação com a situação do mundo hoje". Fico um tanto apreensiva com o fato de que o que me é possível dizer rapidamente sobre esse assunto possa desapontar ou parecer indevidamente negativo. Se filosofar significa, como disse Platão, estabelecer um diálogo entre mim e mim mesmo, então a filosofia é, de fato, como observou Hegel, uma atividade essencialmente solitária; que está de forma inerente em oposição à ação na qual sempre está engajado um *nós*, e não um *eu*. Em outras palavras, a relação do pensamento com o mundo – seja o mundo como ele é hoje ou como desejamos que seja amanhã – é sempre altamente problemática. Não acredito que o pensamento do que sr. Vlastos chama de "verdadeiro filósofo" preceda a ação, como o clarão do relâmpago precede o estrondo da trovoada, como disse Bergson, ou que, para mudar a metáfora, a partir do momento em que o pensamento se torna público e a ideia alcança as massas, a realidade não resiste ao assalto da ideia – o que Hegel acreditou ter sido o caso na Revolução Francesa. Eu concordaria ainda mais com outro comentário de Hegel, aparentemente contraditório, a saber, que a filosofia sempre chega tarde demais para nos dizer como o mundo deveria ser, e não é porque a coruja de Minerva abre as asas quando a noite cai – já que não podemos reconhecer o significado de uma era histórica antes que a própria história, em seu processo de desenvolvimento, chegue ao fim e se complete –, mas porque é da natureza do pensamento vir *a posteriori*.

O principal argumento contra a filosofia foi sempre o de que *sophia* ama o difícil ou o impossível de ser alcançado pelos mortais, como

também que a filosofia é inútil como tal; no curso normal das questões humanas, ela não "serve para nada". Acredito que nunca resolveremos a questão sobre o que é a filosofia se não levarmos a sério esse velho raciocínio. Sem dúvida, alguma espécie de pensamento está envolvida em todos os tipos de atividade, científica, artística e, por fim e não menos importante, política. Além disso, existe muito espaço para ensinar e aprender a "pensar corretamente", a responder a argumentos, a ler um texto, a analisar uma proposição, assim por diante. A palavra correta para esse tipo de pensamento é *deliberação*, e a deliberação se preocupa com os meios para chegar a um fim; quando ele é alcançado, o processo de reflexão se encerra. A filosofia, ao contrário, levanta questões sobre os chamados fins. Por exemplo, ela pergunta "O que é felicidade?", em vez de "Quais são os meios para atingir a felicidade?" Se essa questão filosófica terá um dia uma resposta final, isso é mais do que duvidoso. Mas vamos supor por um instante que um filósofo acredite ter encontrado uma resposta final para essa questão. Isso poria um fim à necessidade de o próprio filósofo pensar sobre essa questão ou aqueles a quem ele espera convencer? Estaríamos melhores, seríamos pessoas melhores, por assim dizer, se *soubéssemos* o que é justiça e parássemos de pensar sobre ela? Kant, acreditando que pensar correspondia a "uma necessidade da razão humana", tinha uma opinião diferente. Uma vez ele escreveu em um de seus cadernos: "Não concordo com a regra de que, se o uso da razão pura provar algo, a partir daí esse resultado não seja mais posto em dúvida, como se fosse um axioma sólido... Na filosofia pura isso é impossível. Nossa mente possui uma aversão natural a isso." O que parece significar que a sede por conhecimento pode ser saciada a partir do instante em que a ignorância é eliminada, mas o impulso do pensar não pode ser sossegado nem pelos meus entendimentos nem pelos supostos entendimentos definitivos de "pessoas sábias". A necessidade da razão será satisfeita apenas pelo ato de pensar, e os pensamentos que tive ontem vão satisfazer essa necessidade hoje apenas se eu for capaz de pensá-los novamente.

Isso significa que a atividade do pensar pertence às atividades não produtivas, performáticas, que têm fim nelas próprias e são pura *energeia*; quaisquer resultados que venham daí são, do ponto de vista

do ego pensante, meros subprodutos, passíveis de ser questionados amanhã e de estar sujeitos, mais uma vez, ao processo do pensamento. Daí muitos filósofos relutarem em se prender a resultados e à afirmação incômoda de que a "verdade" de que tinham conhecimento enquanto durava o processo de pensamento não pode ser expressa em palavras ou redigida por um meio tão inflexível como as letras. Há algo profundamente certo num comentário fortuito de Bergson: todo filósofo digno desse nome possui apenas um pensamento, que ele é incapaz de dizer – razão pela qual ele se torna tão loquaz.

Intimamente conectado com esse aspecto da filosofia, ou melhor, do filosofar como uma verdadeira atividade, está o fato de que filósofos quase nunca concordam entre si nem sobre os resultados que obtêm nem mesmo sobre os temas de seus curiosos empreendimentos. Contudo, concordam totalmente com um aspecto de sua atividade, que, no entanto, raramente é mencionado de modo explícito e que, com uma única exceção, até onde sei, nunca usam como argumento para recomendar a profissão, que é o grande prazer que extraem dela. Aristóteles, que é a exceção, menciona a "doçura" do pensamento, maior do que qualquer outro prazer, e recomenda a *bios theoretikos*, por ela não exigir nenhuma ferramenta nem um local específico onde se dar. Nietzsche fala de uma espécie de intoxicação, Kant nota a rapidez (*Hurtigkeit*) do pensamento, que não precisa superar nenhuma resistência, nem mesmo a materialidade de lábios, dentes e língua, como no caso da fala. ("Rápido como um pensamento", cantou Homero.) Até mesmo Leibniz menciona sua *voluptas* ("Sem novidade e progresso não haveria *cogitatio*, logo, não haveria prazer"). E, caso se suspeite que estamos lidando com uma deformação dos "pensadores profissionais" (*Denker von Gewerbe*, de Kant), vale lembrar de Catão, o Velho, que definitivamente não era filósofo, apenas um romano, e que por vezes se dedicava ao prazer de pensar, quando encerrava suas atividades políticas habituais. Catão dizia: "Nunca estou mais ativo do que quando nada faço, nunca estou menos só do que quando estou sozinho." (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esset quam cum solus esset*.) Essa frase é dita no espírito de Sócrates, que também não era um filósofo profissional, que gostava de levantar questões sem respondê-las, que não possuía doutrina de

ensino e que acreditava que investigar temas através do puro pensamento no silencioso diálogo consigo mesmo ou no mercado com os outros não era apenas uma "forma de viver", mas a única forma de estar (ou de se sentir) vivo.

Esse tipo de pensamento no qual o filósofo se torna especialista não produz nenhum resultado; ele é inclusive perigoso para todos os resultados, opiniões, costumes e regras. A noção de que existem pensamentos perigosos é errônea pela simples razão de que o próprio pensar é perigoso para todos os credos, convicções e opiniões. É um esforço improdutivo no que tange a resultados, e as questões que levanta e às quais nunca responde de vez se originam no "espanto admirativo" platônico (*thaumadzein*), que, não obstante Aristóteles, não é causado pela ignorância e não desaparece com o conhecimento. Tal espanto, é verdade, está na raiz tanto do impulso de saber quanto da necessidade de pensar, da ciência e da filosofia; mas não significa que ambos sejam a mesma coisa.

O conhecimento persegue a verdade, e a crise da ciência de hoje é causada, pelo menos em parte, pelo fato de que os cientistas, desde o início da Era Moderna, tiveram que se contentar com verdades provisórias a serem contestadas amanhã. A filosofia propõe as perguntas que não podem ser respondidas sobre o que significa as coisas serem o que são, e por que existe algo em vez de nada, e as muitas variações desses temas. Ao fazer a distinção entre pensar e conhecer, não pretendo negar que a busca pelo sentido do ato de pensar e a busca pela verdade da ciência estão interconectadas. Ao proporem perguntas impossíveis de ser respondidas, os homens se colocam como seres indagadores. Por trás de todas as questões cognitivas para as quais os homens encontram respostas, espreitam questões sem respostas, que parecem inteiramente frívolas e que sempre foram denunciadas como tal. Acredito que muito provavelmente os homens, se perdessem a capacidade de se espantar e, portanto, de fazer perguntas para as quais não há resposta, também perderiam a faculdade de propor perguntas que têm respostas, sobre as quais se fundam todas as civilizações. Nesse sentido, a necessidade da razão é a condição *a priori* do intelecto e da cognição. É o sopro da

vida, cuja presença, como uma alma, é notada apenas depois de haver deixado seu lar natural, o corpo morto da civilização que já não é.

1973

---

1 Gregory Vlastos (1907-1991), classicista e filósofo, desenvolveu uma forma de pensar socrática no interior dos diálogos de Platão. Ele e Arendt eram amigos. (N.E.)

Entrevista com Roger Errera

O diálogo aqui apresentado é a transcrição da entrevista1 que realizei com Hannah Arendt, filmada em Nova York em outubro de 1973. Arendt se recusou veementemente a ser filmada em sua casa.

O momento político não era dos mais tranquilos. No Oriente Médio, a Guerra do Yom Kippur acabava de começar. Nos Estados Unidos, estourava o caso Watergate, que viria a culminar na renúncia, em agosto de 1974, do presidente Nixon, sob a ameaça de impeachment. *Durante as gravações, fomos informados da demissão do procurador especial Archibald Cox e da renúncia de Elliot Richardson ao cargo de procurador-geral.*

Nesta entrevista, há mais do que simples ecos desses acontecimentos. Hannah Arendt foi extremamente cortês, esteve sempre atenta, sob controle, por vezes consultando algumas notas (em busca de citações). A mim pareceu que ela disse exatamente o que queria dizer, corrigindo-se de imediato quando necessário. Sem digressões, sem conversa fiada. Com uma elegância permanente, aceitou o que para ela não era um exercício habitual, muito menos descontraído. (Roger Errera)[2]

HANNAH ARENDT – Eu gostaria de um copo d'água, se fosse possível.

ROGER ERRERA – Você chegou a este país em 1941, vinda da Europa, e vive aqui há 32 anos. Ao chegar, qual foi sua primeira impressão?

ARENDT – *Mon impression dominante*...[3] Veja bem, este país não é um Estado-nação. Os Estados Unidos não são um Estado-nação, e os europeus têm uma grande dificuldade em entender esse fato simples, que, afinal, já deveriam saber em teoria. Este país não é unido nem por herança, nem por memória, nem por solo, nem por línguas, nem pelo mesmo lugar de origem. Não existem nativos aqui. Os nativos foram os índios americanos. Todos os outros são cidadãos e esses cidadãos estão unidos por uma única coisa, que é uma grande coisa: você se torna cidadão dos Estados Unidos ao aceitar a Constituição. A Constituição, de acordo com uma opinião compartilhada por franceses e alemães, é um pedaço de papel que pode ser modificado. Aqui não, aqui ela é um

documento sagrado, é a memória constante de um ato sagrado, de um ato de fundação. A fundação é fazer uma união a partir de minorias étnicas e religiões absolutamente díspares e mesmo assim (a) ter uma união e (b) não assimilar nem nivelar tais diferenças. Tudo isso é muito difícil de um estrangeiro entender. É o que os estrangeiros nunca entendem. Podemos dizer que é um governo baseado em leis e não em homens. Sendo verdade – e é preciso que seja –, o bem-estar do país, dos Estados Unidos da América, da República, depende disso.

Eu iria um pouco mais longe e diria que todos aqueles que nasceram neste país não possuem nenhuma prerrogativa determinante sobre aqueles que, como eu, chegaram apenas recentemente. Lembro que quando eu vivia na França perguntei a uma amiga francesa quanto tempo levava para se tornar francês.

ERRERA – Naturalizado?

ARENDT – Não, não naturalizado. Isso eu sabia...

ERRERA – Assimilado?

ARENDT – Assimilado no sentido de ser realmente reconhecido como francês. E minha amiga respondeu – ela era uma grande amiga e não falou por mal – "Hannah, eu acho que umas três gerações". Aqui leva cinco anos, até menos, e sem assimilação. Aqueles que não abrem mão do passaporte de origem não podem votar,[4] e é tudo. Os que dão entrada no processo e se tornam cidadãos americanos possuem todos os direitos, a não ser o direito de se tornar presidente dos Estados Unidos. E me parece que tal limitação não é tão grave. O fundamental aqui é que não estamos lidando com uma nação. E por essa mesma razão a lei é muito mais importante neste país do que em qualquer outro.

ERRERA – Nos últimos dez anos, os Estados Unidos assistiram a uma onda de violência política marcada pelo assassinato do presidente e de seu irmão, pela guerra do Vietnã, pelo caso Watergate. Por que os Estados Unidos são capazes de superar crises que na Europa levariam

a mudanças de regime, quando não a convulsões internas muito graves?

ARENDT – Deixe eu tentar responder a essa pergunta de uma forma ligeiramente diferente. Penso que o ponto de inflexão de toda essa situação foi de fato o assassinato do presidente. Não importa como ele seja explicado, do quanto se saiba ou não sobre o que aconteceu, ficou claro que, pela primeira vez em muito tempo, um crime interferiu diretamente no processo político americano. E de alguma forma o modificou. Como você sabe, mais assassinatos ocorreram depois, Bobby Kennedy, Martin Luther King e outros. Por último, o ataque a Wallace, que também pertence à mesma categoria.[5]

ERRERA – A sociedade política americana de hoje [1973] transformou-se profundamente desde 1963?

ARENDT – Ainda não sabemos. Esperamos que haja alguma restauração da responsabilidade política no Congresso, tanto no Senado quanto na Câmara dos Representantes. Se não for o caso, as coisas vão continuar como antes. Como você sabe, algumas coisas acontecem automaticamente na política, se não são controladas. Enquanto tivermos uma imprensa livre, um limite se impõe ao que pode acontecer. A partir do momento em que a imprensa perder a liberdade, ou quando ela for obrigada a revelar suas fontes – tema que, como sabemos, agora está diante dos tribunais –, então tudo poderá acontecer. O que torna possível o governo totalitário ou qualquer tipo de ditadura é a população não ser informada. Como se pode ter uma opinião sem estar informado? Por outro lado, se todos mentem para você, a consequência não é acreditar em mentiras, mas não acreditar em mais nada – e com razão, pois a mentira, por sua própria natureza, tem que ser modificada, tem que ser "re-mentida", digamos assim. De forma que um governo que mente, que persegue objetivos diferentes em momentos diferentes, deve constantemente reescrever sua história. Isso significa que a população fica privada não só de sua capacidade de agir, mas também de sua capacidade de pensar e julgar. E, com uma população assim, pode-se fazer o que bem entender.

Além disso, penso que Watergate – Watergate não significando, claro, a invasão do escritório do Partido Democrata, mas tudo o que se relaciona a esse acontecimento – revelou talvez uma das crises institucionais mais profundas que este país já conheceu. E quando digo crise constitucional significa algo muito mais profundo do que se eu tivesse dito "*une crise constitutionnelle*" na França. Não sei quantas constituições vocês tiveram desde a Revolução Francesa. Até onde me lembro, até a Primeira Guerra Mundial, tinham sido catorze. E quantas vocês tiveram desde então... Não vou entrar nesse assunto, todos vocês podem falar sobre isso melhor do que eu. Mas aqui há uma única Constituição, e essa Constituição já existe há quase duzentos anos. É uma história diferente. Aqui, é todo o tecido do governo que está em questão.

Essa crise constitucional consiste – pela primeira vez na história dos Estados Unidos – exatamente num embate entre o Legislativo e o Executivo. E, de certa forma, a falha é da Constituição. É sobre isso que eu gostaria de falar agora. Os Pais Fundadores nunca acreditaram que a tirania poderia se originar no Executivo, porque entendiam essa função como executora do que era decidido pelos legisladores. Sabemos hoje que o maior perigo da tirania vem do Executivo. Mas o que pensavam os Pais Fundadores, se levarmos em conta o espírito da Constituição? Eles pensavam estar livres do governo da maioria, por isso é um erro acreditar que o que temos aqui é uma democracia, um erro compartilhado por muitos americanos. O que temos aqui é uma República, e os Pais Fundadores estavam especialmente preocupados em preservar os direitos dos eleitores minoritários, porque sabiam que um corpo político são depende da pluralidade de opiniões. Eles sabiam que o que os franceses chamam de "*l'union sacrée*" é precisamente o que não se deve ter, porque já seria uma espécie de tirania ou a consequência de uma tirania. E a tirania, ou o tirano, poderia perfeitamente ser a maioria. Logo, o governo é construído de uma forma que, mesmo após a vitória da maioria, sempre existe uma oposição, e ela é necessária porque representa opiniões legítimas de uma ou mais minorias. A questão é que, como você sabe, em meados do século XIX, passamos a nos organizar em partidos, que eram instituições bastante recentes, sobre cujos méritos podemos

perfeitamente ter opiniões diferentes. Na época, o entendimento comum era que havia primeiro um governo e, segundo, uma oposição – e uma apenas. Parte da crise de hoje é que temos um governo sem *nenhuma* oposição organizada.

A segurança nacional é uma nova expressão no vocabulário americano, e isso, a meu ver, deveria ser conhecido. Segurança nacional, no fundo, fazendo uma pequena interpretação, é uma tradução de "*raison d'état*", e toda essa ideia de razão de Estado nunca desempenhou um papel neste país. É uma importação recente. A segurança nacional agora cobre tudo. E, como fica claro no depoimento do sr. Ehrlichman,[6] todo tipo de crime. Por exemplo, "O presidente tem o direito" agora é lido à luz de "o rei não erra", ou seja, o presidente é como um monarca na República. Está acima da lei, e sua justificativa é sempre que tudo o que ele faz é em nome da segurança nacional.

ERRERA – Na sua opinião, de que modo essa implicação moderna da *raison d'état*, o que você chama de intrusão da criminalidade no domínio político, é próprio dos nossos tempos? Será, de fato, próprio da nossa época?

ARENDT – Isso é *propre à notre époque*. Penso realmente que sim. Da mesma forma que a apatridia também é *propre à notre époque* e se repete tantas e tantas vezes sob diferentes aspectos, em diferentes países, em diferentes tonalidades. Mas, se voltarmos à questão geral, o que também é *propre à notre époque* é a intrusão maciça da criminalidade no processo político. Quero dizer com isso algo que transcende de longe aqueles crimes sempre justificados, correta ou incorretamente, pela *raison d'état*, porque estes são exceções à regra, enquanto agora nos vemos de repente confrontados com um estilo de política que é em si criminoso.

Nesse caso, não é nenhuma exceção à regra. Não é como se eles dissessem que, por estarmos numa situação de emergência excepcional, temos que grampear tudo e todos, inclusive o próprio presidente. É que eles consideram o grampo parte do processo político normal. Da mesma forma que não dizem que vão invadir uma vez,

forçar a entrada no consultório de um psiquiatra[7] só uma vez e nunca mais. Nada disso. Eles dizem que a invasão é totalmente legítima. Quando perguntaram a Ehrlichman "Até onde se pode ir? O que dizer sobre assassinatos?", ele respondeu que precisava pensar sobre isso. Toda essa história de segurança nacional se origina na *raison d'état* e, nessa qualidade, é uma importação direta da Europa. Claro que alemães, franceses e italianos reconhecem que tal coisa se justifica inteiramente, porque sempre viveram sob essa regra. Mas foi exatamente com essa herança europeia que a Revolução Americana buscou romper.

ERRERA – No seu ensaio sobre os Documentos do Pentágono,[8] ao descrever a psicologia daqueles que chama de "solucionadores de problemas profissionais", que na época eram os conselheiros do governo americano, você diz: "O que os diferenciava é que eles também eram solucionadores de problemas, portanto não eram simplesmente inteligentes, mas se orgulhavam de ser 'racionais', e de fato eram em um grau assustador, superiores a 'sentimentalismos' e apegados ao 'amor da teoria', ao mundo do puro esforço mental."

ARENDT – Posso interrompê-lo nesse ponto? Acho que até aí é suficiente, porque tenho um ótimo exemplo dessa mentalidade científica, tirado justamente dos Documentos do Pentágono, que, no fim, se sobrepõe a todos os outros pontos de vista. Você conhece a "teoria do dominó". Ela foi a teoria oficial ao longo da Guerra Fria, de 1950 até cerca de 1969, logo após a redação dos Documentos do Pentágono. A verdade é que pouquíssimos dos sofisticados intelectuais que escreveram os Documentos do Pentágono acreditaram nessa teoria. Creio que apenas duas ou três pessoas muito bem posicionadas na administração, mas não exatamente as mais inteligentes – o sr. Rostow e o general Taylor[9] – acreditavam nela. Quer dizer, eles não acreditavam propriamente, mas em tudo o que faziam a tomavam como pressuposição. E não porque eram mentirosos ou porque queriam agradar seus superiores – nisso eles eram até razoáveis –, mas porque ela lhes proporcionava um enquadramento dentro do qual podiam trabalhar. E eles utilizaram esse enquadramento, apesar

de saber – e todos os relatórios de inteligência e todas as análises factuais que lhes eram apresentados todas as manhãs reforçavam isto – que aquelas pressuposições estavam factualmente erradas. Eles o usavam porque não tinham nenhum outro.[10]

O bom e velho Hegel já dizia que a contemplação filosófica serve para eliminar a contingência. Um mero fato deve ter testemunhas oculares, que não são as melhores testemunhas. Nenhum fato está acima de qualquer suspeita. Mas ninguém duvida que dois e dois são quatro. E as teorias produzidas pelo Pentágono eram muito mais plausíveis do que os fatos que ocorreram.

ERRERA – Nosso século me parece dominado pela persistência de um modo de pensar fundado no determinismo histórico.

ARENDT – Sim, e acredito que existam muitas e boas razões que embasam essa crença na necessidade histórica. A dificuldade, e essa é uma questão realmente em aberto, é a seguinte: não conhecemos o futuro, todo mundo age sobre o futuro e ninguém sabe o que está fazendo, porque é o futuro que está sendo feito. A ação é um "nós" e não um "eu". Somente se fosse apenas eu, seria possível prever o que aconteceria a partir do que estou fazendo. Isso faz parecer que tudo o que de fato ocorre é inteiramente contingente, e a contingência é realmente um dos grandes fatores da história. Ninguém sabe o que vai acontecer apenas porque depende de uma quantidade enorme de variáveis; ou, em outras palavras, do *hasard*. Por outro lado, se olharmos para a história, apesar de tudo ter sido contingente, poderemos fazer um retrospecto e contar uma história que faz sentido. Como é possível? Esse é *o* problema para todo filósofo da história. Como é possível que, olhando para trás, pareça que as coisas não poderiam ter acontecido de outra maneira? As variáveis desapareceram; a realidade tem um impacto tão esmagador em nós que ignoramos o que é na verdade uma variedade infinita de possibilidades.

ERRERA – Mas se nossos contemporâneos conservam seu apego a modos de pensar deterministas, apesar de a história refutá-los, na sua

opinião seria por temerem a liberdade? O desconhecido?

ARENDT – *Ja.* Com certeza. E com razão. Mas eles não dirão isso. Se o fizessem, um debate poderia começar imediatamente. Se apenas dissessem que têm medo… mas eles têm medo de ter medo. Essa é uma das principais motivações pessoais. Eles têm medo da liberdade.

ERRERA – Seria possível imaginar um ministro europeu, ao ver sua política prestes a fracassar, encomendar a uma equipe de especialistas externa a seu governo um estudo cujo objetivo seria…

ARENDT – Não foi *extérieur de l'administration.* Eles vieram de todos os lugares e também de…

ERRERA – Mas pessoas de fora do governo também estavam envolvidas. Então, você poderia imaginar um ministro europeu na mesma situação encomendar um estudo desse tipo para entender como tudo isso aconteceu?

ARENDT – Claro que não.

ERRERA – E por que não?

ARENDT – Por causa da razão de Estado. Você sabe disso. Ele teria imediatamente começado a acobertar. Do lado oposto está a atitude de McNamara.[11] Eu o citei: "Não é bela a imagem da maior superpotência do mundo matando ou ferindo gravemente mil não combatentes por semana, enquanto tenta arrastar para a submissão uma pequena e atrasada nação, numa questão cujos méritos são altamente questionáveis." Essa é uma atitude americana. Ela mostra que na época as coisas ainda iam bem, apesar de terem dado errado. E iam bem porque ainda havia McNamara, que queria saber. Ele disse à sua equipe de estatísticos: descubram o que aconteceu, descubram a razão para tudo ter dado errado – e aí toda a bagunça foi descoberta.

ERRERA – Você acredita que, no momento atual, os dirigentes americanos diante de outras situações ainda teriam vontade de saber…

ARENDT – Não. Não acredito que tenha sobrado nem um. Não sei. Retiro o que disse. Mas acho que McNamara estava na lista de inimigos de Nixon, se não me engano. Li isso hoje no *New York Times*. Se for verdade, já demonstra que essa atitude desapareceu da política americana em seu mais alto escalão. Não está mais presente lá. Essas pessoas já acreditavam antes na construção de uma imagem, mas havia algo de revanchismo: por que *nós* não conseguimos construir uma imagem? E ainda se poderia dizer que, então, se tratava apenas de uma imagem. Mas agora eles querem que todos acreditem na imagem, ninguém deve olhar além dela, e isso, claro, é uma realidade política inteiramente diferente.

ERRERA – Depois do que o senador Fullbright[12] chamou de "arrogância do poder", depois do que nós podemos chamar de "arrogância do conhecimento", existiria um terceiro estágio, o da arrogância pura e simples?

ARENDT – Sim, eu não sei se seria *l'arrogance tout court*. Na verdade é a pura vontade de dominar, e até agora ela não foi bem-sucedida. Eu ainda posso me sentar em volta dessa mesa e falar livremente. Então, eles ainda não me dominaram; e por alguma razão não sinto medo. Talvez eu esteja errada, mas me sinto perfeitamente livre neste país. Então, eles não conseguiram. Alguém – acho que Morgenthau[13] – chamou todo esse projeto de Nixon de "revolução abortada". Ainda não sabemos se foi ou não abortada – isso foi dito bem no início –, mas já *podemos* dizer uma coisa: bem-sucedida ela não foi.

ERRERA – Mas a grande ameaça atualmente não seria a ideia de que os objetivos da política são ilimitados? O liberalismo, afinal, pressupõe a ideia de que os objetivos políticos são limitados. Nos dias de hoje, a grande ameaça não viria da ascensão de pessoas e movimentos que se atribuem objetivos ilimitados?

ARENDT – Espero não chocá-lo se eu lhe disser que não tenho nenhuma certeza de que sou liberal, nenhuma certeza. Não sigo nenhum credo político nesse sentido. Não tenho nenhuma filosofia política que possa ser resumida em um ismo.

ERRERA – Com certeza, mesmo assim é dentro dos fundamentos do pensamento liberal, com as referências à Antiguidade, que se situa sua reflexão filosófica.

ARENDT – Montesquieu é liberal? Você diria que todas as pessoas que eu levo em consideração... O fato é que *"moi je me sers où je peux"*. Pego o que posso e o que me convém. Penso que uma das grandes vantagens do nosso tempo é o que René Char disse uma vez: *"Notre héritage n'est garanti d'aucun testament."*

ERRERA – *"Notre héritage n'est précédé d'aucun testament."* [Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.]

ARENDT – ... *"n'est précédé d'aucun testament."* Isso significa que estamos inteiramente livres para nos servir, onde pudermos, das experiências e dos pensamentos do passado.

ERRERA – Mas essa liberdade extrema não corre o risco de assustar muitos de nossos contemporâneos, que prefeririam encontrar uma teoria já pronta, uma ideologia, e poderem aplicá-la?

ARENDT – *Certainement. Aucun doute. Aucun doute.* [Certamente. Nenhuma dúvida. Nenhuma dúvida.]

ERRERA – Essa liberdade não corre o risco de ser a liberdade de alguns poucos, daqueles que serão fortes o suficiente para inventar novos modos de pensamento?

ARENDT – *Non. Non*. Ela se assenta na convicção de que todo ser humano é um ser pensante e pode refletir da mesma forma que eu, portanto pode julgar por si próprio, se assim desejar. Como posso fazer para que esse desejo ou necessidade venha à tona em alguém, isso eu não sei. A única coisa que pode nos ajudar, penso eu, é *réfléchir*, lembrar e repensar. Refletir, nesse sentido, significa submeter tudo o que for pensado a um exame crítico. Pensar, na verdade, debilita toda e qualquer regra rígida, convicção geral etc. Ou seja, não existem pensamentos perigosos pela simples razão de que pensar já é em si uma iniciativa demasiado perigosa. Mas acredito que o não pensar é ainda mais perigoso. Não nego que pensar seja perigoso, mas diria que

não pensar, *ne pas réfléchir, c'est plus dangereux encore*. [não refletir é ainda mais perigoso.]

ERRERA – Voltemos à frase de René Char: "*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.*" Qual seria a herança do século XX?

ARENDT – Ainda estamos nele, como você sabe. Você é jovem, eu sou velha, mas ainda estamos ambos aqui para deixar alguma coisa.

ERRERA – O que deixaremos para o século XXI? Três quartos deste século já se passaram...

ARENDT – Não tenho ideia. Estou bem certa de que a arte moderna, que agora desceu a um nível bem baixo – mas depois da enorme criatividade que tivemos durante os primeiros quarenta anos, sobretudo na França, isso era esperado. Uma certa exaustão se instala. Isso nós vamos deixar. Toda essa era, todo o século XX, ficará provavelmente conhecido como um dos grandes séculos da história, mas não na política.

ERRERA – E os Estados Unidos?

ARENDT – Não, não, não...

ERRERA – Por quê?

ARENDT – Sabe, este país... carece de uma certa dose de tradição.

ERRERA – Não existe uma tradição artística americana?

ARENDT – Não, uma grande tradição, não. Ela é grande na poesia, na prosa, na escrita, talvez. Mas uma coisa que merece ser mencionada é a arquitetura. As construções de pedra são como tendas de nômades petrificadas.

ERRERA – Por que então a Europa é tão impregnada das inovações que chegam dos Estados Unidos?

ARENDT – Por causa da novidade. E, se isso significa progresso, então tudo o que é novo deve ser melhor do que o que havia antes. Mas, veja

bem, se você quiser algo melhor, e cada vez melhor, perderá o bom. O bom já não pode ser medido.

ERRERA – No final das contas, nossos contemporâneos não possuem o sentido de regressão...

ARENDT – *Non*, regressão não. Por que regressão? Se pensar em grandes termos sobre a história e quiser encontrar uma lei da história, só existem três possibilidades. Primeiro, a Idade de Ouro, depois tudo piora cada vez mais. Não é muito simpático. Segundo, estagnação, que é maçante e também nada simpática. E, por fim, o progresso, que é a nossa lei.

ERRERA – Na sua obra, você aborda várias vezes a história moderna dos judeus e o antissemitismo. No final do seu livro sobre o antissemitismo, você diz que o nascimento do movimento sionista no fim do século XIX foi a única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo. De que forma a existência de Israel transformou o contexto político e psicológico no qual os judeus viviam no mundo?

ARENDT – Acho que transformou tudo. O povo judeu hoje está unido em defesa de Israel.[14] Eles sentem que têm um Estado, uma representação política, da mesma forma que irlandeses, ingleses, franceses etc. Não têm apenas uma pátria mas um Estado-nação. E toda a atitude deles diante dos árabes depende em grande parte dessa identificação, que os judeus originários da Europa Central fizeram quase instintivamente, sem pensar, sem nenhuma reflexão: que o Estado deve ser necessariamente um Estado-nação.

Agora, toda a relação entre a diáspora e Israel, ou o que a Palestina foi no passado, mudou, porque Israel já não é apenas um refúgio para os judeus menos favorecidos da Polônia, onde um sionista era uma pessoa que tentava angariar fundos com os judeus ricos em prol dos judeus pobres. Nos dias de hoje, o sionista é o judeu representante do povo judeu em todo o mundo. Se gostamos ou não, já é outra questão. Mas isso não significa que os judeus na diáspora precisam ter sempre a mesma opinião que o governo de Israel. Não é uma questão de

governo, mas de *Estado*, e enquanto existir o Estado isso é o que nos representará aos olhos do mundo.

ERRERA – Dez anos atrás, um escritor francês, Georges Friedmann, escreveu um livro chamado *Fin du peuple juif?*,[15] no qual conclui que no futuro haverá, de um lado, um novo Estado, a nação israelense, e, do outro, nas terras da diáspora, os judeus que se assimilariam e perderiam aos poucos a identidade judaica. Qual sua opinião sobre essa hipótese?

ARENDT – *Cette hypothèse* parece muito plausível, mas acho que ela está completamente errada. Veja bem, na Antiguidade, quando o Estado judeu ainda existia, já havia uma diáspora judaica. Ao longo dos séculos, através de diferentes formas de governo e de Estado, os judeus, o único povo antigo que sobreviveu esses milhares de anos, nunca foram assimilados. Se os judeus pudessem ser assimilados, já teriam sido há muito tempo. Houve uma possibilidade no período romano, outra no período espanhol. E houve, claro, uma possibilidade nos séculos XVIII e XIX. Veja, um povo, um coletivo, não comete suicídio. O sr. Friedmann está errado porque ele não entende que os intelectuais, que de fato podem mudar de nacionalidade e absorver uma cultura diferente, não correspondem ao todo de um povo, principalmente a um povo constituído pelas leis que todos nós conhecemos.

O "talento" de certa parcela do povo judeu é um problema histórico, um problema de primeira ordem para alguns historiadores. Vou arriscar uma explicação especulativa: somos o único povo – o único povo europeu – que sobreviveu quase intacto desde a Antiguidade. Somos o único povo que nunca conheceu o analfabetismo. Sempre fomos capazes de ler porque não se pode ser judeu sem saber ler. As mulheres menos do que os homens, mesmo assim muito mais letradas do que suas equivalentes não judias. Não apenas a elite sabia ler, como todo judeu tinha que ler – o povo em geral, de todas as classes e com todos os níveis de "talento" e inteligência. Isso significa que, como judeus, mantivemos nossa identidade.

ERRERA – O que significa, para um judeu, ser assimilado na sociedade americana?

ARENDT – No sentido em que falamos de judeu assimilado, o de assimilação à cultura que o cerca, isso não existe. Você teria a gentileza de me dizer a que os judeus se assimilariam aqui? Aos ingleses? Aos irlandeses? Aos alemães? Aos franceses? A quem quer que chegasse aqui?

ERRERA – Quando as pessoas dizem que os judeus americanos são muito americanizados – não apenas americanos, mas americ*anizados* –, elas estão se referindo a quê?

ARENDT – Ao modo de vida, e todos esses judeus são excelentes cidadãos americanos. Refere-se então à vida pública, e não à vida privada, não à vida social. A vida social e a vida privada são hoje mais judaicas do que nunca. Uma grande parcela da jovem geração aprende hebraico, mesmo quando seus pais não falam hebraico. Mas a questão principal aqui é realmente Israel, a questão principal é: você é contra ou a favor de Israel?

Tomemos como exemplo os judeus alemães da minha geração, que vieram para este país. Imediatamente eles se tornaram judeus nacionalistas, muito mais nacionalistas do que eu fui, mesmo que eu fosse sionista e eles não. Eu nunca disse "Sou alemã", sempre disse "Sou judia". Agora eles estão assimilados. Mas assimilados a quê? À comunidade judaica. Eles estavam acostumados à assimilação e, portanto, se assimilaram à comunidade judaica dos Estados Unidos, o que significa, claro, que depois, com o fervor dos convertidos, eles se tornaram ultranacionalistas e pró-Israel.

ERRERA – Através da história, o que garantiu a sobrevivência do povo judeu foi, sobretudo, um laço de natureza religiosa. Vivemos hoje uma época em que as religiões estão em crise e em que o laço religioso tende a se enfraquecer. Nessas condições, o que no período atual faz a unidade do povo judeu através do mundo?

ARENDT – Acho que você está um pouco equivocado nessa tese. Quando você se refere à religião, está pensando, claro, na religião cristã, que é

um credo e uma fé. Isso não se aplica de forma alguma ao judaísmo, que é, na verdade, uma religião nacional, em que religião e nação coincidem. Você sabe que os judeus, por exemplo, não reconhecem o batismo. Para eles é como se simplesmente não tivesse acontecido. Ou seja, um judeu nunca deixa de ser judeu, de acordo com a lei judaica. A partir do momento em que uma pessoa nasce de uma mãe judia – *la recherche de la paternité est interdite* [a busca da paternidade é proibida] –, ela é judia. Logo, o conceito de religião é totalmente diferente, é mais um modo de vida do que uma religião no sentido particular e específico do cristianismo. Por exemplo, eu tive uma educação judaica, religiosa, e me lembro que quando tinha cerca de catorze anos e, claro, queria me rebelar e dizer alguma coisa chocante ao professor, me levantei e disse: "Eu não acredito em Deus." E ele respondeu: "Quem foi que perguntou?".

ERRERA – Seu primeiro livro, publicado em 1951, se chama *As origens do totalitarismo*. Nele você buscou não apenas descrever um fenômeno, mas também explicá-lo. Daí a minha questão: o que é o totalitarismo para você?

ARENDT – *Oui, enfin*. Deixe eu começar fazendo algumas distinções com as quais nem todos concordam. Em primeiro lugar, uma ditadura totalitária não é nem uma simples ditadura nem uma tirania. O totalitarismo começa no desprezo pelo que se tem. O segundo passo é a noção: "As coisas precisam mudar – não importa como. Qualquer coisa é melhor do que o que temos." Os valores totalitários organizam esse tipo de sentimento de massa e, ao organizá-lo, o articulam. E ao articulá-lo fazem com que de alguma forma as pessoas o desejem. É essa a tão falada *Gleichschaltung* – o processo de coordenação. Você está coordenado não com os poderes constituídos, mas com seus vizinhos, ou seja, coordenado com a maioria do povo. Mas em vez de se comunicar com os outros, agora você está colado a eles. E a sensação é, obviamente, maravilhosa. Antes lhe diziam: não matarás. Agora lhe dizem: matarás. E apesar de achar muito difícil matar, você fará isso, porque agora é o seu código de conduta. Você aprende quem matar, como matar e como fazer isso junto. O totalitarismo apela para as

necessidades extremamente perigosas de pessoas que viveram em completo isolamento e com medo umas das outras.

Quando analisei o governo totalitário, procurei fazer isso como se ele fosse uma nova forma de governo, que não era conhecida; portanto, tentei enumerar suas principais características. Entre elas, gostaria de lembrá-lo de uma que está ausente de todas as tiranias, do passado e do presente, que é o papel do inocente, da vítima inocente. Nos tempos de Stálin, não era necessário fazer nada para ser deportado ou assassinado. A cada um cabia um papel, de acordo com o dinamismo da história. E cada um desempenhava esse papel independentemente do que tivesse feito. Com relação a isso, eu disse que antes nenhum governo havia matado pessoas por elas dizerem sim. Normalmente, um governo ou tiranos matam pessoas por elas dizerem não. Quanto a isso, um amigo meu me lembrou que algo parecido foi dito na China havia muitos séculos: os homens que têm a impertinência de aprovar não são melhores do que os desobedientes que se opõem. Essa, evidentemente, é uma marca quintessencial do totalitarismo, da dominação total do homem pelo homem. Nesse sentido, não existe totalitarismo hoje, nem mesmo na Rússia, que deve ser uma das piores tiranias já vistas. Hoje na Rússia é preciso fazer alguma coisa para ser mandado para o exílio, para um campo de trabalhos forçados ou para um pavilhão psiquiátrico.

Vale notar que os regimes totalitários surgiram quando a maioria dos Estados europeus vivia sob ditadura. Uma ditadura, se o conceito for tomado no seu sentido original, não é uma tirania. Uma ditadura suspende de forma temporária as leis em casos de emergência, normalmente em uma guerra, guerra civil ou algo assim. Uma ditadura é limitada no tempo, enquanto uma tirania não.

***

ARENDT – Quando escrevi *Eichmann em Jerusalém*, apesar de na época eu não conhecer a frase de Brecht *"Der Schoss ist fruchtbar noch, aus dem das kroch"*,[16] uma das minhas principais intenções era destruir a lenda da grandeza do mal, da força demoníaca, para liberar as pessoas da

admiração que elas têm por grandes personagens nefastos, como Ricardo III ou Macbeth, entre outros. Nas notas de Brecht, encontrei o seguinte comentário: "Os grandes criminosos políticos devem ser expostos, principalmente expostos ao riso. Eles não são grandes criminosos políticos, mas homens que cometeram grandes crimes políticos, o que é totalmente diferente. O fracasso do projeto de Hitler não significa que ele era um idiota." Veja, a ideia de que Hitler era um idiota foi, claro, um preconceito de toda a oposição a ele antes que tomasse o poder. Por isso muitos livros tentaram justificar Hitler e fazer dele um grande homem. Então Brecht diz: "O seu fracasso não indica que Hitler era um idiota, e a magnitude de seu projeto não faz dele um grande homem." Ou seja, nem um nem outro. Essa classificação de idiotia e grandeza não se aplica. "Se as classes governantes", diz Brecht, "permitem que um pequeno delinquente se torne um grande delinquente, isso não garante a ele uma posição privilegiada, na nossa visão da história. Isto é, o fato de que ele se tenha tornado um grande delinquente e que o que ele faz tenha grandes consequências nada acrescenta à sua estatura." E, falando de forma geral, ele acrescenta a esses comentários abruptos: "Pode-se dizer que a tragédia lida com os sofrimentos da humanidade de forma menos séria do que a comédia."

Isso, claro, é uma declaração chocante. E ao mesmo tempo acho totalmente verdadeira. Se eu quiser manter minha integridade nessas circunstâncias, o necessário é lembrar da minha velha maneira de ver esse tipo de coisa e dizer: não importa o que ele faça, se ele matou 10 milhões de pessoas, ele ainda é um palhaço.

ERRERA – Quando você publicou seu livro sobre o processo Eichmann, ele provocou reações muito violentas. Por que elas ocorreram?

ARENDT – Bom, como eu já disse, essa controvérsia foi em parte causada pelo fato de eu ter atacado a burocracia. E ao atacar a burocracia é bom estar preparado, porque ela vai se defender e contra-atacar. Ela vai atacá-lo, vai fazer você parecer intolerável, e tudo o que vem nesse bojo. De certa maneira, é uma manobra política suja. Com relação a isso, eu não tinha nada a dizer. Mas vamos supor que eles não

tivessem feito isso, que não tivessem organizado essa campanha, mesmo assim a oposição ao livro teria sido forte, porque o povo judeu se sentiu ofendido, e aqui me refiro a pessoas que realmente respeito. E por isso eu entendo. Elas se ofenderam sobretudo com aquilo a que Brecht se referiu, com o riso. O meu riso, na época, era meio inocente. Eu não refleti sobre o meu riso. O que eu vi foi um palhaço.

De forma geral, Eichmann nunca se incomodou com nada que ele tivesse feito aos judeus. Mas se incomodou com um pequeno incidente: ele havia dado um tapa no rosto do então presidente da comunidade judaica de Viena durante um interrogatório. Sabe Deus quantas coisas muito mais terríveis do que um tapa no rosto aconteceram aos judeus. Mas Eichmann nunca se perdoou por esse tapa. Para ele, tinha sido um grande erro. Ele havia perdido a calma, digamos assim.

ERRERA – Por que, na sua opinião, estamos assistindo ao aparecimento de toda uma literatura que, no que diz respeito ao nazismo, por exemplo, descreve muitas vezes seus líderes e seus crimes de forma romanceada, tenta humanizá-los, e assim indiretamente justificá-los? Na sua opinião, esse tipo de publicação tem um objetivo puramente comercial ou um significado mais profundo?

ARENDT – Acho que esse tipo de literatura tem *signification*, mostra que o que aconteceu pode acontecer de novo, e acredito que isso é uma verdade. Veja bem, a tirania foi descoberta muito cedo na história da humanidade, e desde cedo identificada como deletéria à vida política. Mesmo assim, de certa forma isso não evitou que tiranos se tornassem tiranos. Não evitou Nero, não evitou Calígula. E os casos de Nero e Calígula não evitaram um exemplo muito mais próximo daquilo que a intrusão maciça da criminalidade no processo político significa para a vida *humana*.

1973

1 Esta versão levou em consideração a transcrição original da entrevista, a versão transmitida na França, a tradução alemã da transmissão, bem como uma tradução em inglês, insatisfatória. (N.E.)

2 Roger Errera (1933-2014), professor e pesquisador francês, com formação em direito e administração pública, com larga atuação em institutos de ensino e organismos internacionais, como a ONU. (N.E.B.)

3 Por diversas vezes Hannah Arendt recorreu ao francês em trechos de suas respostas, e essa opção foi mantida nesta versão. (N.E.B.)

4 Quando a entrevista foi realizada, ainda não existia a dupla cidadania. (N.E.)

5 Referência à tentativa de assassinato do governador do Alabama, George Wallace, em 15 de maio de 1972, na época um forte candidato nas primárias presidenciais do Partido Democrata. (N.E.)

6 Arendt faz alusão ao depoimento de John D. Ehrlichmann, assessor de Nixon para assuntos internos, ao Comitê Watergate no Senado. (N.E.)

7 Arendt se refere à invasão do consultório do dr. Lewis Fielding por uma unidade especial secreta de investigação da Casa Branca, conhecida como "os bombeiros", que esperava encontrar material para desacreditar Daniel Ellsberg, o ex-analista militar americano que vazou os Documentos do Pentágono. (N.E.)

8 "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers", in: H. Arendt, *Crises of the Republic*. Nova York: Harcourt, Brace, Jovanovich,1972, p. 3-47. (N.E.). [Ed. bras.: *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 9-48.]

9 Walt Whitman Rostow foi assistente especial de segurança nacional de Lyndon Johnson de 1966 a 1969 e o general Maxwell D. Taylor foi presidente do Estado-Maior Conjunto das Forças Armadas durante os governos Kennedy e Johnson, de 1962 a 1964, e embaixador do Vietnã do Sul no ano seguinte. (N.E.)

10 A noção de "enquadramento" de Arendt deriva da *Gestell* de Heidegger, que ele considera a essência da tecnologia. (N.E.)

11 O secretário de Defesa Robert S. McNamara encomendou os Documentos do Pentágono em 1967. A citação a seguir foi escolhida por Arendt como epígrafe de seu ensaio "Mentira na política". (N.E.)

12 Errera se refere ao conceito exposto pelo senador do Arkansas J. William Fullbright em seu livro *The Arrogance of Power*, de 1966, no qual faz uma crítica ao governo americano por suas justificativas para a guerra do Vietnã. (N.E.)

13 Hans Morgenthau, um influente especialista em relações internacionais e política externa, autor de *Politics among Nations*, e grande amigo de Arendt. (N.E.)

14 O comentário deve ser lido no contexto dos acontecimentos da época, ou seja, a guerra do Yom Kippur. (N.E.)

15 Georges Friedmann. *Fin du peuple juif?* Paris: Gallimard, 1965. (N.E.) [Ed. bras.: *Fim do povo judeu?* São Paulo: Perspectiva, 1969.]

16 "É fértil ainda o colo que o criou." Tradução retirada de Bertolt Brecht, *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. v. 8, p. 213. (N.T.)

Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel[1]

A ÁREA DE CONCORDÂNCIA entre mim e Charles Frankel[2] e eu é grande e, portanto, as questões que levantarei serão, de maneira geral, sobre assuntos em relação aos quais existe um consenso quase universal, o qual eu gostaria de contestar.

O primeiro deles se refere ao título dessa seção de artigos, título este que Frankel toma emprestado para seu ensaio "Direitos privados e o bem público", que entende que nossos direitos são privados e nossas obrigações, públicas – como se não houvesse direitos no domínio público. É verdade que essa tem sido a retórica padrão no Ocidente por muitos séculos, mesmo entre nós, mas é uma suposição que preciso contestar. Digo isso pois penso ser necessário distinguir os direitos *privados* que temos enquanto indivíduos dos direitos *públicos* que temos como cidadãos. Todo indivíduo, na privacidade de seu lar, está sujeito às necessidades da vida e tem o direito de ser protegido na busca de seus interesses privados; mas, em virtude de sua cidadania, ele recebe um tipo de segunda vida além de sua vida privada. Essas duas, a privada e a pública, devem ser consideradas separadamente, pois os propósitos e as preocupações principais são diferentes em cada caso.

Ao longo de sua vida, o homem se movimenta constantemente entre duas ordens diferentes de existência: ele se move dentro do que é seu, *próprio*, e também em uma esfera que é *comum* a ele e a seus concidadãos. O "bem público", os assuntos do cidadão, de fato é o bem comum por se localizar no mundo que comungamos *sem possui-lo*. Frequentemente, ele estará em oposição ao que quer que pensemos ser bom o bastante para nós em nossa existência privada. A busca imprudente dos interesses privados na esfera político-pública é tão desastrosa para o bem público quanto as tentativas arrogantes dos

governos de regular as vidas privadas de seus cidadãos o são para a felicidade privada.

No século XVIII, essa segunda vida em comum era caracterizada como sendo capaz de permitir a "felicidade pública", isto é, uma felicidade que só pode ser alcançada em público, independentemente da felicidade privada. A possibilidade de usufruir da "felicidade pública" diminuiu na vida moderna porque durante os últimos dois séculos, a esfera pública encolheu. A cabina de votação dificilmente pode ser vista como um lugar *público*; de fato, a única maneira de um cidadão poder atuar como tal, hoje, é como membro de um júri.

Portanto, minha primeira questão é: supondo que o indivíduo privado e o cidadão não são os mesmos, ainda exercemos nossos direitos públicos? A Constituição provê para tal direito a Primeira Emenda, que se refere ao "direito do povo de se reunir pacificamente" – direito este considerado cognato ao direito de liberdade de expressão, e igualmente fundamental. Esse direito ainda sobrevive em "associações voluntárias", das quais os grupos de desobediência civil da década de 1960 foram um exemplo notável, mas ele também degenerou no *lobbying*, isto é, na organização de grupos de interesses *privados* com o propósito de influenciar pública e politicamente.

Deve estar claro que minha distinção entre público e privado depende do local em que uma pessoa se movimenta. Ninguém duvidará, por exemplo, que um médico tenha diferentes direitos, obrigações, liberdades e restrições no hospital, por um lado, e, por outro, em um encontro social à noite. Ou tome-se o caso de um jurado. Uma vez membro de um júri, uma pessoa deve, repentinamente, ser imparcial e desinteressada, e supomos que todo indivíduo seja capaz dessa imparcialidade a despeito de sua experiência, educação, e interesses privados. Para constituir um júri, certo número de pessoas deve ser *equalizado*, pois os indivíduos não nascem iguais e não são iguais em suas vidas privadas. Igualdade sempre significa a equalização das diferenças. Em sociedade, por exemplo, constantemente falamos da lei como a grande equalizadora: somos iguais diante da lei. Em religião, falamos de Deus, diante do qual somos todos iguais. Ou dizemos que somos iguais perante a morte, ou que a

condição humana em geral nos equaliza. Quando falamos sobre igualdade, sempre devemos nos perguntar o que nos equaliza.

Os jurados são equalizados pela tarefa e pelo lugar. E, embora sejam sorteados de contextos e estratos sociais bastante diferentes, através de sua tarefa, devem agir não como membros de um partido ou como amigos, mas como pares. Eles devem lidar com algo que não é um interesse privado de nenhum deles: estão interessados em algo em que eles, como indivíduos privados, são desinteressados. O que os jurados compartilham é um interesse no caso – algo além deles mesmos. O que os torna comuns é algo que não é subjetivo, e acredito que isso seja muito importante.

Minha segunda questão está relacionada à primeira. A premissa básica dessa segunda série de ensaios[3] era a de que o desafio permanente de uma sociedade é se ocupar do bem comum sem violar os direitos dos cidadãos individuais e que, felizmente, os dois interesses geralmente coincidem. Essa coincidência é, de fato, a pressuposição básica de qualquer "harmonia de interesses". A suposição é que o "autointeresse esclarecido" reconcilia automaticamente interesses privados opostos.

Se entendermos o "*auto*interesse esclarecido" como o "interesse pelo bem comum", eu diria que tal coisa não existe. A principal característica do bem comum em relação aos indivíduos que o compartilham é a de que ele é muito mais durável do que a vida de qualquer pessoa. Há um conflito intrínseco entre os interesses dos indivíduos mortais e o interesse pelo mundo comum que estes habitam, e a fonte desse conflito reside na contundente *urgência dos interesses individuais*. Reconhecer e aceitar o bem comum requer, não autointeresse esclarecido, mas *imparcialidade*; essa imparcialidade, no entanto, sofre a resistência, a cada momento, da urgência dos interesses individuais próprios, os quais são sempre mais urgentes do que o bem comum. A razão disso é muito simples: tal urgência protege o que é mais íntimo, os interesses do próprio processo vital. Para nós enquanto indivíduos, a privacidade de nossa própria vida, a vida em si, é o bem maior, e somente pode ser o maior bem.

Até recentemente, o que quer que pertencesse às necessidades da vida era escondido na obscuridade da privacidade. Mas parece que decidimos, há pouco tempo – não estou certa do quão sabiamente –, que tudo deveria se tornar público. O processo vital, contudo, particularmente o processo educativo das crianças, requer certa obscuridade. Independentemente de quaisquer vantagens que isto tenha, o espaço público expõe o indivíduo impiedosamente, de um modo que nenhum de nós poderia suportar durante todo o tempo. Precisamos de um espaço privado a fim de, entre outras coisas, esconder; precisamos disto para todas as nossas questões privadas, com nossas famílias e nossos amigos. E adquirimos, desde o século XVIII, um enorme espaço de intimidade que consideramos sacrossanto. E com razão. Porém, é precisamente esse espaço que somos obrigados a sacrificar quando agimos como cidadãos.

O interesse público sempre demanda um sacrifício dos interesses individuais, determinados pelas necessidades da vida e pelo tempo limitado dado aos mortais. O sacrifício necessário dos interesses individuais para o bem comum – nos casos mais extremos, o sacrifício da vida – é compensado pela felicidade pública, isto é, pelo tipo de "felicidade" que os homens só podem experimentar no domínio público.

Minha segunda questão, então, é esta: e os direitos privados dos indivíduos que também são cidadãos? Como podem os interesses e direitos privados de alguém serem reconciliados com o que se pode demandar enquanto cidadão? Dentre os direitos privados mais importantes está "o direito de ser deixado em paz" (Brandeis). Esse direito não é, de forma alguma, algo evidente. Ele é cristão em sua origem: "Dai a César o que é de César" (Mateus 22:21); "Nada nos é mais estranho do que a coisa pública" [*res publica*] (Tertuliano); ou "Cuide dos seus próprios assuntos". Os cristãos eram aqueles que cuidavam de seus próprios assuntos. Sua razão, por certo, não é mais nossa razão. Sua razão era a de que salvar a alma requeria todo o tempo de que se podia dispor, de forma que a política era, para eles, um luxo. De fato, a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – essa "felicidade pública" da qual venho falando – *é* um luxo; ela é uma

felicidade *adicional* que só se é capaz de ter depois que forem cumpridos todos os requisitos do processo da vida.

Logo, se falamos sobre igualdade, a questão sempre é: o quanto precisamos mudar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro precisamos dar-lhes para torná-los capazes de usufruir da felicidade pública? Educação é sempre muito bom, mas tudo depende do dinheiro. Apenas quando eles puderem aproveitar o público, estarão dispostos e serão capazes de fazer sacrifícios pelo bem comum. Pedir sacrifícios a indivíduos que ainda não são cidadãos é pedir deles um idealismo que eles ainda não possuem e não podem ter, tendo em vista a urgência do processo da vida. Antes de pedirmos idealismo dos pobres, precisamos, primeiro, torná-los cidadãos: e isso envolve mudar as circunstâncias de suas vidas privadas, para que sejam capazes de usufruir do "público".

Mas, hoje, muitas pessoas, e não somente aquelas que se importam com a salvação de suas almas, pedem que sejam deixadas em paz. Isso é, na verdade, a demanda de uma nova liberdade – o direito de ser livre de qualquer participação obrigatória na vida pública, seja este algo tão básico quanto o dever de votar ou de servir como jurado. Se desejarmos passar nosso tempo pintando quadros e deixar toda a comunidade apodrecer, sentimos que temos essa liberdade. Mas, mais uma vez, essa liberdade não é, de forma alguma, uma evidência, e talvez não seja nem mesmo uma questão pela qual devemos julgar a liberdade relativa dos governos. Considere, por exemplo, o caso de Aleksandr Solzhenitsyn.[4] Solzhenitsyn não se importava apenas com seus próprios assuntos e, por esse motivo, entrou em conflito com seu governo. Em outras palavras, a União Soviética não é mais estalinista. Sob Stálin, se alguém cuidava de seus assuntos, era enviado para campos de trabalho forçado (que eram, na verdade, campos de extermínio), como se tivesse se oposto ao governo. De fato, o terror estalinista adquiriu seu ímpeto total apenas quando toda a oposição política havia sido exterminada. Na Rússia Soviética atual, entretanto, o indivíduo privado que se preocupa com seus assuntos pode viver sem qualquer conflito com o governo. O governo permanece tirânico – ou seja, não permite a vida política; mas não é mais totalitário – isto é,

ele não liquidou toda a esfera privada. As dificuldades de Solzhenitsyn surgiram quando ele demandou direitos *políticos*, não privados.

A noção de que os direitos privados são sacrossantos é de origem romana. Os gregos distinguiam entre *idion* e *koinon*, entre o que é próprio de alguém e o que é tomado como comum por todos. É interessante que o primeiro termo tenha se tornado, em todas as línguas, inclusive no grego, a raiz da palavra *idiotice*. O idiota é aquele que vive apenas em seu lar e se preocupa somente com sua própria vida e suas necessidades. O estado verdadeiramente livre, então – que respeita não apenas certas liberdades, mas é genuinamente livre –, é um estado em que ninguém é, nesse sentido, um idiota: ou seja, um estado em que todos participam, de uma forma ou de outra, do que é comum.

Mas os romanos foram os primeiros a reivindicar, com os altos muros que demarcavam suas propriedades, a santidade da esfera privada; a noção de que os direitos privados são sacrossantos surgiu do interesse romano pelo lar, sua insistência de que o culto privado do lar era tão sagrado quanto o culto público. De fato, apenas quem possuía sua própria casa era visto como capaz de participar da vida pública; ou seja, a propriedade privada era a condição *sine qua non* para a participação na política. Isso traz duas implicações: (1) as necessidades da vida são privadas, inadequadas para serem vistas em público, e (2) a vida é sagrada. O valor principal dessa vida era, precisamente, o de sua proteção das luzes ofuscantes do domínio público. Enquanto o valor do público é a claridade; é como se a luz expusesse tudo de todos os lados, de forma que, por exemplo, todos os lados de uma questão possam ser considerados. É, precisamente, o oposto da obscuridade do privado. Ambos valores são básicos para uma boa sociedade, mas a obscuridade é uma das condições necessárias da vida em si.

Como o domínio público encolheu na Era Moderna, o domínio privado tem se estendido bastante, e a palavra que indica tal extensão é *intimidade*. Hoje, essa privacidade é novamente ameaçada, mas as ameaças surgem da sociedade, e não do governo. Mas enquanto os governos ameaçam nossos direitos públicos – nosso direito de felicidade pública – nossos interesses e direitos privados são

ameaçados pela sociedade. Ademais, dadas as necessidades da produção moderna, alguns desses interesses privados são organizados de forma a efetivamente influenciar o domínio público. A condição primária da privacidade é a posse, que não é a mesma coisa que propriedade. Nem o sistema capitalista, nem o socialista respeitam a posse – inflação e desvalorização da moeda corrente são os modos capitalistas de desapropriação – embora ambos, de maneiras diferentes, respeitem a aquisição. Portanto, um de nossos problemas é encontrar uma forma de restaurar a posse aos indivíduos privados sob as condições modernas de produção.

O que é necessário para a liberdade não é riqueza. O que é preciso é segurança e um lugar próprio, protegido das reivindicações do público. O que é necessário para o domínio público é que ele seja protegido dos interesses privados que nele se intrometeram da forma mais brutal e agressiva.

*

---

1 Hannah Arendt era professora de Ciência Política na New School for Social Research. Antes de sua morte súbita, em dezembro de 1975, ela aprovara a publicação deste ensaio, mas expressou sua esperança de ser capaz de dar uma declaração mais completa ao que ela chamava de suas observações "bastante apodíticas", pois, em sua forma original, o texto era pouco mais do que um esboço da resposta que dera oralmente em uma de suas conferências. (N.R.T.)

2 Charles Frankel (1917-1979) foi um filósofo social, secretário de Estado adjunto na presidência de Lyndon B. Johnson e diretor fundador do National Humanities Center. (N.E.).

3 A autora está se referindo às comunicações feitas no evento do qual participou quando proferiu esta palestra. (N.R.T.)

4 Escritor russo e opositor do regime soviético. Seu livro *Arquipélago Gulag*, escrito e publicado quando o sistema já estava desmantelado, traz a denúncia dos campos de trabalho forçado criados por Stálin. Já no romance *Um dia na vida de Ivan Denisovich*, Solzhenitsyn narra a resistência de um camponês à degradação infligida pelo sistema penal soviético. (N.R.T.)

Considerações preliminares sobre *A vida do espírito*[1]

A SÉRIE DE PALESTRAS que proponho para este semestre foi originalmente preparada e realizada para outra ocasião, em que eu deveria falar como "filósofa".[2] Ou seja, como alguém que ama pensar, mas que "sabe que nada sabe", como definiu Merleau-Ponty (*Elogio da filosofia*), portanto como alguém que – como Sócrates – não tem nada para ensinar. E tal empreitada, não acadêmica em todos os sentidos da palavra, requer algumas considerações, porque toca diretamente na relação entre vocês, que supostamente vieram aqui para aprender, e mim, que claramente devo ensinar.

Há, de fato, várias formas legítimas através das quais a filosofia pode ser ensinada e aprendida, e escolas com esse objetivo existem desde a Antiguidade. Desde o surgimento e o florescimento das universidades medievais, tal ensino consiste sobretudo na interpretação dos grandes pensadores – teólogos e filósofos – ou em exercícios lógicos, dos quais as escolas analíticas dos tempos atuais são as últimas ou mais recentes sucessoras. Nesses campos, existe de fato muito a ser ensinado e muito a ser aprendido, e alguém "que sabe que nada sabe" não cabe aqui. No entanto, a filosofia, mesmo nessa forma legítima de questionamento, continua um assunto curioso. Platão, certamente o principal entre aqueles cujos textos foram ensinados e aprendidos através dos séculos, disse uma vez: "Cada um de nós é como um homem que vê as coisas em um sonho e acredita conhecê-las perfeitamente, até despertar e descobrir que nada sabe."[3] Apesar de eu não ser erudita o suficiente para documentar meu argumento, meu palpite – um palpite, afinal, fundamentado – é que não existe nenhum grande pensador que, no fim da vida, não venha a concordar com Platão sobre isso e tantas outras coisas.

Em suma, aqueles de vocês que possam ter vindo aqui para ser ensinados e para aprender irão se desapontar. Não se enganem com a bibliografia.[4] Seria simplesmente loucura esperar que alguém lesse

todos esses livros durante um semestre. Elaborei essa lista apenas para indicar os livros que considero especialmente úteis para essa minha empreitada, esperando que já estejam familiarizados com boa parte deles. Eu os coloquei em ordem alfabética, e não cronológica, para mostrar que podemos saltar livremente pelos séculos sem levar em conta as reservas dos historiadores das ideias, que partem do princípio de que as ideias, que são passadas de uma geração a outra, se desenvolvem de acordo com a natureza intrínseca delas.

Contanto que estejamos conscientes de nossos saltos, podemos nos orientar a partir da história dos *eventos* e não da história das ideias, e essa história política das civilizações ocidentais é cheia de lacunas, causadas por mudanças repentinas no mundo, ascensão e queda de impérios, nações e culturas. A história que vai da Antiguidade clássica aos primeiros séculos da era cristã, do declínio de Roma às invasões bárbaras e à ascensão de Bizâncio, da queda de Roma à verdadeira Idade das Trevas, daí até os longos séculos da Idade Média e do Renascimento, seguidos de forma bastante abrupta pela Idade Moderna, que também abruptamente chegou ao fim nos nossos tempos, essa história, apesar do que pensam Hegel e Marx, não pode ser contada de um fôlego, como se respeitasse uma lei da história uniforme, com uma inexorável necessidade. Mesmo assim, essa história, assombrada como foi por tantas discórdias e acidentes completos, certamente tem alguma continuidade. Na medida em que é um fato e não uma suposição teórica, essa continuidade é chamada de *tradição*, tem origem romana e é o produto mental deliberado dos últimos séculos da República romana. Sua perenidade se provou extraordinária, alimentada, no decorrer das eras seguintes, por renascimentos sucessivos dos conhecimentos da Antiguidade, dos quais aquilo a que nos referimos como "Renascimento" nos livros é apenas o último episódio, próximo e ainda intimamente conectado com um renascimento anterior, a escolástica, que, por sua vez, se desenvolveu a partir do renascimento carolíngio depois da Idade das Trevas. Ou seja, a única garantia para a continuidade na história é a tradição, que, antes de tudo, é uma questão acadêmica. Ela depende do *aprendizado*.

Já deve ter ficado claro que eu não sou nem hegeliana nem marxiana e que não acredito em nenhuma lei da história. O mais importante para o nosso objetivo aqui é que eu acredito que a tradição, a continuidade espiritual da história ocidental, se desfez e que a ruptura desse fio, para o bem ou para o mal, é irreparável. Só Deus sabe quantas desvantagens tem isso: nosso meio acadêmico está incrivelmente saturado de uma quantidade enorme de um completo *nonsense*, que seria uma loucura refutar, não apenas por causa do tempo limitado de uma vida, mas também por causa da ausência de critérios amplamente reconhecidos, a partir dos quais o certo pode ser distinguido do errado. Por outro lado, poucos séculos foram tão ricos e fecundos em arte e ciência como o nosso [o século XX], pelo menos nos primeiros cinquenta anos, quando artistas e cientistas de repente começaram a descartar um grande número de seus conceitos tradicionais. Algo muito similar começou a ocorrer também na filosofia, da qual falarei rapidamente nesta primeira palestra introdutória.

Nesses comentários preliminares, gostaria de frisar apenas uma coisa: que esta série de palestras será organizada em torno da questão da natureza e da experiência do *pensar*. Seguindo a pista de Catão, o Velho – *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* ["Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo"] –, minha questão é simplesmente: o que estamos fazendo quando estamos *pensando*, ou seja, quando estamos *ativos* sem *fazer* absolutamente nada? Onde estamos quando estamos sozinhos sem estar sós? Para levantar tais questões, podemos descartar todas as respostas tradicionais, e, claro, o próprio Catão era político e não filósofo. Mesmo assim, seria imprudente contar apenas com a própria experiência, e não consultar aqueles que Kant chamou de *Denker von Gewerbe*, "pensadores profissionais". Mas vocês verão que fui mais longe em minhas consultas. Senti-me inteiramente livre, livre da tradição e da ordem cronológica, e também liberada do que é chamado de campo de especialidade. Consultei poetas e cientistas, assim como filósofos, e estou bem consciente das principais objeções que podem

ser levantadas à minha abordagem metodológica, ou seja, ao fato de eu utilizar apenas aquilo que confirma minha experiência nessas questões. Não acredito que essa objeção seja válida, porque não reivindico a validade geral do que tenho a dizer; não é como se meus argumentos fossem exposições científicas capazes de ser verificadas.

Por fim, como sou muito mais velha do que vocês, já li muito mais livros, e como estou muito aberta e mesmo ansiosa para debater meu texto com vocês – algo que aqueles que me conhecem sabem que nunca fiz antes –, é bem provável que possam aprender aqui ou ali alguma coisa, fragmentos de conhecimento, talvez, e consigam colher alguma informação. Mas isso será apenas secundário e de menor importância diante do que iremos fazer.[5]

1974

---

1 Este texto é uma versão editada e não publicada de comentários elaborados por Hannah Arendt para alunos e outras pessoas inscritas na série de conferências "Pensar", realizada no outono de 1974 naquela que, na época, era conhecida como Graduate Faculty of the New School for Social Research. Talvez em nenhum outro lugar Arendt tenha feito comentários tão pessoais sobre seu trabalho como "professora". (N.E.)

2 Arendt se refere às Gifford Lectures, em Edimburgo, na Escócia. (N.E.)

3 Platão. *O Político*, 277D. (N.A.)

4 Em vez de imprimir sua bibliografia aqui, quem tiver interesse é aconselhado a visitar a biblioteca pessoal de Hannah Arendt, felizmente abrigada na Biblioteca Stevenson, do Bard College. Arendt deu baixa em sua coleção de livros distribuindo centenas de volumes alguns anos antes de morrer. Os que ela guardou incluem e ampliam a bibliografia deste curso. (N.E.)

5 Esses comentários preliminares terminam com alguns aspectos mais "técnicos", que incluem a participação esperada dos alunos, algumas preferências dadas a alunos matriculados em relação a ouvintes (inclusive ex-alunos e pessoas interessadas de todas as idades e profissões, grande número dos quais sempre assistia aos cursos de Arendt), a existência de cursos introdutórios gratuitos e os critérios para que os alunos inscritos obtivessem os créditos acadêmicos. Esses alunos passariam por um exame, que consistia em identificar citações por autor e século (prática comum de Arendt, para quem o conhecimento da tradição era condição *sine qua non* para a compreensão de que ela [a tradição] havia chegado ao fim), e

teriam que escrever um ensaio sobre uma ou mais dessas citações. O exame, assim como a bibliografia mencionada na nota 82, pode ser encontrado na documentação de Arendt na Divisão de Manuscritos da Biblioteca do Congresso, em Washington, D.C. (N.E.)

Transição[1]

NA SEGUNDA SÉRIE DESTAS palestras, tratarei do querer e do julgar, as duas outras atividades espirituais básicas. Do ponto de vista dessas especulações temporais, elas dizem respeito a coisas que estão ausentes ou porque ainda não são, ou porque não são mais; porém, em oposição à atividade do pensar, que lida com os invisíveis em todas as experiências e com os universais, elas tratam sempre do particular e, nesse aspecto, estão muito mais próximas do mundo das aparências. Se quisermos apaziguar nosso senso comum, ofendido tão decisivamente pela necessidade da razão de prosseguir sua busca sem fim por significado, atividade que, claro, "não serve para nada", é realmente tentador justificar a necessidade do pensar apenas com base em que pensar é uma preparação indispensável para decidir o que poderá ser e para avaliar o que não é mais, e, portanto, submetida ao nosso juízo – juízo que, por sua vez, seria mera preparação para a vontade. Essa é, de fato, a perspectiva e, dentro de certos limites, a perspectiva legítima do homem, na medida em que ele é um ser que age.

Mas essa última tentativa de defender a atividade do pensar contra a acusação de inutilidade prática não resolve o problema. A decisão a que chega a vontade nunca pode derivar da mecânica do desejo ou da deliberação do intelecto que pode precedê-la. A vontade ou é uma faculdade de livre espontaneidade que interrompe todas as cadeias causais de motivação que a ligariam, ou não passa de uma ilusão; em relação ao desejo, por um lado, e à razão, por outro, atua como "uma espécie de coup d'état", como Bergson disse uma vez, e isso implica, claro, que os "atos livres são excepcionais" e que, "embora nós sejamos livres, sempre que queremos voltar a nós mesmos raramente acontece de querermos isso".[2] Em outras palavras, é impossível lidar com a atividade da vontade sem tocar no problema da liberdade, e é inteiramente certo que esse problema "tem sido para os modernos o que os paradoxos dos eleatas foram para os antigos".[3]

A maneira mais óbvia, e também a mais plausível, de escapar das dificuldades é declarar que a vontade, ao contrário de outras faculdades do espírito, é mera ilusão da consciência, um "conceito artificial" que não corresponde a nada que já existiu e que cria enigmas inúteis, assim como muitas falácias metafísicas. Essa é a ponderada opinião de Gilbert Ryle, que acredita ter refutado "a doutrina de que existe uma faculdade... da 'vontade' e, consequentemente, que ocorram processos, ou operações, correspondentes ao que descreve como volições". Em apoio a seu argumento, ele corretamente chama nossa atenção para "o fato de que Platão e Aristóteles nunca mencionaram [volições] em suas frequentes e elaboradas discussões sobre a natureza da alma e as fontes de conduta", porque eles ainda não conheciam essa "hipótese especial [de tempos posteriores], cuja aceitação não se baseia na descoberta, mas na postulação de [certos] impulsos fantasmagóricos".[4]

Essa suspeita de que tais conceitos eminentemente importantes, como vontade e liberdade, dos quais quase não encontramos vestígios na filosofia antiga, sejam meras ilusões é muito mais antiga do que a filosofia moderna. Tanto Spinoza quanto Hobbes acreditavam firmemente que eles se deviam a uma espécie de ilusão de óptica, a um truque que nos pregava o fato da consciência e a nossa ignorância das causas que realmente nos movem. Assim, uma pedra, tendo recebido "do impulso de uma causa externa certa quantidade de movimento" e incapaz de detectar a causa externa original, se não fosse "indiferente" a ser movida, "acreditaria estar completamente livre e pensaria que continuou em movimento apenas por causa de seu próprio desejo".[5] Quase nos mesmos termos, Hobbes fala de "um tampo de madeira que é chicoteado pelos meninos... [Esse tampo], se fosse sensível a seu próprio movimento, pensaria que procedeu por vontade própria, a menos que sentisse o que o chicoteou".[6] Como afirmou John Stuart Mill: "Nossa consciência interna nos diz que temos um poder, o qual toda a experiência exterior da raça humana se apressa em nos dizer que nunca usamos."[7] Na mesma linha, Kant falou sobre o "fato da liberdade", que a razão nunca pode provar ou refutar.

Proponho levar a sério essa evidência interna, os "dados imediatos da consciência" nos termos de Bergson, e, uma vez que concordo com Ryle – e com muitos outros – que esses dados e todos os problemas relacionados a eles eram desconhecidos para a Antiguidade grega, devo aceitar o que Ryle rejeita, a saber, que essa faculdade foi de fato "descoberta" e que podemos datá-la historicamente, com o que perceberemos que essa descoberta coincide com a da "interioridade" humana como uma região específica de nossa vida. Em suma, analisarei a história da faculdade da vontade, o que, por si só, tem suas dificuldades.

Não são as faculdades humanas, distintas das condições e circunstâncias da vida humana, coevas ao aparecimento do homem na terra – como afirmei antes, da faculdade e da necessidade do homem de pensar? Certamente, existe algo como a "história das ideias", e nossa tarefa seria mais fácil se rastreássemos historicamente a ideia da liberdade: como ela deixou de ser uma palavra que indicava um estatuto político, de um cidadão livre e não um escravo, e um fato físico, de um homem saudável cujo corpo estava sob o comando da mente e não paralisado, para indicar uma disposição interior em virtude da qual um homem poderia se *sentir* livre, quando na verdade era um escravo ou incapaz de mover seus membros. As ideias são artifícios espirituais e sua história pressupõe a identidade imutável do homem como artífice. Presumir que existe uma história das faculdades do espírito distinta dos produtos do espírito é como assumir que, com a invenção de novas ferramentas e até mesmo de implementos que podem servir como plenos substitutos de ferramentas, o corpo humano, que é o corpo do fabricante de ferramentas e do usuário de ferramentas, também esteja sujeito a alterações. Há ainda o fato de que antes do surgimento do cristianismo não encontramos em lugar nenhum a noção de uma faculdade espiritual que corresponda à "ideia" de liberdade, assim como a faculdade do intelecto correspondia à verdade e a faculdade da razão às coisas além do conhecimento humano ou, como já dissemos, do significado.

Acompanharemos as experiências que os homens tiveram com essa faculdade paradoxal e autocontraditória (toda volição, uma vez que

fala a si mesma por imperativos, produz a própria contravolição) desde a descoberta precoce do apóstolo Paulo da impotência da vontade – "Eu não faço o que quero, faço exatamente o que odeio... Posso querer o que é certo, mas não posso fazer"[8] – até a Idade Média, começando com a compreensão de Santo Agostinho de que aqui o que está "em guerra" não é o espírito com a carne, mas o espírito, como vontade, consigo mesmo, o "eu mais profundo" do homem consigo mesmo. Seguirei depois para a Era Moderna, que, com o surgimento da noção de progresso, trocou a velha primazia filosófica do presente sobre os outros tempos pela primazia do futuro, uma força à qual, nas palavras de Hegel, "o agora não pode resistir", de modo que o pensamento é entendido "essencialmente como a negação de algo imediatamente presente" ("*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*").[9] Nas palavras de Schelling, "Em última e máxima instância, não há outro Ser senão a Vontade",[10] uma atitude que encontrou seu clímax final e assim derrotou a si mesma na "vontade de poder" de Nietzsche.

Ao mesmo tempo, acompanharemos outro desenvolvimento paralelo na história da vontade, de acordo com o qual ela é a capacidade interior por intermédio da qual os homens decidem sobre "quem" eles vão ser, de que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema são *projetos*, e não *objetos*, que em certo sentido cria a *pessoa* que pode ser culpada ou elogiada e, de um modo ou de outro, considerada responsável não apenas por suas ações, mas também por todo o seu "ser", por seu *caráter*. "Pois a vontade é em si a consciência da personalidade ou de todos como um indivíduo."[11] As noções marxistas e existencialistas, que desempenham um papel tão importante no pensamento do século XX e fingem que o homem é seu próprio produtor e criador, baseiam-se nessas experiências, apesar de certamente eu não "fazer a mim mesmo" ou "produzir" a minha existência; essa, penso eu, é a última falácia metafísica, correspondendo à ênfase da Era Moderna no querer como substituto do pensar.

Concluirei esta segunda série de palestras com uma análise da faculdade de julgar, e nossa principal dificuldade, de um tipo

totalmente diferente, consistirá na curiosa escassez de fontes que poderiam nos fornecer um testemunho confiável. Foi só depois da *Crítica da faculdade do juízo*, de Kant, que essa faculdade se tornou um tema importante para um grande pensador. Minha principal hipótese ao destacar essa faculdade será que os juízos não são feitos por dedução ou indução, que, em resumo, eles nada têm em comum com as operações lógicas – como quando dizemos: "Todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, portanto Sócrates é mortal." O primeiro a estar ciente dessa faculdade separada, até onde sei, foi Cícero, que, se perguntando como a "multidão de incultos" poderia ser receptiva e, portanto, persuadida pelos dispositivos retóricos altamente sofisticados dos oradores, disse o seguinte:

> Todo mundo distingue [*diiudicare*] entre certo e errado em questões de arte e proporção por algum sentido silencioso, sem qualquer conhecimento de arte e proporção... e [as pessoas] exibem essa [discriminação] muito mais no juízo... palavras, visto que são fixas [*infixa*] no senso comum, e nessas coisas a natureza não quis que ninguém não fosse um especialista... É notável como há pouca diferença entre os eruditos e os ignorantes no julgar, embora haja a maior diferença no fazer[12] (destaque meu).

Estaremos em busca desse "sentido silencioso", que – se chegou a ser tratado – sempre foi, até mesmo em Kant, pensado como "gosto" e, portanto, pertencente ao reino da estética; em questões práticas e morais era chamado de "consciência", e a consciência não julgava; dizia a você, como a voz divina de Deus ou da razão, o que fazer, o que não fazer e do que se arrepender. Qualquer que seja a voz da consciência, não se pode dizer que ela seja "silenciosa", e sua validade depende inteiramente de uma autoridade que está acima e além de todas as leis e regras meramente humanas.

Na juventude, Kant havia se preocupado com o fenômeno do gosto e falhou em formular essa preocupação, porque o "negócio crítico", o desejo de investigar o "escândalo da razão", interveio e o manteve ocupado por mais de dez anos. Quando voltou à sua preocupação

inicial, que para ele estava enraizada na "sociabilidade" do homem, no fato de o homem ser um ser social [*geselliges*] para quem nada faria sentido se ele não fosse capaz de compartilhar com outros, mudou seu projeto juvenil e escreveu não uma Crítica do gosto, mas uma *Crítica da faculdade do juízo*, talvez porque tivesse descoberto, enquanto se ocupava da *Crítica da razão pura*, essa faculdade especial para a qual "a lógica geral não contém regras"; mesmo então, ele incluiu essa faculdade, junto com o entendimento e a razão, entre as "faculdades superiores do espírito".[13] No contexto da *Crítica da razão pura*, o juízo tem a função de nomear o particular sob regras gerais, e para essa tarefa Kant descobriu que não existem regras para instruir o espírito "se algo está ou não sob elas"; isso mesmo que houvesse tais regras, "pela própria razão de que [são regras que exigiriam] novamente a orientação do juízo".[14] Assim, o juízo emerge como "um talento peculiar que somente pode ser praticado e não ensinado".

O juízo lida com o particular, e quando o pensamento, que se move entre generalidades, emerge de seu recuo e retorna ao mundo das aparências particulares, verifica-se que o espírito precisa de um novo "dom" para lidar com elas. Kant acrescenta: "A deficiência" desse dom "é comumente chamada de estupidez, e para tal falha não há remédio. Uma pessoa obtusa ou de mente estreita [...] pode de fato ser treinada por meio do estudo, até o ponto de se tornar instruída. Mas, como essas pessoas geralmente ainda carecem de exercitar o juízo, é comum encontrar homens eruditos que, na aplicação de seus conhecimentos científicos, traem aquele desejo original, o que nunca pode ser compensado".[15] A única ajuda para "aguçar" esse talento peculiar do espírito "são exemplos", o "carro-chefe do juízo", e para encontrar os exemplos corretos é necessário, claro, novamente juízo. É o caso do que Kant chama de juízo determinante, sobre o qual ele pouco tem a dizer; a *Crítica da faculdade do juízo* trata, então, do "juízo reflexivo", que aparece na *Crítica da razão pura* apenas em uma nota de rodapé;[16] aqui, o juízo em questões de beleza é considerado "o teste adequado da correção das regras",[17] que é apenas outra maneira de dizer que, em última instância, o particular decide; é ele que julga, por assim dizer, a validade do geral.

Isso parece logicamente impossível. Se o juízo, "a faculdade de *pensar* o particular", não tem onde se sustentar a não ser em outros particulares "para os quais o geral deve ser encontrado",[18] ele carece de todos os padrões ou critérios pelos quais julgar. O padrão não pode ser tomado emprestado da experiência nem derivar de fora. Não posso julgar um particular por outro particular; para determinar seu valor ou importância, preciso de um *tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares e, no entanto, distinto de ambos. No próprio Kant, é a razão, com suas "ideias reguladoras", que vem em socorro da faculdade do juízo, mas, se ela for separada de outras faculdades do espírito, teremos que lhe atribuir seu próprio *modus operandi*, sua própria maneira de proceder.

Isso tem certa relevância para um conjunto de problemas que assombra o pensamento moderno, especialmente para o problema da teoria e da prática, assim como para todas as tentativas de chegar a uma teoria da ética razoavelmente plausível. Desde Hegel e Marx, essas questões têm sido tratadas sob a perspectiva da história e sob o pressuposto de que existe algo como o progresso da raça humana. Por fim, resta-nos a única alternativa que há nessas questões: ou podemos dizer com Hegel: "*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*" ["A história do mundo é o julgamento do mundo"], deixando o juízo final para o sucesso, ou podemos manter com Kant a autonomia dos espíritos dos homens e sua possível independência das coisas como são ou como surgiram. Nesse caso, ainda teremos que nos preocupar com o conceito de história, mas então poderemos refletir sobre o significado mais antigo desta palavra, que, como tantos outros termos de nossa linguagem política e filosófica, é de origem grega e derivada de *historein*: inquirir, dizer o que é, *legein ta eonta*, em Heródoto. Mas a origem do verbo *historein* encontra-se em Homero – *Ilíada* XXIII –, onde aparece o substantivo *histor*, o "historiador", por assim dizer, e esse historiador homérico é um *juiz*.[19] Se o juízo é nossa faculdade de lidar com o passado, o historiador é o homem que, ao dizer o que é, o julga. Nesse caso, podemos reclamar nossa dignidade humana, reconquistá-la, por assim dizer, da pseudodivindade da Era Moderna, chamada História, sem negar sua importância, mas negando seu direito de ser o

juiz final. Catão, o Velho, com quem comecei estas palestras – "Nunca estou mais ativo do que quando nada faço, nunca estou menos só do que quando estou sozinho" – nos deixou uma frase curiosa que pode resumir o princípio político implicado nesse empreendimento. Ele disse: "*Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*" (A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agradou a Catão).[20]

1974

---

1 O original de "O pensar", primeiro volume de *A vida do espírito*, publicação póstuma de Arendt, termina com uma parte chamada "Transição". Por razões desconhecidas, o título foi alterado para "Postscriptum" e o texto encurtado de dez para quatro páginas na edição publicada em 1978. Embora fosse tentador simplesmente publicar as páginas excluídas aqui, considerou-se preferível publicar toda a "Transição" como Arendt a escreveu, na qual o material das quatro páginas publicadas anteriormente está intercalado. A principal razão para fazer isso – e também uma possível justificativa para a edição anterior – é o crescente interesse no que a morte de Arendt a impediu de escrever em "O julgar", que poderia muito bem ter se tornado um terceiro volume de *A vida do espírito*. A "Transição" certamente diz mais sobre a atividade do julgar em relação às atividades do pensar e do querer do que o "Postscriptum" publicado anteriormente. (N.E.)

2 H. Bergson. *Time and Free Will,* p. 142, 167, 169, 240. (N.A.)

3 Ibid. (N.A.)

4 G. Ryle. *Concept of the Mind,* cap. 3, p. 62ss. (N.A.)

5 B. Spinoza, Carta LXII. (N.A.)

6 T. Hobbes, "The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance". English Works, London, 1841, vol. V. (N.A.)

7 "An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy". (N.A.)

8 Epístola aos Romanos, 5:15-19. (N.A.)

9 *Jenenser Realphilosophie,* Philosophy of Nature, I A, "The Concept of Motion". (N.A.)

10 F. W. J. Schelling, *On Human Freedom* (1809), tradução de James Gutman. Chicago, 1936, p. 8. (N.A.)

11 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind.* Baillie edition, p. 601. (N.A.) [Ed. bras.: *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.]

12 In: *De Oratore,* III, 195-197. (N.A.)

13 I. Kant. *Crítica da razão pura*, B169 e 171. (N.A.)

14 Ibid., B172. (N.A.)

15 Ibid., B173. (N.A.)

16 A nota de rodapé de Kant para B35-36 em "Estética transcendental", da *Crítica da razão pura*, é a seguinte: "São os alemães os únicos que atualmente empregam a palavra 'estética' para designar o que outros denominam crítica do gosto. Essa denominação tem por fundamento uma esperança malograda do excelente analista Baumgarten, que tentou submeter a princípios racionais o julgamento crítico do belo, elevando suas regras à dignidade de uma ciência. Mas esse esforço foi em vão. Tais regras ou critérios, com efeito, são apenas empíricos em relação às suas fontes principais e nunca podem servir para leis determinadas *a priori*, pelas quais se deve guiar o gosto dos juízos; é antes o gosto que constitui a verdadeira pedra de toque da exatidão das regras. Por esse motivo, é aconselhável prescindir dessa denominação ou reservá-la para a doutrina que expomos e que é verdadeiramente uma ciência – the science of the laws of sensibility – e assim nos aproximaríamos mais da linguagem e do sentido dos antigos, entre os quais era famosa a distinção do conhecimento em *aisthētа kai noētа*, ou partilhar a designação com a filosofia especulativa e entender a estética, ora em sentido transcendental, ora em significação psicológica." (N.E.)

17 I. Kant. *Crítica da razão pura*, B36. (N.A.)

18 I. Kant. Introdução à *Crítica da faculdade do juízo*, IV. (N.A.)

19 Na *Ilíada*, Canto 23, os jogos funerários – corrida de carruagem, boxe, corrida a pé, arremesso, tiro com arco – são julgados pelo *histor*, que premia com justiça e desqualifica os participantes suspeitos de trapaça. (N.E.)

20 Na verdade, esse não é o mesmo "Catão, o Velho" citado anteriormente, mas seu bisneto, Catão, o Jovem (95-46 a.C.), conforme reproduzido pelo poeta Lucano em sua épica *Farsália*, I, 128. Arendt comete esse erro consistentemente, desde 1930. Um erro curioso para alguém com sua proficiência em guardar versos clássicos. É, talvez, a exceção que confirma a regra. (N.E.)

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

ENCONTREI AUDEN TARDE na vida dele e na minha – numa idade em que a intimidade familiar e fácil das amizades feitas na juventude não pode mais ser alcançada, porque não nos resta muita vida, ou não achamos que resta, para ser compartilhada com o outro. Assim, éramos muito bons amigos, mas não amigos íntimos. Havia, sobretudo, uma reserva nele que desencorajava a familiaridade – não que eu algum dia a tenha posto à prova. Preferia, e de bom grado, respeitá-la como o necessário secretismo do grande poeta, que cedo deve ter ensinado a si mesmo a não falar em prosa, livremente e a esmo, coisas que ele sabia dizer de forma muito mais satisfatória na compacta concentração da poesia. A reticência talvez seja a deformação profissional de um poeta. No caso de Auden isso parecia ainda mais possível, pois grande parte de sua obra, em pronunciada simplicidade, veio da palavra falada, das expressões da linguagem cotidiana – como "Deita tua cabeça adormecida, Humana, meu amor, em meus braços descrentes".[1] Esse tipo de perfeição é muito raro; está presente em alguns dos maiores poemas de Goethe e deve existir na maioria dos trabalhos de Pushkin, porque a marca registrada deles é ser intraduzíveis. No momento em que poemas como esses são arrancados de sua abóbada original, desaparecem em uma nuvem de banalidade. Aqui tudo depende dos "gestos fluentes" de "elevar os fatos do prosaico ao poético" – uma questão que o crítico Clive James destacou em seu ensaio sobre Auden na *Commentary*[2] de dezembro de 1973. Quando tal fluência é atingida, somos convencidos de forma mágica de que o discurso cotidiano é potencialmente poético e, instruídos pelos poetas, nossos ouvidos se abrem para os verdadeiros mistérios da linguagem. A própria intraduzibilidade de um dos poemas de Auden, há muitos anos me convenceu da grandeza desse poeta. Três tradutores alemães

tentaram a sorte e arruinaram sem misericórdia um dos meus poemas favoritos, "If I could tell you"/ "Se eu pudesse te dizer" (*Collected Shorter Poems 1927-1957*), que surge naturalmente de duas expressões coloquiais – "O tempo dirá" e "Eu te disse":

> O tempo nada dirá, contudo ciente já por mim estás,
> O tempo só sabe o preço que havemos de pagar;
> Se eu pudesse te dizer, faria com que o soubesses.
>
> Se deveríamos chorar quando os palhaços se exibem,
> Se deveríamos tropeçar quando os músicos tocam,
> O tempo nada dirá, contudo ciente já por mim estás...
>
> Os ventos devem vir de algum lugar quando sopram,
> Deve haver motivos pelos quais as folhas caem;
> O tempo nada dirá, contudo ciente já por mim estás...
>
> Suponha que todos os leões se levantem e partam,
> E todos os córregos e soldados corram para longe;
> Dirá o tempo algo além daquilo que eu já te disse?
> Se eu pudesse te dizer, faria com que o soubesses.[3]

Conheci Auden no outono de 1958, mas já o tinha visto, no final dos anos 1940, na festa de um editor. Embora não tenhamos trocado uma palavra naquela ocasião, eu lembrava bem dele – um rapaz muito inglês, belo e bem-vestido, amigável e descontraído. Não o reconheci dez anos depois, porque seu rosto estava marcado por aqueles famosos sulcos profundos, como se a própria vida tivesse desenhado uma paisagem facial para tornar manifestas as "fúrias invisíveis do coração". Se você o ouvisse, nada poderia ser mais enganador do que essa aparência. Dia após dia, quando ele já não conseguia manter as aparências, quando seu apartamento degradado estava tão frio que o encanamento não funcionava mais e ele tinha que usar o banheiro da loja de bebidas da esquina, quando seu terno – ninguém conseguia convencê-lo de que um homem precisava ao menos de dois ternos, de

modo que um pudesse ir para a lavanderia, ou de dois pares de sapatos, de modo que um par pudesse ser consertado; um assunto que provocou um interminável e constante debate entre nós ao longo dos anos – estava coberto de pontos esgarçados tão finos que a calça de repente se rasgava de cima a baixo – em suma, quando quer que o desastre acontecesse bem diante dos seus olhos, ele começava como que a entoar uma versão pronunciadamente idiossincrática de "Conte suas bênçãos". Como ele nunca dizia bobagens ou algo claramente tolo – e como eu sempre soube que aquela era a voz de um grande poeta –, levei anos para perceber que, no caso dele, a aparência não era enganadora e que seria um erro fatal atribuir o que eu via no seu modo de vida à inofensiva excentricidade de um típico cavalheiro inglês.

Por fim, pude enxergar o seu sofrimento e de alguma forma percebi vagamente a necessidade irrefutável que ele tinha de escondê-lo por trás da litania "Conte suas bênçãos". Ainda assim, foi difícil compreender totalmente por que ele era tão infeliz e incapaz de fazer alguma coisa a respeito das circunstâncias absurdas que tornavam a vida cotidiana tão insuportável para ele. Com certeza não era falta de reconhecimento externo. Auden era razoavelmente famoso, mas, de qualquer forma, não levava muito em conta esse tipo de ambição, pois era o autor menos vaidoso que conheci – totalmente imune às numerosas vulnerabilidades da vaidade comum. Não que fosse humilde; no seu caso, a autoconfiança é que o protegia da lisonja, autoconfiança que já existia antes do reconhecimento e da fama que alcançou. Geoffrey Grigson,[4] no *Times Literary Supplement*, relata o seguinte diálogo entre um Auden bem jovem e seu tutor em Oxford. Tutor: "E o que vai fazer, sr. Auden, quando deixar a universidade?". Auden: "Vou ser poeta." Tutor: "Bem, nesse caso você vai considerar bastante proveitoso ter lido literatura inglesa." Auden: "O senhor não entendeu. Eu vou ser um grande poeta."

Sua confiança jamais o abandonou, pois não fora adquirida pela comparação com os outros ou por ter vencido uma corrida, uma competição; ela era natural – interligada, mas não idêntica, à sua enorme capacidade de fazer, e bem rápido, o que quisesse com a

linguagem. Quando amigos lhe pediam que criasse um poema para as seis da tarde do dia seguinte, podiam estar certos de que iriam recebê-lo; claramente isso somente é possível quando não existe insegurança. E nem mesmo isso lhe subia à cabeça, pois ele não pretendia, talvez nem mesmo aspirasse, à perfeição última. Revisava constantemente seus poemas, concordando com Valéry que um poema jamais é concluído, apenas abandonado. Em outras palavras, Auden fora abençoado com aquela rara autoconfiança que não necessita da admiração ou da opinião favorável dos outros e que pode suportar a autocrítica e a autoanálise sem cair na armadilha da desconfiança de si próprio. Nada tem a ver com arrogância, embora seja facilmente confundida com ela. Auden nunca foi arrogante, a não ser quando provocado por alguma vulgaridade; então se protegia com a grosseria repentina, característica da vida intelectual inglesa.

Stephen Spender, o amigo que o conhecia tão bem, salientou que "ao longo de todo o desenvolvimento da poesia [de Auden] [...] seu tema foi o amor" – será que não ocorreu a Auden transformar o "*Cogito ergo sum*" de Descartes e definir o homem como a "criatura com cérebro de bolha" que disse "Eu sou amado, logo existo"? No fim do discurso proferido por Spender em memória de seu falecido amigo na Christ Church, em Oxford, ele contou ter perguntado a Auden como tinha sido uma leitura que ele fizera nos Estados Unidos: "Seu rosto se iluminou com um sorriso que alterou suas linhas, e ele disse: 'Eles me amaram!'". Eles não o admiraram, eles o *amaram*. Aqui está, acredito, a chave tanto da sua extraordinária infelicidade quanto da sua extraordinária grandeza – a intensidade – de sua poesia. Hoje, com a triste sabedoria da recordação, eu o vejo como tendo sido um *expert* nas infinitas variedades do amor não correspondido, entre as quais a exasperante substituição da admiração pelo amor deve, certamente, ter tido grande importância. Por trás dessas emoções, deve ter havido, desde o início, uma certa *tristesse* animal que nenhuma razão ou fé pôde superar:

> Os desejos do coração são tão tortuosos quanto um saca-rolhas,
> Não nascer é o melhor para o homem;

O segundo melhor é uma ordem formal,
O padrão da dança; dance enquanto pode.[5]

Assim ele escreveu em "Death's Echo" (Ecos da morte), poema de *Collected Shorter Poems*. Quando o conheci ele não mencionava mais o melhor, pois com muita firmeza optara pelo segundo melhor, pela "ordem formal", e o resultado foi o que Chester Kallman,[6] com tanta precisão, chamou de "a mais desgrenhada de todas as crianças disciplinadoras". Acredito ter sido essa *tristesse* e seu "dance enquanto pode" que fizeram Auden se sentir tão atraído pela Berlim dos anos 1920 e quase em casa naquela cidade, onde o *carpe diem* era constantemente praticado em muitas variações. Uma vez ele se referiu a seu antigo "vício nos hábitos alemães" como uma "doença", porém bem mais proeminente do que eles, e a mais difícil de se desvencilhar era a óbvia influência de Bertolt Brecht, com quem, acredito, tivesse mais em comum do que estava disposto a admitir. No fim dos anos 1950, com Chester Kallman, traduziu *Ascensão e queda da cidade de Mahagonny*, de Brecht – uma tradução jamais publicada, supostamente devido a dificuldades relacionadas a direitos autorais. Até hoje não conheço nenhuma outra versão mais adequada de Brecht em inglês.

Em termos literários, a influência de Brecht pode ser facilmente encontrada nas baladas de Auden, como na recente e maravilhosa "Ballad of Barnaby" ("Balada de Barnabé"), a história do acrobata que, tendo envelhecido e se tornado piedoso, "honrou a mãe de Deus" fazendo acrobacias para ela; ou na anterior: "Pequena história/ de Edith Gee;/ Vivia em Clevedon Terrace/ No número 83".[7] O que tornou essa influência possível foi o fato de que ambos pertenciam à geração pós-Primeira Guerra, com sua curiosa mistura de desespero e *joie de vivre*, seu desprezo pelos códigos convencionais de comportamento e propensão a "pegar leve", que na Inglaterra se expressava, eu suspeito, no uso da máscara do esnobe, enquanto na Alemanha se dava por uma difundida pretensão à maldade, de algum modo na linha da *Ópera dos três vinténs*, de Brecht. Em Berlim fazia-se piada sobre essa hipocrisia invertida em voga, como se fazia piada com tudo: "*Er geht böse über den Kurfürstendamm*", que significa "Essa é provavelmente

toda a maldade de que ele é capaz". Depois de 1933, acredito que ninguém mais fez piada sobre a maldade.

No caso de Auden, como no de Brecht, a hipocrisia invertida servia para ocultar uma irresistível inclinação a ser bom e a fazer o bem – coisa que ambos tinham vergonha de admitir, quanto mais de declarar. Algo que parece plausível no caso de Auden, pois ele finalmente se tornou cristão, mas que de início pode ser um choque ouvir a respeito de Brecht. No entanto, uma leitura cuidadosa de seus poemas e peças parece quase provar isso. Não apenas há peças como *Der Gute Mensch von Sezuan* [*A alma boa de Setsuan*] e *Die Heilige Johanna der Schlachthöfe* [A santa Joana dos matadouros], como talvez ainda mais convincentes sejam estas linhas bem em meio ao cinismo da *Ópera dos três vinténs*:

> Ser bom! Sim, quem não o desejaria?
> Dar seus bens aos pobres, por que não?
> Quando todos são bons, Seu reino não está distante.
> Quem não se sentaria com prazer à Sua luz?

O que impeliu esses poetas profundamente apolíticos para a caótica cena política do nosso século foi o "*zèle compatissant*" de Robespierre, a poderosa atração por "*les malheureux*", em oposição a qualquer necessidade de agir na direção da felicidade *pública*, ou a qualquer desejo de mudar o mundo.

Auden, bem mais sábio – embora não mais esperto – do que Brecht, logo soube que "a poesia não faz nada acontecer". Para ele, era uma absoluta falta de sentido que o poeta reivindicasse privilégios especiais ou pedisse as indulgências que de bom grado concedemos por pura gratidão. Não havia nada mais admirável em Auden do que sua completa sanidade e sua firme crença na sanidade; a seu ver, todos os tipos de loucura eram falta de disciplina – "Indisciplinados, indisciplinados", costumava dizer. O mais importante era não ter ilusões e não aceitar pensamentos – nenhum sistema teórico – que o cegassem para a realidade. Voltou-se contra suas crenças esquerdistas da juventude porque os eventos (os julgamentos de Moscou, o pacto Hitler-Stálin e as experiências durante a Guerra Civil Espanhola)

haviam demonstrado que eram "desonestas" – "vergonhosas" portanto, como disse em seu prefácio a *Collected Shorter Poems*, narrando como jogou fora o que havia escrito antes:

> A história para os vencidos
> Pode dizer "infelizmente", mas não pode socorrer nem perdoar.[8]

Afirmar algo assim, ele percebeu, era "igualar a bondade ao sucesso". Protestou dizendo que nunca acreditara nessa "doutrina perversa" – afirmação de que duvido, não só porque os versos sejam muito bons, muito precisos para ter sido produzidos com o intento de ser "retoricamente efetivos", mas porque essa era a doutrina na qual todos acreditavam nos anos 1920 e 1930. Depois veio o tempo em que

> Num pesadelo cor de breu,
> Latem todos os cães europeus,
> E as nações vivas estão à espera
> Cada qual no ódio que a encerra.[9]

Um tempo em que, por um instante, pareceu que o pior pudesse acontecer e que o mal absoluto pudesse se tornar um sucesso. O pacto Hitler-Stálin foi o momento de virada para a esquerda, agora era preciso desistir de toda crença na história como o juiz último dos assuntos humanos.

Nos anos 1940, muitos se voltaram contra suas velhas crenças, mas poucos entenderam o que havia de errado com elas. Longe de desistirem de suas crenças na história e no sucesso, eles simplesmente trocaram de trem, por assim dizer; o trem do socialismo e do comunismo era o errado, e eles passaram para o trem do capitalismo ou do freudismo, ou de algum marxismo refinado, ou de uma mistura dos três. Auden, no entanto, se tornou cristão, ou seja, deixou o trem da história para sempre. Não sei se Stephen Spender está certo ao afirmar que "a oração correspondia a suas necessidades mais profundas" – suspeito que sua necessidade mais profunda era apenas escrever versos –, mas tenho certeza de que sua sanidade, o incrível bom senso que iluminava todos os seus escritos em prosa (ensaios e

resenhas de livros), se devia em grande parte ao escudo protetor da ortodoxia, cujo significado coerente e consagrado pelo tempo não podia ser provado nem refutado pela razão, e deu a ele, assim como havia dado a Chesterton, um refúgio intelectualmente satisfatório e emocionalmente confortável contra a investida do que ele chamava de "porcarias", ou seja, as incontáveis tolices da época.

Ao reler os poemas de Auden em ordem cronológica e me lembrar dele nos últimos anos de sua vida, quando o sofrimento e a infelicidade se tornaram cada vez mais insuportáveis, sem, no entanto, em nada afetar o dom divino ou a abençoada facilidade do talento, fiquei mais certa do que nunca de que ele foi "ferido em poesia" mais até do que Yeats: "A louca Irlanda feriu-te em poesia."[10] Apesar da suscetibilidade de Auden para a compaixão, circunstâncias público-políticas não foram o bastante para feri-lo em poesia. O que fez dele um poeta foi sua extraordinária facilidade com as palavras e o amor que tinha por elas, mas o que fez dele um grande poeta foi a disponibilidade sem resistências com a qual sucumbiu ao "fardo" ou à vulnerabilidade ao "humano insucesso" em todos os níveis da existência humana – vulnerabilidade ao caráter tortuoso dos desejos, às infidelidades do coração, às injustiças do mundo.

> Vai, poeta, vai e que te açoite
> O próprio âmago da noite;
> Com a tua indômita voz
> Persuade ao júbilo todos nós;
>
> Lavra com o teu verso, e que do
> Chão da praga nasça um vinhedo.
> Celebra o malogro do humano intento
> Num arroubo de sofrimento.
>
> Abre, nos ermos do coração,
> As fontes da consolação;
> No cárcere dos dias que vive,

Ensina o louvor ao homem livre.[11]

Louvor é a palavra-chave desses versos, não o louvor do "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 nesta terra e que extrai sua própria força da ferida, de alguma forma convencido, como eram os bardos da Grécia antiga, de que os deuses lançam a infelicidade e as coisas más aos mortais para que eles contem histórias e cantem canções.

Eu poderia (e você não pode)
Encontrar razões rápido o bastante
Para encarar o céu e bramir
Com ódio e desespero
Pelo que está acontecendo,
Exigindo que se nomeie
Quem quer que se possa culpar:
O céu apenas esperaria
Até que meu fôlego acabasse
Para então reiterar
Como se lá eu não estivesse
Aquele único mandamento,
Eu não enendo,
Bendiga o que há por existir,
Que tem que ser obedecido, pois
Para o que mais fui feito,
Concordar ou discordar?[12]

O triunfo da pessoa privada foi que a voz do grande poeta nunca silenciou a pequena mas penetrante voz do puro som do senso comum, cuja perda com frequência tem sido o preço pago pelos dons divinos. Auden nunca se permitiu perder a cabeça – ou seja, perder o "sofrimento" no "arroubo" que surgiu dele:

Nenhuma metáfora, lembre-se, pode expressar
Uma real infelicidade histórica;
Suas lágrimas têm valor se nos fazem felizes;
Oh Feliz Dor! É tudo o que o verso triste pode dizer.[13]

Sem dúvida, parece improvável que o jovem Auden, ao decidir ser um *grande* poeta, soubesse o preço que teria de pagar, e acredito ser possível que no fim – quando não a intensidade de seus sentimentos nem o dom de transformá-los em louvor, mas a pura força física do coração de suportá-los e de viver com eles foi desaparecendo aos poucos – ele tenha considerado o preço muito alto. De qualquer modo, nós – sua audiência, seus leitores e ouvintes – só podemos ser gratos por ele ter pago esse preço até o último centavo, pela glória eterna da língua inglesa. E seus amigos podem encontrar algum consolo em sua bela piada de além-túmulo – a de que por mais de uma razão, como Spender disse, "o seu ser sábio e inconsciente escolheu um bom dia para morrer". A sabedoria de escolher "quando viver e quando morrer" não é dada a mortais, mas Wystan, como gostaríamos de pensar, deve tê-la recebido como a suprema recompensa que os cruéis deuses da poesia concederam ao mais obediente de seus servos.

1975

---

1 "Lay your sleeping head, my love, Human on my faithless arm."

2 *Commentary* é uma revista mensal fundada nos Estados Unidos em 1945 pelo American Jewish Committee, dedicada a assuntos de religão, judaísmo e política, assim como artes e literatura. Ainda está em circulação nos EUA. (N.E.B.)

3 Tradução de J.A. Rodrigues, para o original: "Time will say nothing but I told you so,/ Time only knows the price we have to pay;/ If I could tell you I would let you know.// If we should weep when clowns put on their show,/ If we should stumble when musicians play,/ Time will say nothing but I told you so...// The winds must come from somewhere when they blow,/ There must be reasons why the leaves decay;/ Time will say nothing but I told you so...// Suppose the lions all get up and go,/ And all the brooks and soldiers run away;/ Will time say nothing but I told you so?/ If I could tell you I would let you know." (N.T.)

4 Geoffrey Grigson (1905-1985), poeta, escritor, crítico e curador britânico. (N.E.B)

5 "The desires of the heart are as crooked as corkscrews,/ Not to be born is the best for man;/ The second-best is a formal order,/ The dance's pattern; dance while you can."

6 Chester Kallman (1921-1975), poeta, tradutor e libretista norte-americano, colaborador de W. H. Auden em libretos de ópera para compositores como Igor Stravinsky. (N.E.B.)

7 "Little story/ About Miss Edith Gee;/ She lived in Clevedon Terrace/ At number 83."

8 "History to the defeated/ May say alas but cannot help nor pardon." Tradução de José Paulo Paes e João Moura Jr. *Poemas – W.H. Auden*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. (N.T.)

9 "In the nightmare of the dark/ All the dogs of Europe bark…/ Intellectual disgrace/ Stares from every human face." Tradução de José Paulo Paes e João Moura Jr. *Poemas – W.H. Auden*, op. cit. (N.T.)

10 "Mad Ireland hurt you into poetry." Tradução de José Paulo Paes e João Moura Jr. W. H. Auden. *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. (N.T.)

11 "Follow poet, follow right/ To the bottom of the night,/ With your unconstraining voice/ Still persuade us to rejoice// With the farming of a verse/ Make a vineyard of the curse/ Sing of human unsuccess/ In a rapture of distress// In the deserts of the heart/ Let the healing fountain start,/ In the prison of his days/ Teach the free man how to praise."

12 "I could (which you cannot)/ Find reasons fast enough/ To face the sky and roar/ In anger and despair/ At what is going on,/ Demanding that it name/ Whoever is to blame:/ The sky would only wait/ Till all my breath was gone/ And then reiterate/ As if I wasn't there/ That singular command,/ I do not understand/ *Bless what there is for being*,/ Which has to be obeyed, for/ What else am I made for,/ Agreeing or disagreeing?"

13 "No metaphor, remember, can express/ A real historical unhappiness;/ Your tears have value if they make us gay;/ *Oh Happy Grief*! Is all sad verse can say."

Histórico dos textos

Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental foi originalmente publicado em *Social Research*, volume 69, nº 2 (Verão 2002).

A grande tradição:
I. "Lei e poder" foi originalmente publicado em *Social Research*, volume 74, nº 3 (Outono 2007).
II. "Governar e ser governado" foi originalmente publicado em *Social Research*, volume 74, nº 4 (Inverno 2007).

Autoridade no século xx foi uma contribuição de Arendt à conferência sobre "O futuro da liberdade" em Milão, Itália, em setembro de 1955. A conferência foi patrocinada pelo Congress for Cultural Freedom, secretamente financiado pela CIA.

Carta a Robert M. Hutchins pode ser encontrada em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário foi originalmente publicado, em versão ligeiramente diferente, na segunda edição de *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian, 1958).

Totalitarismo foi originalmente publicado na revista *The Meridian* (Outono 1958).

Cultura e política pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Desafios à ética tradicional: uma resposta a Michael Polanyi pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, D.C. Hannah Arendt apresentou este trabalho como resposta ao texto de Michael Polanyi "Além do niilismo" na 16ª Conferência sobre "Ciência: filosofia e religião e sua relação com o modo de vida democrático", em 1960.

Reflexões sobre as convenções nacionais de 1960: Kennedy x Nixon pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Ação e a busca da felicidade foi originalmente publicado na revista *Commentary* (Outono 1960).

Liberdade e política, uma palestra foi originalmente publicado, em versão ligeiramente diferente, em *Chicago Review*, volume 14, nº 1 (Primavera 1961).

A Guerra Fria e o Ocidente foi originalmente publicado em *Partisan Review* (Inverno 1962).

Estado-nação e democracia pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Kennedy e depois foi originalmente publicado em *The New York Review of Books* (26 dez. 1963).

Nathalie Sarraute foi originalmente publicado em *The New York Review of Books* (5 mar. 1964).

"Como se falássemos com a parede" – uma conversa com Joachim Fest foi originalmente publicado em *The Last Interview and Other Conversations*, Hannah Arendt (Nova York: Melville House, 2013).

Trabalho, fabricação, ação foi originalmente publicado em inglês em *Amor Mundi*, ed. J.W. Bernauer (Dordrecht, Holanda: Martinus Nijhoff Publishers, 1987).

Política e crime – uma troca de cartas pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Introdução a *The Warriors*, de J. Glenn Gray foi originalmente publicado na edição Torchbooks de *The Warriors* (Nova York: Harper & Row, 1967).

Sobre a condição humana foi originalmente publicado em *The Evolving Society: First Annual Conference on the Cybercultural Revolution*, ed. Alice Mary Hilton (Nova York: Institute of Cybercultural Research, 1966).

O caráter de crise da sociedade moderna foi originalmente publicado em *Christianity and Crisis*, volume 26, nº 9 (30 mai 1966).

Revolução e liberdade, uma palestra pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Os Estados Unidos são, por natureza, uma sociedade violenta? foi originalmente publicado, em versão editada, em "Lawless Is Inherent in the Uprooted", em *The New York Times Magazine* (1965).

Os demônios pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Liberdade para ser livre: condições e o significado de revolução pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Imaginação foi originalmente publicado em *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

Dwight, apenas foi originalmente publicado em *The New York Review of Books* (1º ago 1968).

Discurso de agradecimento pela Medalha Emerson-Thoreau, apresentado na Academia Americana de Artes e Ciências em 9 de abril de 1969, pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

O ponto arquimediano foi originalmente publicado em *Ingenor* 6, College of Engineering (University of Michigan: Primavera 1969).

Heidegger aos oitenta foi publicado pela primeira vez em inglês em *The New York Review of Books* (outubro 1971). Originalmente escrito e

publicado em alemão em 1969 para o aniversário de oitenta anos de Martin Heidegger. Também publicado em *Letters, 1925-1975, Hannah Arendt and Martin Heidegger*, ed. Ursula Ludz; trad. Andrew Shields (Orlando: Harcourt, 2004).

Para Martin Heidegger pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Crimes de guerra e a consciência americana foi originalmente publicado em *War Crimes and the American Conscience*, ed. Erwin Knoll e Judith Nies McFadden (Nova York: Holt, Rinehart, Winston, 1970).

Carta ao editor da *The New York Review of Books* foi originalmente publicado em *The New York Review of Books* (1º jan. 1970), em resposta à crítica de J.M. Cameron de *Entre o passado e o futuro* e *Homens em tempos sombrios.*

Valores na sociedade contemporânea pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Hannah Arendt sobre Hannah Arendt foi originalmente publicado em *The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (Nova York: St. Martin's Press, 1979).

Comentários pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Discurso no Conselho Consultivo de Filosofia da Universidade de Princeton pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel foi originalmente publicado em *Small Conforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, ed. M. Mooney e F. Stuber (Nova York: Columbia University Press, 1977).

Entrevista com Roger Errera, 1973, teve uma versão publicada em *The Last Interview and Other Conversations*, trad. Andrew Brown (Nova

York: Mellville House, 2013).

Considerações preliminares sobre *A vida do espírito* pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Transição pode ser encontrado em Hannah Arendt Papers, Divisão de Manuscritos, Biblioteca do Congresso, Washington, D.C.

Em memória de Wystan H. Auden, que morreu na noite de 28 de setembro de 1973 foi originalmente publicado em *The New Yorker* (20 jan.1975).

Agradecimentos

EM VEZ DE AGRADECER aos muitos amigos, mentores e colaboradores mencionados nos volumes anteriores dos escritos de Hannah Arendt não publicados e não reunidos – que, como este, chegaram à publicação por Daniel Frank –, citarei aqui apenas alguns poucos e novos nomes. De forma alguma significa que minha gratidão aos que foram mencionados anteriormente diminuiu; pelo contrário, ficou ainda maior, assim como àqueles poucos que, desde então, desapareceram do mundo que compartilhamos.

O Centro Hannah Arendt de Política e Humanidades, no Bard College, é uma organização dinâmica sob a direção de Roger Berkowitz, de espírito aberto, generoso e incansável. O centro atraiu acadêmicos e estudantes do mundo todo, criando uma espécie de coletivo internacional em que os problemas e as dificuldades de hoje são discutidos e interpretados a partir de uma diversidade de pontos de vista. As atividades do centro ancoram-se com frequência no que Hannah Arendt escreveu e apontou há mais de quarenta anos.

No norte da Alemanha, em Oldenburg, onde Jaspers nasceu, está situada a Karl Jaspers Gesellschaft. O diretor da imponente Jaspers Haus, Matthias Bormuth, é psicólogo e filósofo, como foi Jaspers. Matthias Bormuth falou e escreveu sobre a profundidade do entendimento entre Jaspers e Hannah Arendt, examinando o sentido da amizade de que eles são um exemplo, principalmente para os muitos milhões – e atualmente bem mais – de pessoas desenraizadas e sem lugar no mundo. Somos gratos a ele por isso.

Hannah Arendt fala e escreve com uma voz que atrai tanto acadêmicos quanto aqueles mais atuantes no jogo do mundo. Claro, ninguém melhor do que ela sabia que não se trata de duas classes inteiramente distintas. Tive a sorte de ter encontrado duas pessoas inspiradas por Arendt, uma das quais, Thomas Wild, representa para mim principalmente o acadêmico, enquanto a outra, Fred Dewey, representa sobretudo a ação. Thomas Wild é o leitor mais sutil de Arendt que encontrei em muitos anos; seu ensino e escritos lançam

uma nova luz sobre as palavras escritas e faladas de Arendt, luz que revela até aqui relações imprevistas do seu modo de pensar com o mundo no qual e a respeito do qual ela pensa. Fred Dewey, bisneto do primeiro filósofo dos Estados Unidos, é um devoto de Arendt que, o que é raro, acha urgente pôr o pensamento dela em ação – não na direção de um futuro imaginado, mas em meio à insegurança e instabilidade do mundo em que vivemos hoje. Com esse objetivo, Fred Dewey representou o pensamento dela – empreendimento nada fácil – para audiências às quais se dirige como se estivesse diante de cidadãos da pólis, neste país e na Europa Ocidental. Com a mais profunda consideração, este livro é dedicado a Thomas Wild e a Fred Dewey.

Jerome Kohn

Índice remissivo

1984 (Orwell), 147, 166

A

Abraão, 533
ação:
  como irreversível, 216, 348, 355
  como processo, 284-86
  contemplação vs., 339-42
  e a busca da felicidade, 243-61
  e começos, 279, 283-84, 354-56, 537
  e conhecimento, 252-53
  e discurso, 352-54, 432-33
  e pensamento, 56-58, 77, 207, 499-503, 504-6
  e pluralidade, 101, 285, 352-53
  e política, 86-88, 95-100, 341-42, 539-40
  fazer milagres, 283-85
  liberdade e, 16, 263, 267-68, 272-73, 276-78, 279, 434
  perda da ação, 23-24
  produção vs., 208, 346
  trabalho, fabricação e, 339-56
  virtude e, 260
ação em comum, criminal, 322
ação militar, 98
Acton, lorde, 107*n*, 394, 428
Adams, Abigail, 250
Adams, John, 57, 248, 250-52, 255-56, 389, 398, 399, 420, 423-25, 525
Adams, John Quincy, 13
África, 238
  agitações e revolução, 188
  imperialismo, 181, 188, 191-92, 304
  pobreza e exploração, 359
Agamenon, 93, 96
"agir", verbos gregos e latinos, 279-80
Agostinho, santo, 272-73, 281, 356, 379, 414, 537-38, 576
Albânia, 191
"Além do niilismo" (Polanyi), 225
Alemanha Ocidental, 144-45
Alemanha Oriental, 144-45
Alemanha, Alemães:
  características, 325-27
  democracia, 196

entre-guerras, 228
filistinismo cultural, 199
julgamentos de crimes de guerra, 321-22
meio cultural e filosófico pós-Segunda Guerra Mundial, 472-73, 586
"milagre econômico," 449
nacionalização na, 515-16
relação dos judeus com, 335, 337
trabalho, 231
ver também nazistas, nazismo
álgebra, 457
alianças:
sistema americano de 186-89
societes romanos como, 535
alienação, 244-45
alteridade, 116, 352
ambições, 422
âmbito privado:
confundir as fronteiras do público e do, 81-82, 95-96, 102-3, 271
definição, 134
direitos e interesses de, 563-68
discriminação, 133
elogio do, 94-95
lar como, 92-93, 94-97, 100, 122-23, 208, 258, 263, 396
liberdade e, 272
trabalho no, 93-95, 208
América Latina:
Plano Marshall proposto para a, 238
pobreza e exploração, 359
americanos de origem japonesa, 136
americanos nativos, 546
amizade:
camaradagem vs., 366, 367-68
diálogo na, 473
amor, pelo mundo, 19-21
amor mundi (amor pelo mundo), 19-21
amoralismo, 126
Anaxágoras, 436*n*, 437
ancestrais, 123
"ancestrais" (escritores), 447
Anderson, Alan, 533, 535
aniquilação:
ameaça nuclear de, 162, 359, 362-63, 383-84, 387, 417, 449-50, 468
dos derrotados na guerra, 387-88
Anissimov, Ivan, 150*n*, 162*n*
"antes morto do que comunista / antes comunista do que morto", debate, 291, 383-84

antiautoritarismo, 105-6
Antigo Testamento, 345, 372-73
Antígona (Sófocles), 206, 216
antiguidade:
  cultura e política na, 19-20, 204-8, 423-24, 433, 509, 524-25
  desenvolvimento científico na, 458-60
  deuses da, 20, 45, 81
  filosofia francesa influenciada pela, 256-58
  igualdade na, 173
  liberdade na, 79, 278-79
  na história da revolução, 423-24
  sobrevivência judaica desde a, 24, 556-59
  ver também civilizações específicas
antirromance, 311
antissemitismo, 23, 139, 229, 337
  história moderna do, 556-59
  origens do, 195
Antropologia (Kant), 437
apatia, 452
apatridia, 41, 59-60, 302-5, 549
  como punição, 135-38, 140
apóstolos, 124
Aquiles, 47, 443, 535, 540
Aquino, Tomás de, 248, 471*n*, 490, 531, 537
Arendt, Hannah:
  biblioteca de, 570*n*
  colóquio sobre a obra de, 499-531
  como professora, 569-70
  esperança de, 195-97
  ideologia política de, 527-31, 553-54, 571
  imigração para os Estados Unidos, 545-46
  relevância política atual de, 15, 21-22
  sobre as acusações de "hostilidade à vida", 202*n*
  último discurso público, 14-15
Argélia, imperialismo francês, 182
Argentina, 29
argumentum ad nationem, 360, 361
Ariadne, 530
Aristarco de Samos, 459-60
aristocracia, 77-79, 86, 91, 94, 101, 221, 273
  cultura e, 203
  definição, 79
  livre do trabalho, 374, 523
  oligarquia e, 17, 62-63, 87, 90-92, 99
Aristófanes, 481

Aristóteles, 468, 543, 574
Heidegger sobre, 475-76
homem definido por, 54-55, 59-62
pensamento de Platão vs., 56-57, 79-80
pensamento marxista e, 38, 54-56
pensamento político de, 36-37, 41, 55-57, 70-73, 77, 81, 91-92, 98, 105*n*, 120, 207, 210, 220, 252-53, 280
sobre atividade, 539
sobre o pensamento, 18, 480, 500, 530-31
Arquimedes, 458-60, 462
Arquipélago, O (Hölderlin), 485
Arrogance of Power, The (Fullbright), 553*n*
arte moderna, 228, 377, 379, 471
declínio, 555
artes performáticas:
atividade política 539-40
virtuosismo, 268-69
artesão, 339
artistas vs., 207-8
no processo de fabricação, 347-48
Ascensão e queda da cidade de Mahagonny (Brecht), 585
Ásia, 188, 238
imperialismo, 181, 188, 191, 304
pobreza e exploração, 359
asilo, direito de, 137-38
assassinato, de JFK, 307-9
assassinato em massa, 332-35
Assembleia Francesa, 256
assimilação, 300-1, 302, 546
identidade judaica, 557-58
astrofísica, astrofísicos, 460, 462, 490-91
astronomia:
desenvolvimento científico na, 459-61
terminologia de revolução na, 389-90, 419-20, 429
ataraxia (liberdade como inamovibilidade), 59
ateísmo, 117-18, 509
Dostoiévski sobre, 410-14
Atenas, vida ateniense, 52-53, 56, 80, 99-100, 206-7, 220, 357, 374, 458, 511
ativismo político, 506-7, 522
Atom Bomb and the Future of Man, The, A (Jaspers), 162
Auden, W. H.:
amizade de Arendt, 20-21, 581-91
aparência e estilo de, 582-84
elegia de Arendt para, 20-21
escritos em prosa, 588
morte de, 581

audiências públicas locais, 177
Augusto, imperador de Roma, 432
Auschwitz, 326, 357-59, 360*n*, 361, 362-63, 378, 482*n*
Áustria, 24, 171, 184, 186, 196
autocontrole, 273-74
"autointeresse esclarecido", definição, 565
automatismo, 287
autoridade:
  cristianismo, 125, 536-37
  definição, 106
  hierarquias de, 113-15
  interpretação conservadora da, 116-17
  no século XX, 105-27
  perda de, 108, 229-30, 387
  perspectiva histórica de, 120-27
  responsabilidade pessoal e, 327-30
  sistemas sociais de, 105
  tradição e, 49, 490
  uso do termo, 115-16
  visão liberal de, 106-7
"Autoridade no século XX," 19
AVH (polícia política), 168, 169, 170*n*, 171

B

Bach, Johann Sebastian, 32*n*
Baía dos Porcos, 13, 418
Baird, George, 499*n*, 506, 513
Bakúnin, Mikhail, 409, 447
"Balada de Barnabé" (Auden), 585
Balzac, Honoré de, 312, 416
banalidade do mal, 23-27, 28-33, 325-26
Barba Azul, 33
bárbaros, barbarismo, 54, 98, 207, 216, 222, 269, 570
Bard College, Biblioteca Stevenson, biblioteca pessoal de Arendt na, 570*n*
Bastilha, queda da, 390-91
Baumgarten, Alexander, 578*n*
Bay, Christian, 499*n*, 503
Bazelon, David, 448
Becker, Carl L., 251
behaviorismo, behavioristas, 271, 463
beleza, 121-22
  cultura e, 217, 223
  juízo da, 223, 578-79
  verdade e, 207
Bell, Daniel, 225
bem:

conceito cristão de, 126-27
conceito de Maquiavel, 126-27
e melhor, 495, 555-56
glória vs., 506-7
hipocrisia e, 586
indiferença vs., 413-14
no juízo moral, 226, 267, 415, 451, 507-8
político, 61-62, 64, 121-22, 126-27
"bem público", 563-64
Benjamin, Walter, 357
Berdiáev, Nikolai, 411
Bergen-Belsen, 323
Bergson, Henri-Louis, 541, 543, 573
Beria, Lavrenty, 149, 153
Berlim Ocidental, 145
Barnard, F. M., 499*n*, 510, 525
Bernstein, Richard J., 499*n*, 512
Bettelheim, Bruno, 447
Bíblia, 30
como origem do pacto, 533-34
sobre o trabalho, 69
black power, 445
Bluecher, Heinrich, 20
Boger, Wilhelm, 326
Bohr, Niels, 465
bolchevismo, 24*n*, 109, 110, 147, 165, 171-72, 175, 185, 196-97, 298, 430, 449
atração do, 228
como nova "religião", 117-18
marxismo e, 36-37
nos países-satélites, 182-83, 189
bomba atômica, 161-62, 293-95, 363, 368, 378, 379*n*, 382, 445, 447, 449-50
Bondy, François, 315
Bormann, Martin, 111-12*n*
Bowles, Chester, 237
brancos:
na população americana no século XVII, 426
violência, 406-7
Brandeis, Louis, 566
Braque, Georges, 471
Brecht, Bertold, 324, 357-58, 473, 531, 560-61
Auden influenciado por, 585-86
Brentano, Clemens, 199
Brownell, Herbert, Jr., 136-37
Browning, Christopher, 26
Bruno, Giordano, 460
Bulgária, 191

burocracia:
ataque de Arendt, 561
centralização e, 521
como abstração, 514
falta de responsabilidade, 64-65, 332-33, 521
governamental, 15, 410
poder e, 517
"busca da felicidade":
ação e, 243-61
na fraseologia política, 254-55, 258

C

Calígula, 562
Calvino, João, 32
camaradagem, na guerra, 366-68
Cameron, sr., 489-92
caminhos da floresta, como metáfora para pensamento, 474-75
campos de concentração, 107, 136, 150, 152, 153, 155, 167, 189, 291, 481*n*
Inferno comparado aos, 537
resposta aliada aos horrores dos, 323-24
campos de extermínio, 29, 152-53, 291, 445-46, 449, 567
Camus, Albert, 447
Capital, O (Marx), 50, 67, 448
capitalismo, 50, 179, 294, 568
crueldade do, 528-29
previsões de Kruschev sobre o colapso do, 160
Capone, Al, 357
Cartas persas (Montesquieu), 467
Catão, o Jovem, 580
Catão, o Velho, 59, 252*n*, 502, 543, 571, 580
Catecismo revolucionário, O (Nietcháiev e Bakúnin), 409, 411
causalidade, 195, 278, 464
causas humanitárias, 225
centralização, democracia e, 521
Chamberlain, Houston Stewart, 229
Char, René, 247, 261, 554, 555
Charles I, rei da Inglaterra, 430
chauvinismo, 405
como identificação de povos, território, e estado, 300
Chesterton, G. K., 588
Chiaromonte, Nicola, 447
China, comunista, 135, 556
censo na, 153*n*
luta pela supremacia entre Rússia e, 153-55
Christ Church, Oxford, 584
Christianity and crisis, 379

Churchill, Winston, 237, 378
cibernética, 371*n*
cibernetização, revolução cibercultural, adaptação a, 371-76
Cícero, 71-72, 74, 90, 102, 123, 222, 257, 463, 535, 537, 577
cicuta, 385
cidadãos, cidadania:
  assimilação e, 300-1, 545-46
  direitos e privilégios, 16, 132-38, 300-1
  direitos públicos e privados do, 563-68
  na pólis grega, 46, 205, 206, 212
  nos Estados Unidos, 132-38
  poder da, 16
  privação da, como punição, 135-37
  romanos, 59, 99-100, 205
  sociedade burguesa vs., 524
  trabalho e, 48
cidadãos naturalizados, 135-37
cidades-Estado:
  decadência, 52-53, 56, 385
  Grécia, 43-44, 79, 97, 280
  Itália, 424
ciência:
  crise da, 544
  limitações da, 468-69, 495
  Marx, 51-52
  moderna, 459-66, 560
  na evolução da visão do mundo, 457-69
  perigos do progresso, 139, 295, 377
"Ciências humanas aplicadas, As" (Davenport e Frankel), 457
ciências naturais, 490-91
cientistas, humanistas vs., 457-58
classe camponesas:
  coletivização, 178
  solo nativo e, 300
classe trabalhadora, 35-36
  igualdade e emancipação, 39-40, 44, 45, 46, 48-49
Clausewitz, Carl von, sobre a guerra, 289-90, 383
coerção, 45, 56, 131-32, 263
Cogley, sr., 141
Collected Shorter Poems (Auden), 582, 585, 587
colônias americanas, 403, 425, 426
comédia:
  criminalidade e tragédia reduzidas por, 561
  na literatura contemporânea, 315-17, 335-36
Comitê Revolucionário Nacional, 177
Comitês Centrais de Trabalhadores, 177

Commentary, 581
compaixão, paixão da, 226, 246
complexo industrial-militar, 445
compulsão, 47, 51, 54, 56, 69, 179, 263, 271, 348, 367
computadores, 371-72
Comuna de Paris (1871), 171
comunidade:
  na condição humana, 275-76, 352-55
  solidão vs., 74, 100
comunismo, 105-6, 144, 145-47, 294, 378, 527, 588
  cidadania americana e, 135-36
  como nova "religião", 117-18
  em Cuba, 297-98
  espírito revolucionário do, 170, 185-86
  na Rússia, 145, 185-86
  nos países-satélites, 185-87
  perspectiva histórica do, 165-66
  radical, 246
  religião vs., 131-32
  ver também regimes específicos
conceitos (compreensão), 438-39
  no julgamento, 442-43
  no reconhecimento, 439-40
Condição humana, A (Arendt), 501-3, 506
Condição humana, A (Malraux), 406
condição humana, cibernetização e, 371-76
Condorcet, marquês de, 386-87, 419
Conferência de Munique, 186
Conferência de Yalta, 185
conflito árabe-judeu, 556-57
conflitos raciais, tema crítico do século XX, 377
Congresso, comissões do, 134
Congresso, Estados Unidos, 138, 141, 248, 249-50, 251, 547
conhecimento:
  ação e, 252
  da ignorância, 510
  limitações, 495
conhecimento empírico, duas faculdades do, 438-39
consciência:
  ditados da, 577
  mal e, 26-27, 30
  subjetiva, 537
Conselho de Produção de Guerra, 445
Conselho Supremo Nacional (Hungria), 176-77
conselhos:
  como flexíveis, 175-76

definidos e explicados, 16-17
na Hungria, 171-78, 196-97
no pensamento revolucionário americano, 252, 260
perspectiva histórica, 171-73, 196-97
sistema de partidos vs., 173-75
conselhos de trabalhadores (Hungria), 172-74, 178
conselhos revolucionários (Hungria), 172-73, 178
conservadorismo, 239, 271, 527, 528
diferenças entre liberalismo e, 108, 116-17
Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência (Montesquieu), 424
Constantino, o Grande, 123
Constituição americana, 85, 127,133-34, 511, 522, 523, 534
cidadania e, 545-46
emendas, 135-36, 137-38, 140-41
governo constitucional, como governo legal, 78, 85-86
monarquia constitucional, 259-60, 398-99, 534
Primeira Emenda, 564
redação da, como evento político, 534
Constituição britânica, 522-23
Constituição soviética, 110*n*
consumo:arte vs. bens de consumo, 210-11, 217, 218
na sociedade de massa, 200-2
no metabolismo entre homem e natureza, 46, 68, 200-1, 343
produção e, 343-46
contemplação, ação vs., 339-42
contingência histórica, 551
contrarrevoluções, 420, 429, 434
Convenção da Virgínia (1774), 254
Convenção Nacional Democrata (1960), 233-41
Convenção Nacional Republicana (1960), 233-41
Convenções Nacionais:
de 1960, 233-41
evolução, 233-34
plataformas, 235
Copérnico, 389, 459, 461, 490
coragem, 270, 495, 540
Coreia, guerra da, 381, 417
corrida armamentista, 382
corrimão, como metáfora para diretrizes seguras, 18, 529-30
corrupção, 125-26
Cortina de Ferro, 145
Cox, Archibald, 545
crime e mal expostos ao, 560-62
crimes, criminalidade:
agressão como, 292, 386
assassinato e, 332-35

de guerra, 322, 379*n*, 451
diferença entre guerra e, 363
na natureza humana, 229-30
negação de passaportes, 134-35
perpetrador do crime como distinto de, 32-33, 451, 561
política e, 357-64
político, 20, 163-64, 190, 226, 228, 422, 549, 560-62
crimes contra a humanidade, 23, 25, 28-29, 32, 33
indiferença a, 31, 322
natureza do mal, 321-37
privação de cidadania como, 136
responsabilidade em, 321-37
crimes de guerra, 321-37, 445-46
troca de cartas entre Arendt e Enzensberger sobre, 357-64
cristianismo, 230, 423-24, 432, 495, 509, 575
autoritarismo, 112-13
caridade, 67
como herdeira espiritual de Roma, 123-24, 534-35
como liberdade universal, 79
corrupção, 125-26
crise, 533-40
diretos públicos e privados no, 566
fundação, 534-37
ideologia, 31, 279
igualdade, 58, 112-13
inclinação antipolítica do, 280-82
judaísmo vs., 559
liberdade e livre-arbítrio no, 272-74, 280-82
na separação entre Igreja e Estado, 131-32
pensamento político do, 73
política e, 533-40
princípios do, 332
reinterpretação do, 121
"romanização" do, 534-35
Crítica da faculdade do juízo (Kant), 218-21, 278, 436*n*, 437, 441-42, 467, 508, 538, 577-79
Crítica da razão prática (Kant), 218, 278
Crítica da razão pura (Kant), 438-39, 441-42, 489, 578-79
Cromwell, Oliver, 389, 420, 424
Cuba, 13crise dos mísseis de, 308
culpa:
responsabilidade e, 321-37, 358
tipos de, 331
culpa do sobrevivente, 331
cultura:
desconfiança política, 204

desvalorização e deterioração, 199-203
objetos de, 202
obras de arte e, 208-12, 217-18
origem e uso do termo, 199, 204-6
permanência e, 208-12, 216, 217
política e, 199-223
produção e, 212-18
raízes da, 208-12
cultura de massa, desvalorização social pela, 199-203

D

daimon, 353
Dante, 32, 353
Danton, Georges, 394, 428
Darwin, Charles, 40, 84
De Civitate Dei (*A Cidade de Deus*; Agostinho), 281
De Monarchia (Dante), 353
De Revolutionibus Orbium Coelestium (*Sobre a revolução dos corpos celestes*; Copérnico), 389
debate público, 512-13
decência, e pragmatismo, 230-31
Declaração de Independência, 359
direitos inalienáveis da, 243, 254-55, 421
significado de ação na, 251
ver também "busca da felicidade"
Declaração dos Direitos, 135, 138
declínio urbano, 406, 513
"degelo", período russo de, 150-52, 155, 156, 165-66
Delattre, Roland, 533, 538
deliberação, 542
democracia, 77-79
colapso da, 445
cultura e, 203
definição, 37, 63, 299, 304
descentralização como essencial para a, 521
direitos e, 167
duas alternativas de, 174
Estado-nação e, 299-305
fronteiras turvas entre público e privado na, 271
igualdade na, 286
oclocracia e, 17, 77, 87, 90-91
república vs., 548
visão dos Pais Fundadores, 525-27
Demônios, Os (Dostoiévski), 409-16
Cadernos para, 411-12, 413
demonização, do mal, 323-24

dependência, 275-76
Descartes, René, 51, 584
descentralização na democracia, 521
"desestalinização", 156, 163, 191
Desmoulins, Camille, 391, 429
desobediência civil, 564
despotismo, 78
"despotismo da liberdade", 296, 401
despotismo esclarecido, absolutismo esclarecido, 155, 192, 399, 424, 430
despovoamento, 152, 153, 186, 363
dessegregação, 133-34
  na moradia, 513
destilação, 245
destruição mútua, como dissuasão, 238
determinismo histórico, 551
Deus:
  como essencial à religião, 540
  Criação, 281, 537-38
  e ateísmo, 411
  igualdade sob, 58-59, 564
  lei como ordem de, 83
  pacto de, 533-34
  palavra de, 51
  relação dos homens com, 412-15
  trabalho e dor impostos por, 93
  vida após a morte, 248
Dez Mandamentos, Os, 124, 540
Dia na vida de Ivan Denisovich, Um (Solzhenitsyn), 567*n*
diálogo, valor do, 494-96
Dickinson, John, 249
direito das minorias, princípio da nacionalidade e, 302
direito à propriedade, 134, 344
  propriedade e expropriação, 514-16, 528, 568
direitos civis, 137, 259, 421-22
Direitos do Homem e do Cidadão, 395, 429-30
direitos dos Estados vs. Federais, 132-38
"Direitos privados e o bem público" (Frankel), 563
direitos privados, intrusão, 133-34, 255, 563-68
direitos públicos, interesses privados, 563-68
direitos públicos vs. privados, 563-68
discriminação, 133, 138
discriminação étnica, 300-5
discurso:
  ação e, 352-54, 432-33
  duas características do, 55
  indireto, 245

liberdade e, 54-58, 61-62
pensamento e, 477
verdade e, 51, 56
violência e, 50
distinção, 63, 424
competição, 95-96, 99-100
nas monarquias, 88-90, 95-96, 101
distinções:
importância de fazer, 115-20
no pensamento de Arendt, 530-31
distinguo, 530-31
ditadura de partido único, 109, 159, 189, 197
ditadura militar, 111, 159-60
ditaduras totalitárias:
âmbitos públicos e privados eliminados nas, 271
ascendência da polícia, 150, 153-58
como resultado da revolução que deu errado, 127, 299
elementos, 559-61
emergência da, 144-47, 189
espionagem e vigilância, 150-51, 190
imprevisibilidade, 509
liberdade eliminada nas, 33, 106-8, 119-20, 265-66, 299, 304, 547
marxismo e, 37-39, 43-44
medo das massas na, 149
metáfora da cebola para, 113-14
nos países-satélites da URSS, 165-66, 179-93
popularidade na, 149, 175
problema sucessório, 148-62
propósito das, 111
realidade factual como ameaça às, 165-68
século XX, 105, 106-15, 260-61, 265-66, 284, 378, 449
terror e atrocidades nas, 19-20, 22-23, 24, 83, 107-8, 109-10, 154-56, 180*n*, 271
doença, como base para o extermínio, 112
Domingos, são, 126*n*
domínio britânico na Índia, 180-82, 303
Dostoiévski, Fiódor, 311, 314, 409-16
doutrinação, 114, 529
Draenos, Stan Spyron, 529
Dresden, bombardeio de, 363
Dudintsev, Vladimir, 166
Duns Scotus, 471
durabilidade, 346, 347, 350, 351, 352

E

Écogla (Virgílio), 432

economia:
capitalista vs. socialista, 179, 237-38, 294
em países subdesenvolvidos, 240-41
fabricação, 45
imperialista, 180-81, 183-84, 303
problemas da revolução cibercultural para a, 375-76
"Ecos da morte" (Auden), 585
educação:
dessegregação na, 133
desvalorização da, 199
progressista, 106
egocentrismo, 200
Ehrenburg, Ilya, 166
Ehrlichman, John D., 549-50
Eichmann em Jerusalém (Arendt), 503-4
reações controversas a, 22-23, 335-37, 560-62
Eichmann, Adolf, 503-4
capacidade como funcionário, 323-25, 330-31, 333-34
responsabilidade penal de, 322-37
Einstein, Albert, 459-60, 464, 466, 490-91
Eisenhower, Dwight, 159, 234, 235-36
eleatas, paradoxo dos, 574
eleições:
de 1960, 233-41, 308, 404
de 1968, 404
de 1972, 516, 547*n*
evolução das, 233-34
função das, 173-75
Eliot, T. S., 21*n*, 22
Ellsberg, Daniel, 550*n*
Emerson, Ralph Waldo, 453-55
emulação, 255-56
Eneias, 20, 535
energeia (atividade), 539, 542
Engels, Friedrich, 513, 522
engenheiros, 457, 460
ensino, 500
Entre o passado e o futuro (Arendt), 489
Enzensberger, Hans Magnus, 357-64
Era da suspeita, A (Sarraute), 311
Errera, Roger, entrevista de Arendt com, 545-62
Escandinávia, 177
escapismo, 358-60, 364
escola, origem do termo, 374
escolástica, 570
escravos, escravidão, 153, 155

derrota e, 291
desigualdade, 98
domínio sobre os, 93-95, 422
libertação da, 102-3, 135
morte vs., 383
na Antiguidade, 52, 53, 63-64, 93-94, 95, 393, 431-32, 535
na história americana, 13, 398, 405, 426
relação entre mestre e escravo, 49-50, 208
status como não humano, 62, 291, 383, 426
tolerância religiosa da, 58
trabalho e, 44-47, 61, 73, 173
esfera econômica:
crescimento e política externa em, 239-41
democracia e, 171-72
na revolução, 294-97
tecnologia na, 294, 296, 401
esfera pública:
artes, 210-11
como espaço político, 16-17, 92, 94, 95-97, 258-59, 263-64, 270-71, 300, 399, 511-14
comunidade com, 301
comunidade da cultura e da política em, 218, 223
conflito entre cultura e política, 203-8, 209, 223
definição, 134
direitos, 563-68
liberdade, 263-64, 402, 421-22, 426, 428, 433
na França pré-revolucionária, 256
obras de arte, 217
racismo, 132-33, 140
trabalho em, 45-46
esfera social, 134
eslavófilos, 410
Espírito das leis, O (Montesquieu), 86, 266*n*, 268*n*, 467
espírito público, 13, 33, 231, 423
espírito revolucionário, 163-67, 180, 259-60
dignidade e, 298
radical, 246-47
realização do, 19-20, 168-70
século XVIII, 248-53, 254, 256-60, 295
espontaneidade, 107, 111, 174, 177-78, 284
definição, 279, 281-82
esprit général, 88
estabilidade:
cultura na, 217
de bens duráveis, 346, 352
distinções e, 530-31

distúrbios vs., 185-86, 188
lei e, 80-81, 83
restauração da, 418
Estados Bálticos, 144, 185-86
princípio de nacionalidade, 301-2
Estados Unidos:
caráter nacional dos, 403
crise constitucional nos, 548-49
distúrbios políticos nos, 546-55
esnobismo cultural nos, 199
organizações políticas, *ver* República Americana
política de equilíbrio de poder no pós-guerra, 187-89, 289-98; *ver também* guerra fria
política externa de Rockefeller, 237-39
valores, 493-98
violência, 403-7, 547
visão europeia dos, 545-46, 555
Estados-nação, 135-36, 180-82, 197, 238, 424, 545
democracia e, 299-305
identidade nacional, 300-2, 405
Israel como, 556
perspectiva histórica da, 299-301
estética, 577, 578-79*n*
estoicismo, 55, 59, 82
estrangeiros:
deportação, 136
direito de asilo, 137-38
estupidez, 578
ética:
desafios, 225-31, 579-80
Kant e, 326
ética protestante, 496
Evangelho, 282
Everett, William, 533
evolução:
Darwinismo, 40
"milagre" da, 282-83
evolução da visão de mundo, 457-69
excessos morais, 226, 229-30
Exército Vermelho, 167, 189, 446
na conquista do mundo, 185
na Revolução Húngara, 144, 169, 171-72, 178, 182-83, 189-90
polícia vs., 157
existencialismo, 576
expressão, liberdade de, 138
expropriação, 515-16, 528

expurgos, 148, 149, 151, 153, 155, 156, 164
extremismo, 113-14, 226-27

F

Fabian, Bela, 152*n*
fabricação, 347-56
  ação, trabalho e 339-56
  cadeia de meios-e-fim, 349-51
  distinção entre trabalho e, 44, 342-43, 345
  eliminação do domínio da, 343
  lazer e, 373-75
  moralidade do, 231
falácias, 502
fama, 209
família:
  como metáfora para política, 270-72
  como tema de ficção, 312-13, 315-16, 416
Farrell, James, 447
fascismo, 105-6, 109, 446, 481*n*
Fausto (Goethe), 45*n*
fé:
  Cristo e, 411-14
  vontade vs., 282-84
Federalist Papers, The, 534
federalistas, 523-24
felicidade:
  ação e, 243-61
  como objetivo revolucionário, 430
  na tradição política, 254-55
  privada, 254-56, 258-59, 564, 566
  pública, 254-61, 397, 564, 566
felicidade pública, 254-61
  definição, 564, 566
Ferry, sr., 129, 141
Fest, Joachim, conversa de Arendt com, 31, 321-37
ficção científica, 460
Fídias, 206
Fielding, Lewis, 549*n*
filisteus, 199
filosofia:
  alienação como tema, 244-45
  aprender e ensinar, 569
  contingência e, 551
  política e, 218-20
  prazer da, 543

raízes antigas da, 40-41, 46-47, 65-67, 70-75
solidão como habitat, 477-82
três grandes reviravoltas, 66-67
visão de Arendt da, 541-44
ver também filósofos e escolas específicos
"Fim da era moderna, O" (Guardini), 225
Fim da ideologia, O (Bell), 225
Fin du peuple juif? (*O fim do povo judeu*; Friedmann), 557
física, 490-91
Flanner, Janet, 311
fome, 31, 325-26
Fontes e os sentidos do comunismo russo, As (Berdiáev), 411
força militar, 16
força vs. poder, 133, 516-17
forças armadas:
ascendência da política sobre, 157-59
autoridade civil sobre, 422
como supérfluas, 52-53
mentalidade do soldado, 366-70
Forster, Albert, 333*n*
França, 231, 546
arte na, 555
bien pensant, 199
comunismo na, 185
felicidade pública na linguagem política da, 256
hommes de lettres, 256
imperialismo, 182, 184
monarquia, 256-57, 425-26
movimentos clandestinos na, 446
mudança na forma de governo, 387
rebelião artística na, 228
representação literária, 311-19
Francisco, são, 33, 126*n*, 443
Franco, Francisco, 187
franco-prussiana, guerra (1870), 387
Frank, Hans, 327
Frankel, Charles, 563
Frankel, J. P., 457
Franklin, Benjamin, 348
fraternidade (*fraternité*), 170
fraude, 137
Freiburg, Universidade de, 471, 473
freudismo, 588
Freund, Paul, 493
Friedmann, Georges, 557
Frutos de ouro, Os (Sarraute), 313, 314-19, 335

Fullbright, J. William, 553
funcionalidade, 218, 322-23
Fundação Danforth, 498
Fundação Rockefeller, 493
fundação:
  como segundo estágio da revolução, 295-96, 400-1, 427-28
  conceito filosófico de, 124-26
Fundo pela República, recomendações de Arendt ao, 129-41
futuro:
  primazia do, 576
  projeções, 68-69, 370, 377, 381, 448-49, 508-9
  visões utópicas, 52-53, 68-69, 103

G

Galbraith, John, 237, 407*n*
Galileu, 459, 462
Gandhi, Mohandas K., assassinato de, 451-52
gênio, como imaginação produtiva, 437
geometria, 459
George, Stefan, 472
"geração silenciosa", 452
Gerstein, Michael, 499*n*, 505-6, 514
Gestapo, 25, 29, 481*n*
Gide, André, 311
Gilbert, Robert, 481*n*
Gleichschaltung, 146, 482*n*, 559
glória, bondade vs., 506-7
gnosticismo, 38
Gobineau, A. de, 229
Godwin, William, 447
Goethe, Johann Wolfgang von, 45*n*, 166, 313, 581
Goldwater, Barry, 234
Gomulka, Wladyslav, 152, 154, 164
gosto:
  como tema literário, 316-19
  e julgamento, 220-23, 573-80
governo:
  ação e, 86-88, 98-99
  administração do, 64-65, 85
  busca pela melhor forma de, 79-80, 90-91
  centralização e descentralização, 521-22
  como instrumento de coerção, 131-32
  criminalidade no, 549
  fim último de, 246-47, 249, 253, 255-56, 258-59, 384
  formas básicas, 62-64, 77-79, 85-88, 90-92, 100-3
  formas legítimas de, 299

governantes e governados, 90-103, 105*n*
lei e poder como pilares, 77-90
liberdade e, 61
mentiras de, 15, 166-69, 547-48
na aplicação da lei, 84-85
nacionalização pelo, 515-16
natureza vs. princípios de, 86
oposição ao, 548-49
perspectiva histórica, 79-85
poderes presidenciais no, 548
princípios de, 267-68
três poderes, 85-86
ver também formas específicas
governo autoritário, 105-27
metáfora da pirâmide para, 112-13
perspectiva histórica de, 106-7
"governo invisível", 404, 446
governo misto, 90-91, 101
governo mundial, como tirania, 17
Grã-Bretanha:
commonwealth, 301
decência da, 230-31
declínio do poder da, 448, 449
esnobismo, 199
Grande Selo, 420
imperialismo, 180-82, 184, 254-55, 303-4
problemas de moradia, 513
revolução e restauração da monarquia, 389, 420
sistema parlamentar, 426
gravidade, lei da, 460, 490
Gray, Glenn, 365-70
Grécia, antiga:
ciências e matemática na, 458-59, 461-62
conceito de autoridade na, 120-22
cultura e política na, 205-8, 209, 211-16, 220-23, 250, 257-58, 341, 442-43, 524
decadência, 385
escravidão na, 44-47, 53
guerras, 214, 511
lazer, 374
organização política da, 43-44, 64, 70-71, 84, 86-87, 98-100, 106-7, 269, 279, 363, 376; *ver também* pólis
raízes da filosofia na, 41, 46, 66-67, 71-72, 74-75, 274-75, 340, 373, 503
religião na, 353
significado de liberdade na, 61-62, 79, 279, 415-16
tragédias dramáticas, 314-15

Grécia, moderna, movimentos clandestinos na, 446
greves, 410
  limitações, 516
Grigson, Geoffrey, 583
Grimm, Hermann, 453
Grotius, 335
Guardini, Romano, 225
guerra:
  antiga, 97-98, 292, 383
  camaradagem na, 366-68
  como ameaça no século XX, 50-51, 289-98, 305, 363
  convencional vs. nuclear, 238, 289-90, 383-84
  declarada vs. não declarada, 487
  definida, 289, 383
  derrota na, 383, 387, 417, 535
  distinção entre crime e, 363
  excitação da, 368-70
  hipotética, 292-94, 382
  instigada pela revolução, 417-18, 511
  justificativa para, 382-86
  liberdade como justificativa para, 291-92
  literatura sobre, 365-70
  medo da, 381-82
  moderna, 379
  oposição a, 368, 445
  revolução e, 386-87
  ver também guerras específicas
Guerra Civil Espanhola, 188, 386, 587
Guerra da Argélia, 417
Guerra de Outubro (1973), 545
Guerra do Peloponeso, 458, 511
Guerra do Vietnã, 417, 553*n*
  como não declarada, 487
  como um tema crítico no século XX, 377, 378
Guerra do Yom Kippur, 545, 556*n*
"Guerra e Revolução" (Arendt), 358-59
Guerra Fria, 238, 378, 445
  ameaça nuclear, 289-98
  quente vs., 292-94
  teoria do dominó, 550
  uso do termo, 381-82
guerra nuclear:
  ameaça de, 161-62, 238-39, 289-98, 359, 362-63, 381-86, 464
  como extinção em massa, 162, 359, 362-63, 383-84, 387, 417, 449-50, 468
  condições hipotéticas, 293-94

minimização da, 384
Guerra Púnica, 458
guerras civis, 417
guerras persas, 385, 511
gulag, 28
Gute Mensch von Sezuan, Der (Brecht), 586

H

Habermas, Jürgen, 521*n*
Hamilton, Alexander, 394, 428, 534*n*
"Hannah Arendt sobre Hannah Arendt", 18
Harrington, James, 424
hebraica, obediência, 124
Hegel, G. W. F., 37, 67-68, 74-75, 83-84, 88, 227, 482*n*, 519, 541
dialética senhor-escravo, 47, 50
pensamento histórico de, 40-41, 43-44, 57, 65-66, 79, 171, 341
sobre pensamento, 18, 477, 480, 500, 551, 576, 579
hegelianismo, 36, 74-75, 341, 472, 520, 521, 529, 571
direita e esquerda, 66-67
Heidegger, Martin, 20, 471-83, 521*n*, 551*n*
aos oitenta, 471, 485
"erro" de, 481-83
fama de, 471-72
nascimento de, 471
sobre pensamento, 474-83, 485
Heilige Johanna der Schlachthöfe, Die (Brecht), 586
Heisenberg, Werner, 463-64, 466-67
Heráclito, 63, 80-81, 83, 99
Herder, Johann Gottfried, 88
hermenêutica, 244-45
Heródoto, 280, 579
sobre formas de governo, 92
sobre liberdade, 52, 286
Herzen, Alexander, 447
Hesíodo, 93, 94-95, 249
Heydrich, Reinhard, 328
Hilton, Alice Mary, 373-74
Himmler, Heinrich, 109*n*, 113, 149
Hiroshima, bomba atômica, 363, 368, 378, 379*n*, 382, 447, 449
história:
adaptação humana na, 375-76
como livro de histórias da humanidade, 354
como processo, 105-20, 495
evolução da felicidade na, 250
liberdade em três eras da, 79
lições da, 378

memória e, 143
no pensamento marxista, 43, 48*n*, 50-51
novos começos, 282-83
origem do termo, 579-80
perplexidades da, 39, 41
ruptura das tradições, 379, 529-30
três possibilidades da, 556
historiografia, 467
de Roma, 279-80
histórias registradas na, 354
Hitler, Adolf:
atrocidades de, 109, 226-27, 322, 326, 357, 360, 362, 363, 482*n*,
demonização de, 323, 561
derrota de, 167, 170, 363
"erro" de Heidegger na interpretação de, 481-83
exigências de Munique, 186
ideologia de, 226-29
na Segunda Guerra Mundial, 112, 144-45, 159, 161, 386, 446
oposição dos judeus a, 527
questão sucessória, 148, 149
táticas totalitárias, 18, 22, 26, 105, 107, 111*n*, 154, 159, 226, 299
Hitler-Stálin, pacto, 587
Hobbes, Thomas, 22, 60, 82, 108*n*, 125, 264, 523-24, 574
Holanda, nacionalização na, 516
Hölderlin, Friedrich, 213, 485
Holocausto:
justificativa de Eichmann para, 322-23
responsabilidade pelo, 22-27, 321-37, 357-64
resposta de judeus e alemães para o, 321-22
Holzwege (caminhos da floresta; Heidegger), 474
Homens em tempos sombrios (Arendt), 489, 536
Homero, 94, 207, 249, 543, 580
tradição heroica de, 66, 72, 80, 209
honra, como motivação na monarquia, 88-89
Hopkinson, Francis, 14
Höss, Rudolf, 326
húbris:
ciência e, 468
produção e, 216
humanidades, ciências vs., 454-55, 457-69
humanismo, humanistas, 125, 453-55
humanismo radical, 448
humanização, gosto e, 222-23
humanos definidos como animais que trabalham, 60
Hume, David, 33

Husserl, Edmund, 471, 472-73
Hutchins, Robert, carta de Arendt a, 16, 129-41

I

Idade Média, 570, 576
  estrutura governamental da, 79
  governo na, 103
  inferno, representação na, 537
  orientação religiosa da, 47, 112-13, 132, 204-5, 509, 511, 535-36
idealismo, materialismo vs., 65-66, 68
ideia, conceito e função da, 121-22
ideias, possessão pelas, 412-13
ideologia:
  de Arendt, 527-31
  definição de Marx, 50
ídolos, 413
"If I Could Tell You" (Auden), 582
Igreja católica, catolicismo, 490
  autoridade e poder, 106, 123-24, 537-38
  heresia, 38, 226
  objeção a Galileu pela, 462
  oposição a, 139
  secularismo contra, 118
igualdade:
  amor da, 88-89
  comunidade e, 352
  definição e explicação, 564
  diferença e, 98-99
  em Roma, 99-101
  lei e, 88-90
  liberdade e, 58-65, 98, 393, 425
  nas revoluções do século XVIII, 49-50, 428
  necessidade e, 172-73
  política, 17, 58, 285-86
  racismo e, 132-33, 192, 404-5
  sob tirania, 112-13
  trabalho e, 39-40, 47
  universal, 58-62, 64-65, 98
igualdade universal, 58-62, 98
  perigos da, 64-65
Ilíada (Homero), 580
imaginação, 278, 436-43
  definição, 437, 440
  papel cognitivo da, 438-39
  presença e ausência na, 437-38

síntese da, 441-42
imanentismo, 38
imigração, imigrantes:
asilo, 137-38
assimilação vs. rejeição, 300-1
e cidadania, 545-46
nos Estados Unidos, 301, 403, 405-6, 545-46
imortalidade, 66
arte e, 211-12
fama e, 209-10
ressureição como, 534-36
imoralismo, como moralismo invertido, 227
imparcialidade, 564-565
imperialismo:
americano, 404
estratégia expansionista do, 183-85, 303-4
falência do, 417, 448-49
nacional, 183-84
origem do 195
perspectiva histórica do, 180-82
totalitário, 143-93
imperialismo nacional, totalitário vs., 183-84
imperialismo nazista, Rússia vs., 186
imperialismo totalitário, 143-93
fracassos do, 191-93
indústria do entretenimento, em desvalorização cultural, 200-1
infelicidade, infelizes (*les malheureux*), 395-96, 422, 427, 586
inferno:
como dissuasão ao mal, 32, 132, 229-30, 411, 496, 509, 540
de Dante, 32-33
representações do, 536-37
inícios:
ação e, 279, 283-84, 354-56, 537
cultura, tradição e, 205
das ciências, 478
do pensamento, 477-78
liberdade e, 279-81, 431-34
milagres e, 282-84
na fabricação, 347-49
nascimento como, 352-56, 432-33, 537
no cristianismo, 535
política, 16-17, 279-80
revoluções como, 20, 432-34
injustiça:
e ativismo político, 506-7

sofrer vs. cometer, 332-33
intelecto, atividade intelectual, 371-72
imaginação e, 441-42
intelectuais:
JFK e, 308
niilismo dos, 229
intimidade, definição, 568
intuição (sensibilidade), 438-40
Irlanda, movimento de independência da, 19
Irmãos Karamázov, Os (Dostoiévski), 313
isolamento:
artistas e, 218
como habitat dos pensadores, 477-82, 501-2, 541
impotência, 322, 331
Israel, 321-22, 556-58
liberdade e, 272
na tirania, 493-94
no pensamento político francês, 257-58
Itália:
cidades-estados, 424
movimentos clandestinos na, 446
unificação da, 125, 433-34
Iugoslávia, 151*n*, 154, 172

J

Jackson, Robert H., 330
James, Clive, 581
James, Henry, 22
Japão:
derrota na Segunda Guerra Mundial, 293-94, 363
reconstrução do, 449
ver também Hiroshima; Nagasaki
Jaspers, Karl, 20, 162, 245, 331, 436*n*, 473, 477, 521*n*, 531
Jefferson, Thomas, pensamento político de, 13-14, 248-52, 253, 254-55, 258-60, 379, 398, 422, 425
Jerusalém, julgamentos na, *ver* Julgamento de Eichmann
Jesus Cristo, 495
como capacidade humana de liberdade, 282
como exemplo, 443, 540
divindade, 411-13
Jesus de Nazaré vs., 534-36, 540
ressureição, 124
João XXIII, Papa (Angelo Giuseppe Roncalli), 309, 536, 540
John Birch Society, 405
Johnson, Lyndon B., 236, 404*n*, 550*n*, 563*n*
Jolas, Maria, 311

Jonas, Hans, 21, 499*n*, 507-10
Jones, Howard Mumford, 243
Joyce, James, 314
judeus, judaísmo:
  Arendt como, 527, 533
  cidadãos americanos, 558
  em oposição a Hitler, 527
  em resposta a *Eichmann em Jerusalém*, 321-37, 561-62
  genocídio sistemático, 23-30, 111*n*, 362-63, 481*n*, 482*n*
  história moderna, 556-59
  identidade, 556-59
  na Antiguidade, 557-58
  ver também antisemitismo; Holocausto; Sionismo
juízo cognitivo, 221
juízos determinantes, 441, 578-79
Julgamento de Eichmann, 22-30, 321-37, 445-46, 560-62
julgamento, juízo, 30, 277-78, 510
  como faculdade política, 218-22
  confiança no, 32-33
  dedução e indução, 577
  do bem e do mal, 324, 538
  falta de, 200
  gosto como, 218-23
  imaginação e, 437-38, 441-43
  nacionalidade no, 360-61
  pensamento e, 538, 554-55, 577-80
  pessoal, 330
  reflexivo, 467
julgamentos de crimes de guerra, 289-90, 326-27, 389, 445-46; *ver também* Julgamento de Eichmann
julgamentos-espetáculos, 144, 168, 189, 190
Jünger, Ernst, 31, 225, 325-26, 482*n*
jurados, 512-13, 564-65, 567
justiça, 495, 503-4, 506-7
  lei e, 110*n*
  propósito da, 334-35
  retributiva, 32
justiça social:
  no pensamento revolucionário, 246
  raízes cristãs da, 39
juventude:
  ativismo e protesto da, 404, 458
  emancipação da, 105-6
  em Israel, 321-22

K

Kádár, János, 145-46, 156, 168*n*
Kafka, Franz, 311, 314, 315, 471, 527
Kallman, Chester, 585
Kant, Emmanuel, 57, 472, 475, 482-83, 489, 491, 543
  dois conceitos de liberdade, 281-82
  pensamento político de, 84-86, 218-21, 277-78, 279, 281-82, 394, 419, 428, 435, 507-8
  preceitos morais de, 326, 332, 350-51
  sobre a imaginação, 437-43
  sobre a lei cósmica, 82, 84, 461
  sobre o juízo, 577-79
  sobre o mal, 28
  sobre pensamento, 18, 467, 499, 538, 542, 571, 575
Kennedy, John F., 233-41, 388, 550*n*
  assassinato de, 307-9, 547
  impacto político de, 307-9
  Nixon comparado a, 235-37, 308
  posse de, 308
Kennedy, Robert, assassinato de, 547
Kierkegaard, Søren, 35, 65, 66-67
King, Martin Luther, Jr., assassinato de, 547
Kissinger, Henry, 523
Knowles, John H., 493-94
Kohn, Jerome, 11, 13-33
Koyré, Alexandre, 459
Kristol, Irving, 493, 494, 497
Kronstadt, revolta de, 171-72, 196-97
Kruschev, discurso no 20º Congresso, 156-57, 163-64
Kruschev, Nikita:
  chegada ao poder de, 145, 149-62, 192
  "degelo" encerrado por, 150-51, 156-57, 165
  discurso aos intelectuais, 150
  estratégia totalitária de, 150-51, 156-62, 183
  mensagem de Arendt a, 239-41
  política econômica externa, 239-41
  posição agressiva de, 160-62
Ku Klux Klan, 405

L

La Rochefoucauld-Liancourt, duque de, 390-92
Landau, Moshe, 329
lazer:
  como fardo, 257
  na vida romana, 100

necessidade e, 71
ociosidade vs., 373-74
Lee, Robert E., 367
lei:
certo e errado na, 84
como pilar do governo, 63-64, 546
contra a violência, 214-15
e poder, 77-90
natureza humana em conformidade com a, 52
no caráter nacional dos Estados Unidos, 403
perspectiva histórica, 79-83
segurança nacional e, 549
lei cósmica:
como universal, 81-85
evolução, 457-69
lei da história, 570-71
lei universal, 81-84
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 543
Leis (Platão), 79-81, 85, 122
lembranças:
artes e, 211-12
da guerra, 366
memória vs., 372
no pensamento, 479
Lênin, Vladimir, 50, 52, 64-65, 67, 171, 175, 227, 229, 246, 387, 410, 434-35, 449, 518
crise sucessória após a morte de, 145, 149, 154
tentativa de assassinato de, 430-31
leninismo, 37
Less, Avner W., 329
Lessing, Gottfried Ephraim, 351
Levi, Primo, 29*n*
Ley, Robert, 328*n*
Líbano, 187
liberação, 295, 298, 344
como estágio revolucionário, 393, 395-96, 400-1, 421-22, 425-28, 431-32
guerras de, 386-87
liberalismo, 239, 271, 291, 519, 527
diferença entre conservadorismo e, 116-17
literatura do, 107-8
propósito do, 553-54
liberdade:
ação e, 16, 263, 267-68, 272-73, 276-78, 279, 434
autoridade e, 106-8
coerção e, 45-46
como autodestruição, 412-13, 414-15

como desafio para a tradição, 65-66
como finalidade e propósito da revolução, 15, 54, 147, 164-66, 167-68, 170, 187-88, 294, 296-98, 386-87, 392-95, 396-97, 401, 419, 431-32
como justificativa do totalitarismo, 110
como livre-arbítrio, 272-78
como primeiro estágio revolucionário, 295
como processo, 110-11, 285-87
compulsão e, 47, 56
criação e, 356
declínio da, 286-87
discurso e, 54-58, 61-62
dois aspectos da, 392-93
escravidão e, 47, 48, 49-50, 52, 61-64, 68
escravidão vs., 47
esferas da, 264
estabelecimento da, 3392-93
experiência positiva da, 263
filosófica vs. política, 276-77
fundações americanas da, 398-400
governo e, 64
Heródoto sobre a, 52
igualdade e, 58-65, 98, 393, 425
interpretação liberal da, 116-17
Mao sobre, 154*n*
na tradição colonial americana, 256
necessidade e, 61-62, 70-71, 93-94, 172-73, 343, 383, 392, 396, 400-1, 431-32
palestra sobre revolução e, 381-402
para produzir e destruir, 348
perspectiva cristã, 272-74, 280-81, 538
perspectiva histórica, 47, 48, 263-65, 278-82
política e, 61-62, 271-87, 278, 279-81
"problema" da, 57-58
quatro liberdades, 135
razão e, 266-67
revolução e, 381-402
soberania e, 275
tirania como irreconciliável com, 265-66, 295
totalitarismo como ameaça à, 33, 106-8, 119-20, 265-66, 272, 286-87
uso e evolução do termo, 263, 421
ver também liberdades específicas
liberdade acadêmica, 138
liberdade da vontade, 269-70
interior, 281
liberdade de ação, 15, 178-79, 399-400, 401, 434

liberdade de associação, 169, 399, 401, 404, 564
liberdade de circulação, 135
liberdade de escolha, 267
liberdade de expressão, 15, 167, 169, 178-79, 399, 401, 564
liberdade de imprensa, 304, 515-16, 547
liberdade de pensamento, 168, 169, 266-67, 269-70, 401
  como ameaça à dominação totalitária, 178-79, 266-67
  comunicação pública em, 277-78
liberdade de religião, 131, 138-39
liberdade para ser livre, 15, 417-35
liberdade política, elementos da, 15-16, 276-77
liberdade pública:
  liberdade civil vs., 258-60
  origem e uso do termo, 256-58, 424-25
liderança coletiva, 145, 149, 152, 155-56
Liga das Nações, 137
linguagem, língua:
  Arendt e suas limitações iniciais com o inglês, 527-28
  conceitual, 253
  história e, 489-90
  impossibilidade de tradução, 581-82
  limitações da, 465-66, 477
  poesia e, 454-55
  qualidade desveladora da, 517-18
  uso ambíguo da, 245
literatura russa, niilista, 226
Lívio, 292, 385
livre-arbítrio, 573-74
  autocontrole e, 273-74
  tradição filosófica e histórica do, 272-78
livre da necessidade, 427-28
lobbying, definição, 564
Locke, John, 341, 342, 343, 344, 350, 534
Lógica (Hegel), 67, 75
Loners' Manifesto, The (Rufus), 13
Löwenherz, Josef, tapa de Eichmann em, 30, 562
Lucano, 580*n*
Ludz, Ursula, 193
Luís XVI, rei da França, 390
luta de classes, perspectivas históricas da, 36-37, 43-44, 49, 50, 304-5, 374, 428, 519
Lutero, Martinho, 37, 73, 125, 482*n*, 540
Luxemburgo, Rosa, 147, 193, 430, 506-7

M

Macbeth, 560
Macdonald, Dwight, editor de *Politics,* 445-52

Macpherson, C. B., 499*n*, 500, 513, 516-19, 523-24
Madison, James, 73, 249, 255, 534*n*
mal:capacidade humana para, 230
definição, 227
demonização como álibi para, 324, 325-26
existência do, 451
natureza do, 32-33, 321-37
radical, 28-29, 33, 230
responsabilidade e, 23-33, 321-37
mal radical, 28-29, 33, 230
Malenkov, Georgy, 145, 149, 156, 159-60
malheureux, les (os infelizes), 395-96, 422, 427, 586
Malraux, André, 406
Manifesto comunista (Marx e Engels), 519, 528
Mao Tsé-Tung, 153*n*, 154-55
Maquiavel, Nicolau, pensamento político de, 125-27, 268, 324, 433-34, 506-7, 524
máquinas, ferramentas vs., 349
Marcelo (cônsul romano), 458, 462
Marte, 495
Martereau (Sarraute), 311-12
Marx, Karl, 227, 341, 447-48, 501, 576, 579
  definição de ideologia, 50
  definição de seres humanos, 60
  e o pensamento político ocidental, 35-75, 528-29
  influência global de, 41-44, 60-61
  interpretação e representação errôneas de, 36-38, 42
  paradoxos e contradições de, 50-54, 57-58
  pensamento utópico de, 52-54
  sobre filosofia, 74-75
  sobre lei, 84
  sobre poder, 516-19, 528
  trabalho como central para, 92-93, 200-1, 340-41, 343
marxismo, 163, 271, 357-59, 410, 447-48, 451, 588
  como ruptura com a tradição, 35-47, 67-68
  elemento revolucionário de, 43-44, 45, 343, 428
  liberalismo e, 519
  princípios do, 246
  três pilares do, 48-50
Masses (revista), 446
matemática, visão do mundo, 457-69
material, fabricação e, 347
materialismo, 67-68
  ausência de, 179
  dialético, 110, 163
  idealismo vs., 65
Mateus, Livro de, 566

Maunz, Theodor, 110*n*
Mayflower, Pacto do, 423
McCarthy, Eugene, 404
McCarthy, Joseph, audiências de McCarthy, 14, 138, 140
McCarthy, Mary, 28, 313, 451, 499*n*, 511, 512, 515-16, 519-20, 528, 530-31
McNamara, Robert S., 552-53
Medalha Emerson-Thoreau, 453-55
Medida por medida (Shakespeare), 21
mediocridade, na política, 234-37
medo:
  como motivação na tirania, 88
  da guerra, 381-82
  livre do, 393, 426, 427
megamorte, 360, 362-63
Mein Kampf (Hitler), 481*n*
Meinecke, Friedrich, 126
meio ambiente, relação mútua entre seres humanos e o, 375
memória:
  humanos vs. computadores, 371-72
  imaginação e, 437-38
Menelau, 96
Merkur (revista), 357
Merleau-Ponty, Maurice, 569
metafísica, 438, 502, 510, 574, 576
  colapso da, 475
mídia:
  comunicação através da, 141
  efeitos nas eleições, 233-35
migração interna, 333
milagres, 282-84, 287, 432, 535
Mill, James, 518
Mill, John Stuart, 504, 574
Mills, C. Wright, 447
Milton, John, 424
Mirabeau, conde de, 394, 428
moderação, 274
modernidade, era moderna:
  cibernetização, 371-76
  cultural e política, 204
  ética tradicional desafiada pela, 225-31, 379-80
  resolução de problemas na, 225
  ruptura dos padrões gerais e da tradição, 377-80
Moedeiros falsos, Os (Gide), 311
Mommsen, Theodor, 205-6
monarquia, 62-63, 95-98, 398-99
  abolição da, 251, 259

absoluta, 524
definição, 79, 86
e ação, 96-98, 101
e tirania, 16-17, 77-79, 87, 90-92, 98, 101, 112-13, 422
elementos presentes no governo americano, 522-23
honra como propósito, 88-89
legal, 259
restauração da, 389, 420
Monat, Der, 315
Montaigne, Michel de, 257, 524
Emerson comparado a, 453-54
Montesquieu, 60, 257, 264, 424, 554
julgamento reflexivo, 467
sobre a liberdade, 266-68, 276-77
sobre governo, 85-90, 101, 267-68, 522-27
sobre razão, 266-68
visão de mundo de, 460-61
moralidade:
bem e mal, 451
burguesa, 228
cristã, 125, 412
invertida, 227-28
modernidade como desafio, 225-31, 375-76, 378-80
preceitos judaico-cristãos da, 375-76
moralistes, 257
Morgenthau, Hans, 493, 499*n,* 519, 521, 527, 530, 553
morte, 276, 356, 412, 476
aceitação da, 345
Adams e Jefferson sobre, 248
com o maior medo do ser humano, 132
fim do trabalho como fim do trabalho, 343
guerra e ameaça de, 367
igualdade na, 564-65
ressureição e, 534-36
Moscou, julgamentos de, 587
movimento, uso do termo, 115
movimento pelos direitos civis, 133*n*, 308, 404-7
mudança:
ação e, 86-87
filosofia vs., 75
história e, 43-44, 54
no processo histórico, 119-20
mulheres, desigualdade e, 98
Mulisch, Harry, 329
"mundo livre", uso do termo, 187-88

muros, como símile de lei, 80-81
Museu, 249
museus, 217, 351
música, 209
Mussolini, Benito, 109
mutualidade, pacto de, 533-34, 537

N

Nabokov, Vladimir, 311
nação, definição, 301
nacionalismo:
  imperialismo e, 181-84, 303-5, 417
  racismo vs., 405-6
  violência, 114
nacionalização, dos meios de produção, 515
Nagasaki, bombardeio de, 368, 449
Nagy, Imre, 145, 152, 154, 164
não contradição, lei da, 219
não soberania, 275
Napoleão I, imperador da França, 33, 37, 252, 299, 443
nascimento:
  como início, 352-56, 432-33, 537
  como trabalho, 69, 93-94, 342-43
natalidade, como arbitrariedade, 537
National Endowment for the Humanities, 497
natureza:
  arte e, 205-6
  metabolismo, 46, 67-68, 343
  na ordem do universo, 81
  violência contra a, 215
nazistas, nazismo:
  argumento para o, 110-11, 324-25, 327-30, 332-33, 481-82*n*, 562
  atração, 228
  atrocidades, 23, 26-30, 155, 157, 186, 360, 449, 481-82*n*
  colapso, 167, 170
  comparação com governos russos, 159, 448-49
  coordenação política, 146
  crime, 357-58, 362-63
  "erro" de Heidegger na interpretação de, 481-83
  estrutura organizacional do partido, 113-15
  na Hungria, 143-44
  na Rússia, 166
  raízes marxistas do, 37-38
  responsabilidade pelos crimes de guerra, 321-37
  slogans, 114-15, 300

ver também pessoas específicas
necessidade, necessidades:
a arte e, 209-10
humanidade e, 50, 54-55, 72-73
liberdade e, 61-62, 70-71, 93-94, 172-73, 343, 383, 392, 396, 400-1, 431-32
trabalho e, 46-47, 69-70, 72-73, 92-94, 207-8, 343, 426
necessidade da guerra, 385-86
negação, poder da, 529
negros:
discriminação contra os, 301, 400, 405
escravidão, 426
migração para o norte, 406
população Americana no século XVIII, 426
ver também racismo
Nem só de pão vive o homem (Dudintsev), 166
neoconservadorismo, 106, 108
Nero, 562
New York Review of Books, The, 489-92
New York Times, The, 164, 553
New York Times Book Review, The, 317
New Yorker, The, 311
Newton, Isaac, 460, 490
Nietcháiev, Serguei, 409
Nietzsche, Friedrich, 32-33, 35, 37, 40, 73, 227, 340, 366, 370, 453, 461, 476-77, 482, 543
platonismo invertido por, 65-67
niilismo, 225-31
Nixon, Richard, 233-41, 516, 523, 549*n*
comparação com JFK, 235-36, 308
renúncia, 545
NKVD, 156, 169
Nomoi, 122
Notas do subterrâneo (Dostoiévski), 311
nous (verdadeiro *Ser*), 437
nouveau roman, 311
Novo Testamento, 123-24, 282
"novos caminhos na política", escritores, 447-48
novus ordo saeclorum, 20, 90, 421, 433
Nuremberg, julgamentos de, 322, 327, 330
ver também Julgamento de Eichmann

O

obediência:
a Deus, 533-34
e responsabilidade, 327-29
objetividade, científica, 461
ociosidade, 416

como tempo vago, 374-75
lazer vs., 373-74
oclocracia (governo pela turba), como perversão da democracia, 17, 77, 87, 90-91
oligarquia:
definição, 37, 63
perversão da aristocracia, 17, 62-63, 87, 90-92, 99
Olimpo, deuses do, 45
Ópera dos três vinténs (Brecht), 586
opinião:
direito à, 115, 167
interesses vs., 525-26
opinião pública:
apatia, 146
desconfiança da, 13
mídia e, 141, 515
na Segunda Guerra Mundial, 386
oscilações da, 116-17
sob totalitarismo, 150
sobre imperialismo, 181-82, 183
Orfeu, 249
Organização das Nações Unidas (ONU), 137, 146*n*, 147
como um tema crítico no século XX, 377
discurso de JFK nas, 307
Relatório, 196
Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan), 191
Oriente Médio, distúrbios no, 545
Origens do totalitarismo, As (Arendt), 27-28, 195-97, 493-94, 559
Orwell, George, 147, 166

P

pacifismo, 449
pactos, origens e história dos, 533-34
Paine, Thomas, 420, 424
Pais Fundadores, 127, 253, 255, 396, 397-400, 428, 435, 522, 523, 548
como homens de ação, 250-51
visão da democracia para os, 525-27
países-satélites, russos, 149-50, 161, 163-64, 165-68, 179-93
paixão moral, 226-27
Palestina, 556
palhaço, Eichmann visto como, 25
pan, movimentos, no imperialismo, 184-85
pan-eslavismo, 184
pan-germanismo, 184
pão e circo, 201
Papen, Franz von, 330

"paradoxo do relógio", 466
"paradoxo dos gêmeos", 466
"parasitas sociais", 150, 155
Paris, 392
Parks, Rosa, 133*n*
Parlamento Coto, 389, 420
Parmênides, 273, 437
Partido Camponês Nacional, 176
Partido Democrata, 548
Partido Republicano, 516
partidos políticos, 109
  eliminação totalitária da diversidade de, 109, 144, 158-59, 173-74, 189, 196-97, 266, 299
  ideal vs. realidade, 234
  perspectiva histórica dos, 173-75, 548
  sistema bipartidário, 177, 299
  sistema de conselhos vs., 173-75
  sistema multipartidário, 177-78, 299, 516
  teóricos políticos, papel e responsabilidade do, 503-5, 523
Partisan Review, 527
passaporte, como privilégio da cidadania, 134-35, 140
Pasternak, Boris, 166
pathos, como pensamento, 478
Paulo, são, 272, 274, 281, 282, 495, 576
  fundação do cristianismo, 534-35, 540
paz, perspectiva de, 369-70
paz fria, 238-39, 292, 381-82
Paz perpétua, A (Kant), 78
pecado, caráter pecaminoso, 73, 93
pena capital, 132, 496
Penn, William, 426
"pensadores profissionais", 499, 543, 571
pensamento:
  ações e, 56-58, 77, 207, 499-503, 504-6
  funcionamento cerebral vs., 372
  revolucionário radical, 246-47
pensamento "dois em um", 18, 26
pensamento a *posteriori*, 57, 541
pensamento cristão, Antiguidade como base para, 57
pensamento reacionário, 35
pensar, 274-75
  Arendt sobre, 18, 499-505, 569-72
  como diálogo interno, 272
  conceitual, 438-43
  de Arendt, 22, 528-31
  espontaneidade do, 281-82
  fazer distinções, 530

filosofia e, 541-44
Heidegger sobre, 474-83, 485
julgamento e, 538, 554-55, 577-80
modo alargado de, 219, 278
na sociedade de massa, 276
natureza e experiência do, 571
petrificação do, 23-27
proposta e tarefa do, 225-26
querer e, 573-80
raciocinar vs., 266-67
razões e, 499-500
responsabilidade e, 332-33
sem corrimão, 18, 529-30
solidão como habitat para, 477-80
ver também pensamento
pensar *apaixonado*, 475-76
"pensar sem fundamento", 529
Pentágono, Documentos do, 550-52
percepção:
imaginação e, 439-43
pensamento vs., 478-79
perdão, 355, 535
Péricles, 80, 206, 207, 209, 215, 357
Perk, sr., 371-72
permanência, 351
persuasão, 56, 175, 221, 385
Petöfi, Academia Militar, 170*n*
peuple, le, 394, 396, 427, 429
Picasso, Pablo, 471
Píndaro, 81
Piper, Klaus, 193
pitagóricos, 222
Planck, Max, 462, 464
Planetário, O (Sarraute), 312, 313, 314-17
Plano Marshall, para a América Latina, 238
Platão, 22, 51, 202, 222, 367, 439, 471, 473, 482*n*, 483, 494-95, 574
crítica de Jefferson, 252-53
pensamento político de, 36, 37, 41, 55-57, 59, 62-63, 65-67, 70-71, 72-75, 85, 92, 96, 98, 113, 120-22, 207, 332, 503
sobre lei, 77-79
sobre o pensamento, 18, 477-81, 502, 569
ver também obras específicas
platonismo, 65-67, 68, 75, 95, 108, 124-25, 222, 253, 341, 472, 544
diálogos no, 494-95
pluralidade:
ação e, 101, 285, 352-53

de opiniões, 548
dos seres humanos, 275-76, 352-53, 415, 519
lei da, 33
pobreza:
governo e, 37
igualdade e, 566-67
negros, 406-7
questão social global da, 295-98, 358-59, 400-2
revolução na liberação da, 392-97, 399, 401-2, 418-19, 426, 428-29, 434
poder:
como pilar do governo, 62-64
como problema político decisivo, 62
compreensão errada de Marx sobre, 516-19, 528
de ação comunitária, 322-23
de "todos contra um" vs. de "um contra todos", 526
divisível, 85-86
em dessegregação, 133-34
felicidade de, 249
lei e, 77-90
nos sistemas de conselhos, 17
para extrair benefício, 518
sede de, 82
violência e, 107-8, 503, 526
poetas, poesia:
alienação como tema, 244
americana, 555
como a "mais inocente" atividade, 213
Emerson sobre, 454-55
Grécia Antiga, 212
histórias narradas na, 354
julgamento da, 531
memória e, 211-12
Platão sobre, 480
temas políticos, 586-87
verdade e, 207
ver também poetas e obras específicos
pogroms, 111*n*
Polanyi, Michael, 225-31
polícia secreta, 114, 150, 158, 190, 229
polícia:
na Revolução húngara, 157, 189-90
nas ditaduras totalitárias, 150-51, 153-59
pólis, 53, 55, 79-80, 92, 120, 207, 220, 265, 269, 340, 357, 385
relevância moderna da, 376
política:

ação e, 86-88, 95-100, 341-42, 539-40
ação pública, 270
como arte performática, 268-69
crime e, 357-64
cultura e, 199-223
degradação da, 72
dignidade da, 536
estilo de JFK, 307-9
filosofia vs., 70-75
liberdade e, 61-62, 271-87, 278, 279-81
livre de, 264-65, 285-87
objetivo da, 507-8
origem e uso do termo, 265
papel da guerra na, 161-62
religião e, 123-24, 131-32, 507, 533-40
suspeita da, 218-20
violência, 213-15
ver também ideologias específicas
Política (Aristóteles), 91, 105*n*
política de poder, 382, 402
política e cultura, 204
Politics (magazine), 445-52
Politics Among Nations (Morgenthau), 553
Politik und Verbrechen (Enzensberger), 357-64
Polônia, 154, 178, 328*n*, 556
rebelião na, 163-64, 178, 182, 183, 191, 446
Pomerânia, 325
ponto arquimediano, 490-91
definição e origem do, 458-59
para além do alcance, 469
posição social, trabalho e, 373-74
posteridade, 99
pragmatismo, 230
prazer, 201-2
Primeira Guerra Mundial, 116, 135, 160, 246, 289-90, 292, 353, 387, 388
apatridia após, 302
destruição na, 386
meio intelectual e filosófico após, 472-73, 585-86
movimentos pan, 184
revoluções após, 171, 417, 434-35
ruptura com a tradição após, 377
Príncipe, O (Maquiavel), 126
princípio da incerteza, 466-67
princípio de nacionalidade:
exclusão e inclusão, 300-5

pessoas e território no, 300, 302, 406
prisioneiros de guerra russos, 31, 325
produção:
beleza e, 217-18
e consumo, 343-46
em "fazer" arte, 268-69
milagre econômico, 449
processo de, 343-56, 528
propriedade dos meios de, 515
relação entre meios e fins, 213, 215-16, 349-51
soberania na, 216
violência e, 213-15
professores, qualidade dos, 497-98
programa espacial, Estados Unidos, limitações do, 469, 495
programa espacial, russo, 159, 192
progresso:
ética e, 579
interpretação liberal vs. conservadora, 116-18
limitações do, 468-69, 495
mito do, 495
proletariado:
definição, 69
ditadura do, 36, 157
propaganda, 114-15, 149, 159, 161, 188
"protocolos dos sábios de Sião, Os", 227, 229
Proudhon, Pierre-Joseph, 447
Proust, Marcel, 314
psicologia das massas, 200
punição, usos da, 335
Pushkin, Alexander, 581

Q

"Que cem flores desabrochem", 154*n*
"questão social", 295-98, 358-59

R

racismo:
desigualdade, 229*n*
escravidão e, 426
fracasso americano, 297, 301, 400, 405
imperialismo, 181, 185, 192, 303-5
nazista, 38
nos Estados Unidos, 132-33, 140, 239, 405-7
ódio, 138-39

perspectiva histórica, 405-6
revolta, 406-7
violência e, 404-7
radical, uso do termo, 447-48, 450-51
radicalismo:
de *Politics* (revista), 447-48, 450-52
reforma e, 225
Rádio Kossuth, 179
Rádio Livre Rajk, 146, 179
raison d'état, 549-50
Maquiavel e, 126
para o Holocausto, 27
raison d'être, 291, 384
Rajk, László, 154, 168*n*
Rákosi, Mátyás, 164, 168*n*
Randolph, John, 255
razão:
Arendt sobre, 499
e humanidade, 55
e liberdade, 266-67
em governos utópicos, 274-75
realidade:
busca científica pela "verdadeira", 465-67
esfera das ideias vs., 66
realismo socialista, 150
reforma, radicalismo e, 225
refugiados:
como apátridas, 302
direito de asilo, 137-38, 140
Reichstag, 25
reificação, 347, 351, 354
reis filósofos, 75, 120-22, 480-81
Relatório da Comissão sobre Distúrbios Civis, 405
religião:
conceitos judaicos vs. cristãos conceito de, 559
crise da, 533-40
deuses gregos vs. romanos, 123
e política, 123-24, 131-32, 507, 533-40
filosofia e, 65-66
função da, 118
no âmbito privado, 301
origem e evolução do termo, 535
ver religiões específicas
Renascimento, 570-71
desenvolvimento científico na, 459-60

recuperação da Antiguidade pelo, 424
renascimento carolíngio, 570-71
República (Platão), 72, 79, 121-22, 252, 367, 480
República Americana:
ameaças à, 404-7
base legal da, 85
como federação, 301
crise da, 23, 547-50
direitos inalienáveis da, 243
estrutura da igreja comparada à, 533-34
falhas da, 13-15
ideais da, 238
natureza do poder na, 133-34
papel das convenções nacionais, 233-41
raízes das tradições, 450
revolução industrial na, 48-49
separação de poderes, 548
sistema bipartidário, 177
temas principais para investigação empírica na, 129-41
republicano, governo, 94
estabelecimento revolucionário, 259, 398, 422
lei como restrição mútua de força, 89
participação pública, 398
tirania vs., 63
três esferas do, 85-86
virtude como motivação, 87-88
ver também República Americana
Resistência Francesa, 247, 253, 261
responsabilidade:
burocracia e, 64-65, 332-33, 521
mal e, 23-33, 321-37
no totalitarismo, 327-28, 330-31
pelos crimes de guerra, 321-37, 357-64, 445-46
penal, 20
ressureição, 123-24, 532-33
Reston, James, 160*n*, 162*n*
retidão moral, 27
Retrato de um desconhecido (Sarraute), 311-12, 314-15
revolução:
abortada, 534-36
classe trabalhadora e, 50-51, 343
condições e significado de, 417-35
definida em termos de ação, 259-61
derrotada, 431-32, 434-35
dois estágios da, 295, 393, 400-1

duas categorias de, 20
falta de compreensão nos Estados Unidos da, 418-19
guerra e, 386-87, 388-89
irresistibilidade da, 390-92, 394, 396, 397, 428
liberdade como objetivo da, 15, 54, 147, 164-66, 167-68, 170, 187-88, 294, 296-98, 386-87, 392-95, 396-97, 401, 419, 431-32
Maquiavel como pai da, 127
na Europa (1848), 171
nos países do terceiro mundo, 188
origem semântica e evolução do termo, 260-61, 389-91, 396, 419-21
permanência da, 258-61
perspectiva histórica da, 260-61, 417-35
pobreza e, 295-98
prevalência no século XX, 289, 295-98, 417-18
significado astronômico de, 389-91, 419-20, 428
social vs. político na, 511-13
ver também revoluções específicas
Revolução Americana, 235, 322, 389, 401, 406, 435, 550
ação e felicidade na, 251
como excepcional, 127, 296, 387, 397-400, 417-18, 426-27, 511
falhas, 400-1
fracasso em lembrar e articular, 297, 430
guerra instigada pela, 417-18
igualdade na, 49
impacto da, 54
pacto da, 533-34
Revolução Francesa comparada à, 19-20, 256-60, 393-94, 395-97, 420-22, 425-27, 430-31, 511
Revolução copernicana, 460-61
Revolução Cubana, 297-98, 381, 401-2
Revolução de Outubro (1917), *ver*
Revolução Russa (1917)
revolução e necessidades, 295-97
"revolução espontânea", 147
Revolução Francesa, 170, 235, 298, 399, 402, 419, 434, 508, 524, 541
espírito revolucionário incorporado na, 425-31
guerra instigada pela, 418
igualdade na, 49-50, 393-96
impacto da, 54, 227, 396-97
insucesso, 19, 23, 396-97, 425, 427, 428, 430, 435
irresistibilidade da, 390-92
Revolução Americana comparada à, 19-20, 256-60, 393-94, 395-97, 420-22, 425-27, 430-31, 511
Revolução Gloriosa, 389, 420
Revolução Húngara, 17, 163-79, 381
agitações de jovens e estudantes, 164-65, 168, 178
aniversário da, 143

busca pela liberdade e pela verdade como base da, 147, 165-66, 187-88
como espontânea, 146-47, 168-71, 173, 177-78, 187-88
como tema de um capítulo acrescentado às *Origens,* 196-97
como única, 146-47, 168-69, 175-78
consequências da, 152
curta duração da, 143-44, 176, 187-88
desencadeador da, 164-65, 169-70
fatos da, 168-79
imperialismo totalitário e, 143-93
liberdade como o objetivo da, 147, 164-65, 170-71, 187-88, 297-98
lições da, 178, 193
neutralidade dos Estados Unidos, 187-88
número de vítimas, 152*n,* 169*n*
opressão à, 152, 171-72, 178, 182-83, 187-88, 190, 297-98, 401-2
organização política depois da, 171-78
refugiados da, 137-38
revolução industrial, 38-39,
cibercultural vs., 371-73
como início da era moderna, 48
na emancipação e igualdade para a classe trabalhadora, 48-49
nos Estados Unidos, vs. Europa, 48-49
trabalho transformado pela, 69-70, 372-73
"revolução mundial", 185
Revolução Russa (1905), 171
Revolução Russa (1917; Revolução de Outubro), 65, 144, 171, 196, 228, 410-11, 430, 434-35, 511
Ricardo III, rei da Inglaterra, 267, 560
Richardson, Elliot, 545
riqueza, trabalho como fonte de, 39
riso, 480-81
Robespierre, Maximilien, 126, 227, 246, 258-59, 260, 296, 391, 393-95, 401, 428-30, 586
Rockefeller, Nelson, 234-35, 237-39
Rohan, cardeal, 77
Roma, antiga:alianças estrangeiras, 101
cidadania, 59, 99-101, 374
como raiz da civilização ocidental, 123
conceito de autoridade, 120, 122-27
cristianismo, 123-24, 534-35
cultura e política, 205-8, 214, 222-23, 341, 524
declínio e queda, 57, 102-3, 121, 123-24, 374, 535-36, 570
guerra, 292, 374, 385-86, 535
liberdade, 79
organização política, 100-3, 107, 122-23, 363, 423-24, 525
público e privado, 97, 99-100, 257, 567-68
tradição do direito, 84, 90, 102, 535
transição da República para o Império, 123
trindade, 535

romances:
americanos, 555
clássicos, 311-12
de Sarraute, 311-19
Romênia, 191
Roncalli, Angelo Giuseppe (Papa João XXIII), 309, 536, 540
Roosevelt, Franklin D., 14, 237
Root is Man, The (Macdonald), 448
Rössner, Hans, 193
Rostow, Walt Whitman, 550
Rousseau, Jean-Jacques, 85, 199-200, 226-27, 394, 428, 519, 523
Ruggieri, arcebispo, 32
ruína, teoria da, 116-17
Rússia, 360, 448-49
1917 revolução, *ver* Revolução Russa (1917)
após a morte de Stálin, 144-45, 148-62
burocracia, 410
censo 153*n*
czarista, 410
Estados Bálticos e, 144-45
estratégia de controle imperialista, 182-84
expansionismo, 144-47, 179-80, 182-85, 445
Guerra Civil Espanhola, 386
literatura, 166-67, 409-16
luta pela supremacia entre China e, 153-55, 160
modificação dos métodos totalitários, 153-54
na Revolução Húngara, 143-93, 297
padrões de vida, 184
países-satélites, 149-50, 161, 163-64, 165-68, 179-93política do pós-guerra, 185
política externa no pós-guerra, 185-88; *ver também* guerra fria
programa espacial, 159-60, 192
propriedade privada, 515
Revolução Cubana, 297-98
totalitarismo, 37, 44
valor do trabalho, 44
ver também bolchevismo
Ryle, Gilbert, 574, 575

S

SA, 227
Sade, Marquês de, 227
Safo, 367
Saint-Just, Louis Anton de, 394-95, 424, 428-30
sans-culottes, 395, 429
Sarraute, Nathalie, 311-19, 335

Sartre, Jean-Paul, 311, 313
Satã, 30
Schacht, Hjalmar, 330
Scheler, Max, 472
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 576
Schrödinger, Erwin, 464-65
secularismo, 118
secularização, 131-32
século XVII, 419-20, 509
  capitalismo no, 528
  ciência no, 459
  pensamento filosófico no, 125, 264, 363, 432
  prosperidade americana no, 397-98
século XVIII:
  capitalismo no, 528
  ciência no, 459
  duas maiores revoluções do, *ver* Revolução Americana; Revolução Francesa
  espírito revolucionário no, 19-20, 39, 85, 248-53, 254, 256-60, 295, 363, 386-87, 417-20, 422-26, 509, 524-25
  pensamento filosófico no, 264
  prosperidade americana nos, 397, 425-26
século XIX:
  capitalismo, 528
  otimismo, 518-19
  pobreza, 426
  revoluções, 391
  surgimento dos Estados-nações, 299, 357-64
século XX:
  arte no, 228
  autoridade no, 105-27
  como era de guerras e revoluções, 50-51, 289-98, 305, 381-88, 417
  crise global do, 23-25, 41-42, 127, 377-80, 399-402
  glorificação do trabalho no, 341
  ruptura da tradição no, 35-47, 379, 529, 571
  totalitarismo no, 105, 106-15, 260-61, 265-66, 284, 378, 449
Segunda Guerra Mundial, 135, 237, 246, 247, 293, 325, 381, 382, 386, 387
  ajuda humanitária após a, 450
  apatridia após, 303-5
  atrocidades da, 22-23, 31
  entendida como guerra imperialista, 448
  força militar da, 16
  início da, 111*n*, 112
  literatura sobre, 365-70
  mortes de civis na, 368
  oposição à, 449

Rússia na, 144-45, 159-60, 360-61
vitória dos aliados na, 14, 293
segurança:
liberdade e, 264-65, 276-77, 568
nacional, 549
tirania e, 265
seleção racial, 110
Senado, americano inspirado no romano, 525
senso comum, 60, 220, 228, 251, 252, 458, 459, 462, 577
sentença de morte, suicídio como, 52-53
Ser e tempo (Heidegger), 471, 477
serenidade, 454
seres humanos:
adaptabilidade dos, 375-76
ameaça nuclear de extinção em massa do, 162, 359, 362-63, 383-84, 387, 417, 449-50, 468
ciclo de vida dos, 372-73
com fim em si próprio, 350-51
como um novo começo, 281
definição de Aristóteles, 54-56, 59
definição de Hobbes de, 60
definição de Marx de, 60-61
dignidade dos, 394, 402, 428, 433
fabricação, trabalho e ação como as três atividades principais do, 339-56
interesses próprios, 524
liberdade como qualidade de, 383
limitações do, 468-69
na busca por liberdade e verdade, 165-66
na sociedade de massa, 199-203
paradoxo do desenvolvimento científico e do respeito do, 463-69
pluralidade de, 275-76, 352-53, 415, 519
redenção e regeneração do, 432-33
relação entre o meio ambiente e, 375
visão otimista do, 518
Serge, Victor, 447
Seton-Watson, Hugh, 147
Shakespeare, William, 21, 32*n*, 166, 267
Sicília, 458
Sicília, corte de Dionísio na, 36
Silone, Ignazio, 150*n*, 162*n*, 171, 196
sindicatos, 173, 178
sionismo:
Arendt e, 527
como resposta ao antissemitismo, 556-58
Siracusa, Platão em, 36
sistema de conselhos, 196-97, 251-52

sistema de cotas, 137
sistema de distritos, 251-52, 258-59, 260
Smith, Adam, 341
soberania, poder soberano, 78
  do povo vs. governante, 299
  liberdade e, 275-76, 414-15
Sobre a coisa do pensamento (Heidegger), 475
sociabilidade, e racionalidade, 55
socialismo, 150, 179, 239, 294, 527-29, 568, 588
socialismo científico, 67
socialismo humano, 528
socialismo utópico, 67
socialização, 271
  cultura no processo de, 199-200, 203-4
sociedade burguesa:
  cidadania vs., 523-24
  rebelião contra, 228, 246, 428
Sociedade de Ética Cristã, comentários de Arendt na, 533-40
sociedade de massa, 276, 514
Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político, 499
sociedade sem classes, 36, 60, 151-52, 342, 519
  como utopia, 43-44, 67
Sócrates, 272, 478, 495, 541*n*, 543, 577
  filosofia de, 81, 122, 222, 226, 280-81, 332, 379, 510, 569
  julgamento de, 56, 120
  sobre a vida e a vida após a morte, 248-49
Sófocles, 206
Soldado Desconhecido, monumentos ao, 353
solidão, comunidade vs., 73-74, 100
Sólon, 81
Solução Final, 29*n*, 328*n*, 359-60, 361-63
Solzhenitsyn, Aleksandr, 567
soviets (conselhos), 171, 175, 196-97, 251
Spender, Stephen, 584, 588, 591
Spinoza, Baruch, 72, 264, 467, 574
Springer, grupo de imprensa, nacionalização, 515-16
Sputnik, satélites, 159-60, 192
SS, 26, 29*n*, 113-14, 157, 227, 228
Stálin, Joseph:
  crise sucessória após a morte de, 145-46, 148-62, 190-91, 192, 267
  destruição da estátua de, 168
  exigências em Yalta de, 185-86
  Guerra Fria e, 378
  ideologia de, 227-29
  justificativa para, 156
  métodos de Kruschev vs., 150-53

morte de, 18-19, 148-50, 164, 165, 449
na expansão russa, 144, 179-80
na Segunda Guerra Mundial, 158-59, 386
representação ficcional de, 411
sucessores potenciais de, 149-50
táticas totalitárias de, 18, 22, 37-38, 105, 109, 110, 153-54, 155, 159, 161, 164, 167, 186, 192, 196-97, 226, 386, 431, 449, 451, 482n, 567
vítimas inocentes de, 560
Stendhal, 312
Stevenson, Adlai, 234, 237, 308
Strahlungen (Jünger), 325
Strindberg, August, 312
subjetividade, julgamento e, 220
sucessão, como um problema nas ditaduras totalitárias, 148-62
Suez, crise de, 381
Suíça, 409
sistema de cantões, 177
suicídio:
como liberdade, 413, 414
em sentenças de morte, 52-53, 385
vontade em, 332, 414-15
superpotências (Estados Unidos e Rússia), política externa no pós-guerra das, 186-89

T

Taft, William Henry, 234
Tales, e a jovem trácia, 480-81
Taylor, Maxwell D., 550
Tchecoslováquia, 186, 191
tecnologia:
cibernetização, 371-72
científica, 462, 468
economia e, 294, 296, 401
facilitadora do trabalho, 343
impacto da, 507-8
na guerra, 386, 388, 417; *ver também* guerra nuclear
na resolução de questões sociais, 359
ver também desenvolvimentos específicos
Teeteto (Platão), 478, 480
telescópio, uso de Galileu, 459
televisão, 496-97
acontecimentos atuais cobertos pela, 360
debates políticos na, 239-40
efeito político da, 233-35
nacionalizada, 516
"Tempo e ser" (Heidegger), 475

tempo livre, 373-74
tempo vago, adaptação humana ao, 374-76
teoria, ação e, 500, 501
teoria da alavanca, 458
teoria dialética das ideias, 227-28, 229
terror:
  pensamento e ação paralisados pelo, 180
  revoluções derrotadas, 397
Terror (França), 19
Tertuliano, 73, 566
Teseu, rei, 80
testes nucleares, 292-94, 309, 381
Thompson, Kenneth W., 496
Times Literary Supplement, 583
tirania:
  autoritarismo vs., 106-9, 119
  como autodestrutiva, 526
  como perversão da monarquia, 16-17, 77-79, 87, 90-92, 98, 101, 112-13, 422
  da razão, 120-22
  definição, 63, 78-79, 86, 258, 548
  ditadura totalitária e, 559-60
  escravidão e, 44
  interesses nacionais na, 299-300
  isolamento e impotência na, 493-94
  liberdades obliteradas na, 265, 295, 429
  medo como motivação, 87-88
  no governo, 63-65, 90-91
  uso do termo, 115-16
  violência na, 392
tiranos, 113, 424, 562
Tito (Josip Broz), 151*n,* 154, 172
Tkachev, Piotr, 409-10
Tocqueville, Alexis de, 256-58, 260, 377, 389, 399, 404, 420, 423, 428, 525, 530
tokenismo, 405
Tolstói, Leo, 447
tortura, 132, 167
totalitarismo:
  abandono da política no, 266
  ameaça atual do, 15, 18-19
  análise de Arendt do, 559-60
  aniquilação cultural pelo, 203-5
  aniquilação das artes no, 228
  burocracia vs., 65
  como ameaça à espontaneidade, 284
  como novo tipo de governo, 22, 41-43, 559-60
  dominação total como essência do, 560

e autoritarismo, 106-8, 118-20
flexibilidade do, 157
interpretações liberal e conservadora do, 116-17
liberdade como justificativa para, 110
liberdades como ameaça ao, 178-79
mentalidade do, 167
origens do, 195-97
responsabilidade e, 328, 329-31
uso do termo, 115-16
vítimas inocentes do, 560
trabalho:
abolição do, 53, 70
bênção e gratificação, 344-45
ciclo e recompensas do, 372-73
como atividade central da sociedade, 54, 67-70, 72-73, 92-94, 200-3
como criador do homem, 48, 50, 51, 413
como desafio à tradição, 65
definição de Marx, 47, 49, 53, 343
definição de Marx de humanidade, 60-61, 343
dignificação e glorificação do, 43-45, 47-49, 68-69, 341
distinção entre fabricação e, 44, 342-43, 345
fabricação vs., 348-49
fabricação, ação e, 339-56
hiato recreativo e, 200-1
igualdade e, 39-41, 47
natureza e, 206
perspectiva política do, 44-47, 71-73, 207-8
Trabalhos e os dias, Os (Hesíodo), 94
tradição:
ausência nos Estados Unidos de, 555
autoridade e, 123, 491-92
como continuidade da história, 570-71
cristã, 124
desafio moderno para a, 48-75, 495-96
desafios políticos da, 43-44
história passada como distinta da, 489-91
para Marx, 43
perda da, 17-18
rompimento da, 35-47, 379, 529-30, 571
ruptura totalitária na, 22, 41-43
tradução:
de poesia, 581-82
literária, 311
tragédia, comédia e, 561

Tresca, Carlo, 451
Troia, 20, 535
Troia, guerra de, 96-97
Tropismos (Sarraute), 311
Trótski, Leon, 227, 229, 246, 451
Truman, Harry, 236-37, 296*n*, 307, 445
Tucci, Niccolò, 446, 447
Tucídides, 91, 206, 280, 385, 458
Tukhachevski, Mikhail, 161

U

Ugolino, conde, 32
União Soviética, *ver* Rússia
uniformidade, como perversão de igualdade, 101
universalidade, imaginação e, 441
Universidade de Colúmbia, 365
Universidade de Princeton, 541-42
Universidade de York, 499
universo, mudança na visão cósmica, 457-69
utilitarismo, 350-51
utopia, utopismo, 38, 275, 510
  marxismo e, 39, 43, 52-54, 70
  no pensamento de Arendt, 520
  raízes históricas, 52, 121-22

V

vácuo de poder, 417, 418, 434
Valéry, Paul, 584
validade exemplar, 443
valores:
  crise americana dos, 493-98
  cultura e, 199-203
  definição, 124, 493*n*, 494
  instabilidade dos, 509-10
Varro, 205
Varsóvia, Pacto de, 191
verdade:
  capacidade humana para, 467
  cognição e, 221
  como propósito da revolução húngara, 165-68
  discurso e, 51, 56
  falsidade e, 28, 168
  filosofia e, 219-20, 222-23, 541
  momento de (metamorfose), 314-16
  moral, 379

responsabilidade para a, 336
Verne, Júlio, 460
Versalhes, marcha das mulheres a, 394, 426
Vico, 342, 490, 525
vida após a morte, 507
cristianismo, 340, 534-36
felicidade e, 248-49
perda da crença na, 496, 537
recompensas e punições na, 230
Vida do espírito, A (Arendt), 23*n*, 436*n*, 573*n*
Viena, comunidade judaica de, 30, 562
vigilância, 150-51, 189-90
violência:
agricultura e, 206
arte e, 213
autoridade e, 118-19
como desafio à tradição, 65-66
como parteira da história, 48, 50-52, 54, 68
cultura e, 213-15
da libertação, 392
eliminada na utopia, 52-53, 54
em assuntos internacionais, 382
em revoluções, 49, 396-97, 420, 427-28, 429, 431
fabricação e, 349
governo e, 63, 85-86, 92, 108, 158-59, 176
justificativa para, 126, 385
na guerra, 387-88, 431
nacionalista, 114
no terror, 431
paradoxo da felicidade, 246-47
poder e, 108, 503, 526
política e, 213-15, 221, 404, 547
racismo e, 404-7
sociedade americana e, 403-7
Virgílio, 20-21, 122, 432, 535
virtù (virtuosidade), 268-69, 273-75, 287, 540
virtude, 268
ação e, 260, 540
antiquada, 230-31
como motivação nas repúblicas, 87-89
vício vs., 207
vítimas inocentes, 560
Vlastos, Gregory, 541
volições 574, 576
Voltaire, 510

von Trotta, Margarethe, 25
vontade:
  ação e, 267-68
  impotência da, 274, 576
  liberdade e, 414-15, 573-76
  na história das ideias, 575
  no regime totalitário, 108, 111-12, 258
  pensamento e, 573-80
  ver também livre-arbítrio
vontade de poder, 274, 424, 482, 576

W

Wallace, George, 547
Warriors, The (Gray), 365-70
Watergate, caso, 545, 547, 548-49
Waugh, Evelyn, 311
Weber, Max, 523
Wegmarken (Heidegger), 474
Weil, Simone, 447
Weimar, República de, 481*n*
Weissman, Ed, 499*n*, 522-53
Wellmer, Albrecht, 499*n*, 513, 519-21
Wilson, Charles E., 445
Woodcock, George, 445

X

xadrez:
  guerra comparada ao, 293, 382
  intelecto e, 371
Xenofonte, 478

Y

Yeats, W. B., 18-20, 21*n*, 461, 588

Z

Zaichnevski, 409
Zeus, 80
Zhukov, Georgy, 149, 155, 157, 158-61, 182
Zillmann, 477

Sobre a autora

HANNAH ARENDT nasceu em 1906. Sua família, originária de Königsberg, na Prússia Oriental, era formada por intelectuais e profissionais liberais judeus. Muito cedo se interessou por filosofia e, de 1924 a 1929, frequentou a universidade. Nesses anos, seus mestres foram Martin Heidegger e Karl Jaspers. Este último orientou sua tese de doutorado sobre Santo Agostinho. No começo dos anos 1930, escreveu a biografia de Rahel Varnhagen: uma primeira abordagem da questão judaica. Por ter participado de atividades ligadas ao movimento sionista, foi presa em 1933 e escapou para a França, onde viveu até 1941. Nesse período, casou com Heinrich Blücher e fez amizade com Walter Benjamin. Em 1941, depois de uma permanência em um campo de internamento no sul da França, foi para Nova York, Estados Unidos, onde se instalou definitivamente, tendo adotado a cidadania americana. Nos anos seguintes, acompanhou os acontecimentos na Europa e preparou o livro *As origens do totalitarismo*, de 1951.

A parte mais importante de sua obra data dos anos 1950 a 1970. Em *A condição humana* (1958), estabeleceu as bases da sua teoria política. *Entre o passado e o futuro* (1961) reúne ensaios de crítica sobre os tempos sombrios do século XX. *Sobre a revolução* (1963) compara as duas grandes revoluções modernas – a americana e a francesa. Envolveu-se em 1963 na polêmica em torno do livro *Eichmann em Jerusalém* (1963). Em pauta estava o significado do subtítulo do livro: *Um relato sobre a banalidade do mal*. Também nos anos 1960, foram publicadas suas intervenções no debate político, em *Sobre a violência* (1970) e *Crises da República* (1972). Na década de 1970 dedicou-se à filosofia e a compor *A vida do espírito* – última obra, inacabada – em que seriam consideradas as atividades do pensar, do querer e do julgar. Morreu em 1975.

Sobre o organizador

JEROME KOHN foi aluno e assistente pessoal de Hannah Arendt. Após a morte da pensadora, se tornou responsável pela organização de seus escritos e diretor do Hannah Arendt Center, na New School for Social Research, em Nova York. Organizou os livros *Responsabilidade e julgamento*, *Escritos judaicos*, *A promessa da política* e *Compreender: formação, exílio e totalitarismo – Ensaios* (1930-1954).

Obras de Hannah Arendt no Brasil

Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo
Tradução de Roberto Raposo
São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

Homens em tempos sombrios
Tradução de Denise Bottmann
São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Entre o passado e o futuro
Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida
São Paulo: Editora Perspectiva, 1988 (1972).

A dignidade da política: ensaios e conferências
Organização de Antonio Abranches
Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

Lições sobre a filosofia política de Kant
Tradução de André Duarte
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo
Tradução de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy - 1949-1975
Organização de Carol Brightman
Tradução de Sieni Campos
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

O que é política?

Organização de Ursula Ludz
Tradução de Reinaldo Guarany
Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Crises da República
Tradução de José Volkmann
São Paulo: Editora Perspectiva, 1999 (1973).

Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal
Tradução de José Rubens Siqueira
São Paulo: Companhia das Letras, 1999 (1983).

Hannah Arendt - Martin Heidegger: correspondência 1925-1975
Organização de Ursula Ludz
Tradução de Marco Antonio Casa Nova
Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

Compreender: formação, exílio e totalitarismo – Ensaios (1930-1954)
Organização de Jerome Kohn
Tradução de Denise Bottmann
São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

A promessa da política
Tradução de Pedro Jorgensen Jr.
Rio de Janeiro: Difel, 2008.

A vida do espírito
Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins
Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 (1991).

Sobre a violência
Tradução de André Duarte
Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009 (1994).

A condição humana
Tradução de Roberto Raposo

Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
11a. edição revista, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Sobre a revolução
Tradução de Denise Bottmann.
São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1988).

Responsabilidade e julgamento
Tradução de Rosaura Eichenberg
São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

Escritos judaicos
Organização de Jerome Kohn e Ron H. Feldman
Tradução de Laura Degaspare Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva.
Barueri: Amarilys, 2016.

Ação e a busca da felicidade
Organização de Heloisa Starling
Tradução de Virginia Starling
Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

Liberdade para ser livre
Tradução de Pedro Duarte
Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

PENSADORA DA CRISE E DO RECOMEÇO, Hannah Arendt (1906-1975) produziu uma obra incomparável sobre os acontecimentos do século XX e suas repercussões. Os textos reunidos neste livro atestam a sua capacidade em avaliar com rigor teórico e compromisso ético as principais questões de seu tempo, criando diagnósticos que se tornaram referência nos mais diversos campos das ciências humanas. Produzidos entre os anos 1950 e 1970, esses escritos, em grande parte inéditos, atravessam o período em que Arendt escreveu suas obras mais importantes. Dessa forma, é visível o diálogo estabelecido entre as reflexões presentes nesta edição – em ensaios, aulas, estudos e entrevistas – e trabalhos como *Origens do totalitarismo*, *Sobre a revolução* e *A condição humana*.

O pensamento de Hannah Arendt, de atualidade surpreendente e sempre atento aos sentidos da vida pública e do bem comum, continua sendo chave fundamental para a leitura do mundo contemporâneo, das configurações políticas e possibilidades de futuro.

ORGANIZAÇÃO E APRESENTAÇÃO JEROME KOHN

ISBN: 978-65-86719-56-7