Coleção Debates
Dirigida por J. Guinsburg

Equipe de Realização – Tradução: José Volkmann; Revisão: Antenor Celestino de Souza; Produção: Ricardo W. Neves, Heda Maria Lopes e Raquel Fernandes Abranches.

hannah arendt

CRISES DA REPÚBLICA

SBD-FFLCH-USP
256696

PERSPECTIVA

nosso sistema político. Emergências sempre estão por perto quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder, e é tal emergência que transformou, nos Estados Unidos de hoje, a associação voluntária em desobediência civil e dissidência em resistência. É do conhecimento geral que esta situação de emergência latente ou aberta predomina hoje — e na verdade tem predominado já há algum tempo — em muitas partes do mundo; o que é novo é que este país já não é mais uma exceção. É incerto se nossa forma de governo sobreviverá a este século, mas também é incerto que não sobreviverá. Wilson Carey McWilliams sabiamente disse: "Quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juncos propensos a aquiescer — se não a sucumbir — à iniqüidade"[80]. Desde que o Pacto do Mayflower foi redigido e assinado sob uma espécie diferente de emergência, as associações voluntárias têm sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições, para a inidoneidade dos homens e para a incerta natureza do futuro. Diferentemente de outros países, esta república, a despeito do grande tumulto da mudança e do fracasso pelo qual está passando no presente, talvez ainda esteja de posse de seus tradicionais instrumentos para encarar o futuro com uma certa dose de confiança.

(80) *Op. cit.* p. 226.

DA VIOLÊNCIA

I

Estas reflexões foram causadas pelos eventos e debates dos últimos anos comparados com o *background* do século vinte, que se tornou realmente, como Lênin tinha previsto, um século de guerras e revoluções; um século daquela violência que se acredita comumente ser o denominador comum destas guerras e revoluções. Há, todavia, um outro fator na situação atual que, embora não previsto por ninguém, é pelo menos de igual importância. O desenvolvimento técnico dos implementos da violência chegou a tal ponto que nenhum objetivo político concebível poderia corresponder ao seu potencial destrutivo, ou justificar seu uso efetivo num conflito armado. Assim, a arte da guerra — desde tempos imemoriais o impiedoso árbitro final em disputas interna-

cionais — perdeu muito de sua eficácia e quase todo seu fascínio. O "apocalíptico" jogo de xadrez entre as superpotências, ou seja, entre os que manobram no plano mais alto de nossa civilização, está sendo jogado segundo a regra "se qualquer um 'ganhar' é o fim de ambos"[1]; é um embate sem qualquer semelhança com os outros embates militares precedentes. Seu objetivo "racional" é intimidação e não vitória, e a corrida armamentista, já não sendo uma preparação para a guerra, só pode ser justificada agora pela idéia de que quanto mais intimidação houver maior é a garantia de paz. Como seremos capazes de nos desembaraçar deste ponto de vista tão obviamente maluco é uma pergunta sem resposta.

Como a violência — diferenciada de poder, força ou fortaleza — sempre necessita de *implementos*, como assinalou Engels tempos atrás[2], a revolução da tecnologia — uma revolução no fabrico de ferramentas — foi especialmente marcada na guerra. A essência da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, que quando aplicada a questões humanas tem a característica de estar o fim sempre em perigo de ser sobrepujado pelos meios que ele justifica e que são necessários para atingi-lo. O fim da ação humana, em contraposição aos produtos finais de fabricação, nunca pode ser previsto com segurança; deste modo freqüentemente os meios utilizados para alcançar objetivos políticos são muitas vezes mais relevantes para o mundo futuro do que os próprios objetivos pretendidos.

Além disso, estando os resultados das ações dos homens além do controle dos que as praticam, a violência abriga dentro de si um outro elemento de arbitrariedade; em nenhum outro lugar a Fortuna, a casualidade, boa ou má, tem um papel mais fatídico em questões humanas do que no campo de batalha, e não basta chamá-la de "evento casual" ou julgá-la cientificamente suspeita para que desapareça esta intromissão do inesperado; nem adiantam simulações, *scripts*, teorias lúdicas e coisas assim, para eliminá-la. Não existe certeza nestes assuntos, nem mesmo uma derradeira certeza de destruição mútua sob certas circunstâncias calculadas. O próprio fato de terem os aperfeiçoadores dos meios de destruição chegado afinal a um nível de desenvolvimento técnico no qual sua meta, ou seja, a guerra, também está em vias de desaparecer, graças aos meios colocados à sua disposição[3], é como uma lembrança irônica da onipresente imprevisibilidade que encontramos quando abordamos a questão da violência. A grande razão porque ainda existe guerra não é nem um secreto desejo de morte da espécie humana nem um irreprimível instinto de agressão nem, por último e mais plausivelmente, os sérios perigos econômicos e sociais inerentes ao desarmamento[4], mas simplesmente o fato de que ainda não apareceu um substituto no cenário político para o árbitro final em questões internacionais. Não estaria Hobbes certo quando disse: "Pactos sem espada são apenas palavras"?

Tampouco é provável que apareça um substituto enquanto estiverem identificados a independência nacional, isto é, a isenção de dominação estrangeira, e a soberania do Estado, isto é, a pretensão de total e ilimitado poder nas relações externas. (Os Estados Unidos da América estão entre os poucos países onde uma apropriada separação entre liberdade e soberania é possível pelo menos em teoria, enquanto isto não ameaçar as próprias bases da república norte-americana. Tratados externos, pela Constituição, são parte integrante da lei do país, e — como observou o Juiz James Wilson em 1793 — "o termo soberania, para a Constituição dos Estados Unidos, é completamente desconhecido". Mas os tempos de tão lúcido e altivo isolamento da linguagem tradicional e da estrutura conceitual política do estado-nação europeu, passaram há muito tempo; a he-

(1) WHEELER, Harvey. "The Strategic Calculators". In: CALDER, Nigel. *Unless Peace Comes*. New York, 1968. p. 109.

(2) *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Parte II. Cap. 3.

(3) Como assinala o General André Beaufre, em "Battlefields of the 1980s": Somente "nas partes do mundo não-atingidas pela intimidação nuclear" a guerra ainda é possível, e mesmo esta "guerra convencional", a despeito de seus horrores, já é realmente limitada pela sempre presente ameaça de escalada para a guerra nuclear. (Na *op. cit.* de CALDER. p. 3.)

(4) *Report from Iron Mountain*, New York, 1967, sátira ao modo de pensar da *Rand Corporation* e outros centros de assessoramento; está provavelmente mais próximo da realidade, com sua "tímida olhadela sobre a iminência da paz", do que muitos estudos "sérios". Seu argumento principal — a guerra é tão essencial para o funcionamento de nossa sociedade que não ousamos aboli-la a menos que se descubra modos ainda mais assassinos de conduzir nossos problemas — somente chocará os que esqueceram que a crise de desemprego da Grande Depressão só foi resolvida com o advento da Segunda Guerra Mundial, ou então os que convenientemente omitem ou questionam a extensão do desemprego latente presente, por detrás das várias formas de limitação da produção (*feather-bedding*).

rança da Revolução Americana está esquecida e o governo norte-americano penetrou de todos os modos na herança européia como se fosse patrimônio seu — esquecendo-se, por desgraça, de que o declínio do poderio europeu foi precedido e acompanhado de bancarrota política — a bancarrota do estado-nação e seu conceito de soberania.) Não é argumento contra a caducidade da guerra o fato de ela ainda ser a *ultima ratio* — a velha continuação da política por meios violentos — nas relações externas de países subdesenvolvidos, e não é nada consolador saber que só os pequenos países sem armas nucleares ou biológicas ainda podem realizá-la. Não é segredo para ninguém que aquele famoso evento casual pode mais facilmente aparecer nas partes do mundo onde o velho adágio "Não há alternativa para a vitória" retenha um alto grau de plausibilidade.

Nestas circunstâncias, há poucas coisas mais assustadoras do que o incrível crescimento do prestígio dos estrategistas com mentalidade científica nos Conselhos governamentais nas últimas décadas. O problema não é que eles tenham sangue frio suficiente para "pensar o impensável", mas justamente que eles não *pensam*. Em vez de se entregarem a esta atividade tão improcessável e fora de moda, eles operam com conseqüências de certas suposições hipoteticamente aceitas, sem serem capazes, no entanto, de provar suas hipóteses em ocorrências reais. A falha lógica destas interpretações hipotéticas de acontecimentos futuros é sempre a mesma: o que no início aparece como hipótese — com ou sem suas alternativas implícitas, dependendo do grau de sofisticação — se transforma imediatamente, depois de uns poucos parágrafos, num "fato" que por sua vez cria uma série de não-fatos similares com o resultado de tornar esquecido todo o caráter puramente especulativo de todo o empreendimento. Desnecessário seria dizer que isto não é ciência, mas pseudociência — "uma desesperada tentativa das ciências sociais e do comportamento", no dizer de Noam Chomsky, "de imitar os traços superficiais das ciências que realmente têm conteúdo intelectual significativo". Mas a mais óbvia e "profunda objeção a este tipo de teoria estratégica não é sua utilidade limitada, mas o perigo de nos levar a crer que temos uma compreensão dos eventos e um controle sobre seu fluxo, que na realidade não temos",

como observou recentemente Richard N. Goodwin num artigo crítico que teve o raro mérito de descobrir o "humor inconsciente" característico de muitas destas pomposas teorias pseudocientíficas[5].

Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente num mundo onde nada de importante acontece poderia tornar-se realidade o sonho dos futurólogos. Previsões do futuro não são mais que projeções de processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, projeções de ocorrências que provavelmente desvanecem se os homens não agem, ou quando nada de inesperado acontece; toda ação, qualquer que seja, e todo acidente, necessariamente destroem por completo o modelo em cuja estrutura a previsão decorre e se evidencia. (A efêmera observação de Proudhon, "A fecundidade do inesperado excede de longe a prudência do estadista", felizmente ainda é verdade. E excede ainda mais claramente os cálculos dos peritos.) Chamar estes acontecimentos inesperados, imprevistos e imprevisíveis de "eventos casuais" ou de "últimos suspiros do passado", condenando-os à irrelevância ou à famosa "lata de lixo da história", é uma velha trapaça; a trapaça sem dúvida ajuda a esclarecer a teoria, mas ao preço de afastá-la cada vez mais da realidade. O perigo é que estas teorias não somente são plausíveis, pois retiram sua evidência de tendências atuais realmente discerníveis, mas também que, por causa de sua solidez interior, possuem um efeito hipnótico; põem a dormir nosso bom senso, que outra coisa não é senão nosso órgão mental de percepção, compreensão e trato com a realidade e o concreto.

Ninguém ocupado em pensar sobre história e política pode ficar alheio ao imenso papel que a violência sempre desempenhou nos assuntos humanos, e à primeira vista é surpreendente como tal violência é raramente escolhida para considerações especiais[6]. (Na última edição da *Enciclopédia das Ciências Sociais*, "violência" nem sequer ameaça constar.) Isto mostra até

(5) CHOMSKY, Noam. *American Power and the New Mandarins*, New York, 1969; crítica de Richard N. Goodwin ao *Arms and Influence* de THOMAS C. SCHELLING, Yale, 1966, em *The New Yorker*, 17 de fevereiro de 1968.

(6) Existe, é claro, uma vasta literatura sobre a guerra e a arte da guerra, mas tratam dos implementos da violência e não da violência em si.

que ponto a violência e suas arbitrariedades têm sido levadas em conta, e conseqüentemente, como têm sido negligenciadas; não se interroga ou investiga o que é evidente para todos. Os que viam somente violência nos assuntos humanos, convencidos de que sempre eram "casuais, pouco sérios e imprecisos" (Renan) ou convencidos de que Deus sempre estava com o batalhão maior, não tinham mais nada a dizer sobre violência ou história. Qualquer pessoa, procurando por alguma espécie de sentido nos registros do passado, era quase obrigada a ver a violência como um fenômeno marginal. Quer seja Clausewitz, chamando a guerra de "continuação da política por outros meios", ou Engels, definindo a violência como o acelerador do desenvolvimento econômico[7], a ênfase está na continuidade política ou econômica, na continuidade de um processo que fica determinado por aquilo que precedeu a ação violenta. Desta forma, estudiosos de relações internacionais consideravam até recentemente que "era uma máxima que uma resolução militar discordante das fontes culturais mais profundas do poder nacional não poderia ser estável", e que, nas palavras de Engels, "onde quer que a estrutura de poder de um país conflite com seu desenvolvimento econômico" é o poder político com seus meios violentos que será derrotado[8].

Hoje em dia todas estas afirmações sobre a relação entre guerra e política ou entre violência e poder tornaram-se inaplicáveis. A Segunda Guerra Mundial não foi seguida de paz, mas da guerra fria e do estabelecimento do complexo trabalhista-industrial-militar. Considerar "a prioridade do potencial bélico como a principal força estrutural da sociedade", sustentar que "sistemas econômicos, filosofias políticas e *corpora juris* ampliam e auxiliam o sistema de guerra, e não o contrário", concluir que "a guerra em si é o sistema social básico dentro do qual outros modos secundários de organização social conflitam ou conspiram" — tudo isto soa mais plausível que as fórmulas do século XIX de Engels e Clausewitz. Mais conclusivo mesmo que a simples inversão proposta pelo autor anônimo de *Report From Iron Mountain* — em vez da guerra ser "uma extensão da diplomacia (ou da política, ou da procura

(7) Ver ENGELS, *op. cit.*, Parte II, Cap. 4.
(8) WHEELER, *op. cit.*, p. 107; ENGELS, *Ibidem.*

de objetivos econômicos)", a paz é a continuação da guerra por outros meios — é o desenvolvimento real nas técnicas da arte da guerra. Como diz o físico russo Sakharov, "uma guerra termo-nuclear não pode ser considerada uma continuação da política por outros meios (conforme a fórmula de Clausewitz). Seria um meio de suicídio universal"[9].

Sabemos, além disso, que "algumas armas poderiam eliminar todas as outras fontes de poderio nacional em alguns segundos"[10]; que foram criadas armas biológicas as quais capacitariam "pequenos grupos de indivíduos... a virar a balança estratégica" e seriam bastante baratas para serem produzidas por "nações impossibilitadas de desenvolver forças nucleares de ataque"[11]; que "dentro de poucos anos" soldados robôs tornarão os "soldados humanos completamente obsoletos"[12], e que, por fim, na guerra convencional os países pobres são muito menos vulneráveis que as grandes potências justamente por serem "subdesenvolvidos", e por ser a superioridade técnica "mais uma deficiência que um recurso" na guerra de guerrilhas[13]. Todas estas novidades desconcertantes demonstram uma completa inversão na relação entre poder e violência, esboçando uma outra inversão no relacionamento futuro entre pequenas e grandes potências. A reserva de violência à disposição de um determinado país logo poderá deixar de ser uma indicação segura da força do país ou uma garantia segura contra destruição por potências substancialmente menores e mais fracas. Isto tem uma funesta semelhança com uma das mais antigas percepções da ciência política, isto é, que o poder não pode ser medido em termos de prosperidade, que a prosperidade excessiva pode desgastar o poder, que as riquezas são especialmente perigosas para o poder e bem-estar das repúblicas — uma percepção que não perde em validade por ter sido esquecida, especialmente numa época em que sua exatidão ganhou uma nova dimensão de validade por ter se tornado aplicável também ao arsenal da violência.

(9) SAKHAROV, Andrei D. *Progress, Coexistence, and Intellectual Freedom*. New York, 1968. p. 36.
(10) WHEELER, *ibidem.*
(11) CALDER, Nigel. "The New Weapons". In: *Op. cit.*, p. 239.
(12) THRING, M. W. "Robots on the March". In: CALDER. *Op. cit.* p. 169.
(13) DEDIJER, Vladimir. "The Poor Man's Power". In: CALDER. *Op. cit.* p. 29.

Por mais que a violência tenha se tornado um instrumento incerto e dúbio em relações internacionais, ganhou reputação e simpatia em assuntos domésticos, especialmente no que trata de revoluções. A poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o resoluto crescimento da convicção proclamada por Mao Tsé Tung, sem nada a ver com Marx, de que "o poder nasce do cano de um fuzil". Naturalmente Marx conhecia o papel da violência na história, mas para ele era um papel secundário; o que traria o fim da velha sociedade não era a violência, mas as contradições inerentes a esta sociedade. O surgimento de uma nova sociedade seria precedido, mas não causado, por violentas insurreições as quais ele comparou às dores do parto, que precedem, mas obviamente não causam, o nascimento orgânico. Da mesma forma, ele considerava o estado como um instrumento de violência sob o comando da classe dominante; mas o verdadeiro poder da classe dominante não consistia de violência nem se fiava nela. Era explicado pelo papel que a classe dominante desempenhava na sociedade, ou mais exatamente, pelo papel desta no processo de produção. Tem sido muito notado, e algumas vezes deplorado, o fato de que a esquerda revolucionária, sob a influência dos ensinamentos de Marx, excluiu o uso dos métodos violentos; a "ditadura do proletariado" — francamente repressiva nos escritos de Marx — viria após a revolução e deveria, como a ditadura romana, durar um período estritamente limitado. O assassínio político, a menos de alguns poucos atos de terror individual perpetrados por pequenos grupos de anarquistas, era principalmente uma prerrogativa da direita, enquanto levantes armados organizados constituíam especialidade dos militares. A esquerda estava convencida de que "toda conspiração não somente é inútil mas também prejudicial. Eles (sabiam) muito bem que revoluções não são feitas intencional e arbitrariamente, mas que sempre foram, em toda parte, o resultado necessário de circunstâncias inteiramente independentes da vontade ou da orientação de partidos específicos ou classes"[14].

(14) Devo esta antiga observação de Engels, num manuscrito de 1847, ao *Hegel und die marxistische Staatslehre*, de JACOB BARION, Bonn, 1963.

SBD / FFLCH / USP

Ao nível da teoria havia algumas exceções. Georges Sorel, que no começo do século tentou associar o marxismo com a filosofia bergsoniana de vida — o resultado, ainda que num nível bem mais baixo de sofisticação, é estranhamente semelhante à conhecida amálgama de Sartre do existencialismo com o marxismo — considerava a luta de classes em termos militares; terminou propondo algo tão violento como o mito da greve geral, uma forma de ação que hoje diríamos pertencer ao arsenal da política da não-violência. Há cinqüenta anos atrás, esta modesta proposta valeu-lhe a reputação de fascista, não obstante seu entusiástico apoio a Lênin e à revolução russa. Sartre, que no seu prefácio de *Os Condenados da Terra,* de Fanon, vai muito mais longe na glorificação da violência que Sorel, no seu famoso *Reflexões sobre a Violência* — mais longe mesmo que o próprio Fanon, cuja argumentação ele pretende usar na sua conclusão — ainda menciona "as elocuções fascistas de Sorel". Isto mostra até que ponto Sartre ignora seu desacordo básico com Marx na questão da violência, especialmente quando afirma que "violência irreprimível. . . é o homem recriando a si mesmo", que é através de "fúria demente" que os "condenados da Terra" podem "tornar-se homens". Estas idéias todas são muito singulares, pois a idéia do homem criando-se a si mesmo está rigorosamente na tradição de pensamento de Hegel e Marx; é a própria base de todo humanismo esquerdista. Mas segundo Hegel, o homem "produz" a si mesmo através do pensamento[15], enquanto que para Marx, que virou o "idealismo" de Hegel de cabeça para baixo, é o trabalho, a forma humana de metabolismo com a natureza, que cumpre esta função. E ainda que se possa argumentar que todos os conceitos de homem criando a si mesmo possuem em comum uma revolta contra a própria fatualidade da condição humana — nada é mais óbvio do que o fato de o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, *não* dever sua existência a si mesmo — e que, portanto, o que Sartre, Marx e Hegel têm em comum é mais relevante do que atitudes particulares através das quais possivelmente tenha ocorrido este não-fato, ainda

(15) É muito sugestivo que Hegel fale neste contexto de *"Sichselbstproduzieren"*. Ver *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, edição Hoffmeister, p. 114, Leipzig, 1938.

assim não se pode negar que há um abismo separando as atividades essencialmente pacíficas de trabalhar e pensar de toda e qualquer ação violenta. "Matar um europeu é matar dois coelhos com uma só cajadada... jazem lá um homem morto e um homem livre", diz Sartre em seu prefácio. Uma sentença que Marx não poderia jamais ter escrito[16].

Citei Sartre para mostrar que a nova tendência para a violência no modo de pensar dos revolucionários pode ficar desapercebida até mesmo por um dos seus mais representativos e expressivos porta-vozes[17], o que é digno de nota por não se tratar evidentemente de nenhuma idéia abstrata na história das idéias. (Quando se vira o *conceito* "idealista" de pensamento de cabeça para baixo, pode-se chegar ao conceito materialista de trabalho; nunca se chega à noção de violência.) Sem dúvida tudo isto tem a sua própria lógica, mas é uma lógica que brota da experiência, e esta experiência era completamente desconhecida para qualquer geração anterior.

O *pathos* e o *élan* da Nova Esquerda, suas credibilidades, de certo modo estão intimamente ligados ao fantástico desenvolvimento suicida das armas modernas; esta é a primeira geração a crescer à sombra da bomba atômica. Eles herdaram da geração de seus pais a experiência de uma maciça intromissão da violência criminosa na política: eles aprenderam nos colégios e universidades sobre os campos de extermínio e concentração, sobre genocídio e tortura[18], sobre a indiscriminada matança de civis na guerra, que não pode deixar de ocorrer em operações militares modernas, mesmo quando restringidas a armas "convencionais". A primeira reação deles foi de retração contra qualquer forma de violência; um casamento quase natural com a política da não-violência. Os enormes sucessos deste movimento, especialmente no campo dos direitos civis, foram imitados pelo movimento de resistência contra a guerra do Vietnã, que se tornou um importante fator na determinação do clima de opinião deste país. Mas não é segredo que as coisas mudaram desde então, que os adeptos da não-violência estão na defensiva, e seria fútil dizer que somente os "extremistas" estão cedendo à glorificação da violência e descobriram, como os camponeses argelinos de Fanon, que "só a violência compensa"[19].

(16) Ver apêndice I, p. 185.
(17) Ver apêndice II, p. 185.
(18) NOAM CHOMSKY observa corretamente entre os motivos para a rebelião aberta, a recusa "em se alinhar ao 'bom alemão', que todos aprendemos a desprezar". *Op. cit.* p. 368.

Os novos militantes foram denunciados como anarquistas, niilistas, fascistas vermelhos, nazistas e, com bem mais propriedade, "destruidores de máquinas Luddite"[20], e os estudantes replicaram com *slogans* igualmente sem sentido: "estado policial" ou "fascismo latente do fim do capitalismo" e, com bem mais propriedade, "sociedade de consumo"[21]. Todos os fatores sociais e psicológicos foram culpados pelo comportamento destes — muita permissividade em sua educação nos Estados Unidos e uma reação explosiva contra o excesso de autoridade na Alemanha e Japão, falta de liberdade na Europa Oriental e muita liberdade no Ocidente, a desastrosa falta de trabalho para estudantes de sociologia na França e a superabundância de carreiras em quase todos os campos nos Estados Unidos — parecendo tudo isto bastante plausível no local, mas claramente contradito pelo fato de ser a rebelião estudantil um fenômeno global. Um denominador comum Social do movimento parece fora de cogitação, mas é verdade que psicologicamente esta geração se caracteriza em toda parte pela mais pura coragem, um espantoso desejo de ação e uma não menos espantosa confiança na possibi-

(19) FANON, Frantz. (1961), ed. Grove Press, 1968, p. 61. Utilizo este livro por causa de sua grande influência na atual geração de estudantes. O próprio Fanon, contudo, é muito mais ambíguo em relação à violência do que seus admiradores. Parece que só o primeiro capítulo do livro, *Concerning Violence*, foi largamente lido. Fanon conhece a "brutalidade pura e total (que) se não é imediatamente combatida, leva invariavelmente à derrota do movimento em poucas semanas" (p. 147).
Em relação à recente escalada da violência no movimento estudantil, ver a instrutiva série "Gewalt" na revista noticiosa alemã *Der Spiegel* (10 de fevereiro de 1969 e ss.) e a série "Mit dem Latein am Ende" (n.os 26 e 27, 1969).
(20) Ver apêndice III, p. 187.
(21) Este último epíteto faria sentido se considerado descritivamente. Atrás dele, contudo, permanece a ilusão da sociedade de Marx de produtores livres, a liberação das forças produtoras da sociedade, que na verdade foi realizada pela ciência e pela tecnologia e não pela revolução. Esta liberação, além disso, não é acelerada, mas seriamente retardada em todos os países que passaram por uma revolução. Em outras palavras, por trás de sua denúncia do consumo está a idealização da produção, e com ela, a velha idolatria da produtividade e da criatividade. "A alegria da destruição é uma alegria criativa" — sim, realmente, acreditando-se que "a alegria do trabalho" é produtiva; a destruição é um dos poucos "trabalhos" que podem ser feitos por implementos comuns sem a ajuda de máquinas, embora as máquinas façam o serviço, é claro, muito mais eficientemente.

lidade de mudança[22]. Mas estas qualidades não são causas, e se alguém perguntar o que realmente produziu uma transformação tão inesperada nas universidades de todo o mundo, parece absurdo ignorar o fator mais óbvio e talvez o mais poderoso, para o qual não existe precedente nem analogia — o simples fato de que o "progresso" tecnológico está levando, em muitos casos, direto ao desastre[23]; as ciências ensinadas e estudadas por esta geração parecem não somente incapazes de desfazer as desastrosas conseqüências de sua própria tecnologia, mas chegaram a um ponto tal em seu desenvolvimento que "qualquer droga de coisa que se faça pode se transformar em guerra"[24]. (Por certo nada é mais importante para a integridade das universidades — que o dizer do Senador Fulbright traíram a confiança pública quando se tornaram dependentes dos projetos de pesquisa financiados pelo governo[25] — do que um divórcio rigorosamente observado de pesquisas orientadas para a guerra e quaisquer empreendimentos afins; mas seria ingênuo supor que isto mudaria a natureza da ciência moderna ou impediria o afã da guerra, e igualmente ingênuo seria negar que a limitação resultante bem poderia levar a uma queda dos padrões das universidades[26]. A única coisa a que este divórcio não levaria seria a retirada geral dos fundos federais, pois como observou recentemente Jerome Lettvin, do M.I.T., "O governo não pode deixar de nos apoiar"[27], assim como as universidades não podem deixar de aceitar fundos federais; mas isto apenas significa que elas "precisam aprender a esterilizar o apoio financeiro" (Henry Steele Commager); uma tarefa difícil, mas não impossível, tendo em vista o enorme crescimento do poder das universidades nas sociedades modernas.) Resumindo, a aparentemente irresistível proliferação de técnicas e máquinas, longe de apenas ameaçar algumas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, supostamente, de toda a espécie humana.

(22) Tal apetite pela ação é especialmente notável em empreendimentos pequenos e relativamente inofensivos. Os estudantes fizeram greve com sucesso contra as autoridades do campus, que pagavam os empregados da cantina e da conservação abaixo do mínimo legal. A decisão dos estudantes de Berkeley de se unirem à luta pela transformação de um lote vazio da universidade em um "Parque do Povo" pode ser considerada um desses empreendimentos, muito embora tenha provocado a pior reação até então das autoridades. Julgando a partir do incidente de Berkeley, parece que exatamente estas ações "não-políticas" é que unem o corpo estudantil numa vanguarda radical. "Um referendo estudantil, que viu o maior comparecimento na história do voto estudantil, obteve 85% dos quase 15 000 votos, favoráveis ao uso do lote" como um parque do povo. Ver o excelente relato de SHELDON WOLIN e JOHN SCHAAR, Berkeley: The Battle of People's Park. *New York Review of Books*, 19 de junho de 1969.

(23) Ver apêndice IV, p. 188.

(24) Jerome, LETTVIN do M.I.T., no *New York Times Magazine*, de 18 de maio de 1969.

(25) Ver apêndice V, p. 189.

(26) A constante transferência da pesquisa básica das universidades para os laboratórios de indústrias é muito significativo e característico.

(27) *Loc. cit.*

É natural que a nova geração viva com maior consciência da possibilidade do Juízo Final do que os que têm "mais de trinta"; não porque sejam mais novos, mas porque esta foi sua primeira experiência decisiva no mundo. (O que são "problemas" para nós "está incrustado na carne e no sangue dos jovens"[28].) Quando se pergunta a um membro desta geração estas coisas corriqueiras: "Como você quer que o mundo seja daqui a 50 anos?" e "Com o que você quer que sua vida se assemelhe daqui a 5 anos?", as respostas quase sempre são precedidas de "Considerando que ainda haja mundo" ou "Considerando que eu ainda esteja vivo". Conforme as palavras de George Wald, "estamos nos defrontando com uma geração que não está de modo algum segura de ter um futuro"[29]. Porque o futuro, como o coloca Spender, é "como uma bomba relógio enterrada, mas funcionando, no presente". À freqüente pergunta: "Quem são eles, esta nova geração?" pode-se muito bem responder: Os que ouvem o tique-taque da bomba. E àquela outra pergunta: "Quem são estes que os negam por completo?" bem se poderia responder: Os que não conhecem, ou se recusam a encarar, as coisas como elas são.

A rebelião estudantil é um fenômeno global, mas suas manifestações variam grandemente, é claro, de país para país e mesmo de universidade para universidade. Isto acontece especialmente na prática da violência. A violência se tornou antes uma questão de retórica e teoria nos lugares onde o conflito de gerações não coincidia com o conflito de interesses tangíveis de grupos. Coincidiam na Alemanha, onde as faculdades particulares tinham interesses investidos em conferências e semi-

(28) SPENDER, Stephen. *The Year of the Young Rebels*. New York, 1969, p. 179.

(29) WALD, George. In: *The New Yorker*, 22 de março de 1969.

nários superlotados. Nos Estados Unidos, o movimento estudantil era seriamente radicalizado sempre que a polícia e a brutalidade policial intervinham em manifestações essencialmente não-violentas: tomadas de edifícios administrativos, *sit-ins*, etc. A violência séria só entrou em cena com o aparecimento do movimento Poder Negro nos recintos universitários. Estudantes negros, a maioria dos quais admitidos sem qualificação acadêmica, se consideravam e se organizavam como um grupo de interesses — os representantes da comunidade negra. Seu interesse era abaixar os padrões acadêmicos. Eram mais cautelosos que os rebeldes brancos, mas ficou claro desde o início (antes mesmo dos incidentes na Cornell University e no City College de New York) que a violência não era para eles uma questão de retórica e teoria. Além disso, enquanto a rebelião estudantil nos países ocidentais não pode, em lugar nenhum, contar com apoio popular fora das universidades e, via de regra, encontra franca oposição quando emprega meios violentos, existe uma ampla minoria da comunidade negra que sustenta a violência verbal ou real dos estudantes negros[30]. A violência negra pode ser entendida como análoga à violência trabalhista nos Estados Unidos de uma geração atrás; e embora, que eu saiba, somente Staughton Lynd tenha esboçado explicitamente a analogia entre conflitos trabalhistas e rebelião estudantil[31], parece que a instituição acadêmica, na sua curiosa tendência de ceder mais às exigências dos negros, ainda que sejam abertamente ultrajantes e tolas[32], do que às reivindicações desinteressadas e por vezes altamente morais dos rebeldes brancos, também pensa nestes termos e se sente mais à vontade quando se confronta com interesses, com violência, do que quando é uma simples questão de "democracia participante" não-violenta. A submissão das autoridades universitárias às exigências dos negros tem sido explicada pelo "sentimento de culpa" da comunidade branca; eu considero mais provável que os docentes, a administração e os Conselhos estejam bastante conscientes da óbvia veracidade de uma conclusão do documento oficial: *Relatório sobre a violência nos Estados Unidos*: "Força e

(30) Ver apêndice VI, p. 190.
(31) Ver apêndice VII, p. 191.
(32) Ver apêndice VIII, p. 191.

violência podem ser técnicas bem-sucedidas de controle e persuasão social quando têm amplo apoio popular"[33].

A recente inegável glorificação da violência pelo movimento estudantil tem uma peculiaridade curiosa. Enquanto a retórica dos novos militantes é claramente inspirada em Fanon, seus argumentos teóricos não contêm quase nada além de uma mixórdia de todos os tipos de sobras marxistas. Isto é muito frustrante para quem já tenha lido Marx ou Engels. Quem poderia chamar uma ideologia de marxista se ela coloca sua fé em "vagabundos desclassificados", se acredita que "a revolução encontrará no *lumpenproletariat* sua ponta de lança urbana", e se confia que "os *gangsters* iluminarão o caminho para o povo"[34]? Sartre com sua grande habilidade com palavras deu expressão à nova fé. "Violência, como a lança de Aquiles, pode cicatrizar as feridas que inflige", diz ele agora, sobre a força do livro de Fanon. Se isto fosse verdade a vingança seria a panacéia para muitos de nossos males. Este mito é mais abstrato e mais afastado da realidade do que jamais o foi o mito de Sorel da greve geral. Emparelha com os piores excessos retóricos de Fanon, tais como "fome com dignidade é preferível ao pão comido em escravidão". Não é necessário nem história nem teoria para refutar esta afirmação; o mais superficial observador dos processos que se passam no corpo humano conhece sua inverdade. Mas caso ele tivesse dito que pão comido com dignidade é preferível ao bolo comido em escravidão, teria desaparecido o tom retórico.

Lendo estas afirmações grandiosas e irresponsáveis — estas que citei são bem representativas a não ser pelo fato de que Fanon ainda procura estar mais perto da realidade do que muitos outros — e considerando-as sob a perspectiva do que conhecemos da história das rebeliões e revoluções, é tentador negar seus significados e atribuí-las a uma moda passageira, ou atribuí-las à ignorância e nobreza de sentimentos de pessoas expostas a eventos e evoluções sem precedentes e sem meios para manuseá-los mentalmente, e que revivem assim, curiosamente, a mentalidade e as emoções que Marx pretendeu afastar de uma vez por todas da revolução.

(33) Ver o relatório da *Comissão Nacional para as Causas e Prevenção da Violência*, junho de 1969, citado do *New York Times* de 6 de junho de 1969.
(34) FANON, *op. cit.*, pp. 130, 129 e 69, respectivamente.

Quem jamais duvidou que o violado sonha com a violência, que o oprimido "sonha, pelo menos uma vez ao dia, em colocar-se" no lugar do opressor, que o pobre sonha com as posses do rico, o perseguido em trocar "o papel de caça pelo de caçador", e os últimos do reino onde "os últimos serão os primeiros e os primeiros os últimos"[35]? O caso é que, como Marx percebeu, os sonhos nunca viram realidade[36]. A escassez de rebeliões de escravos e de levantes entre deserdados e oprimidos é notável; nas poucas ocasiões em que ocorreram foi precisamente a "fúria demente" que transformou os sonhos em pesadelos para todos. Em nenhum caso, que eu saiba, a força destas erupções "vulcânicas" era "igual à da pressão sobre elas", como diz Sartre. Identificar os movimentos de libertação nacional com tais erupções é predizer a destruição deles — sem considerar que a improvável vitória não resultaria em mudança do mundo (ou do sistema) mas somente de pessoas. Pensar, finalmente, que existe alguma coisa assim como uma "Unidade do Terceiro Mundo" para a qual se poderia endereçar o novo *slogan* da era da descolonização: "Povos de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos!" (Sartre) é repetir as piores ilusões de Marx numa escala muito ampliada e com bem menos justificativa. O Terceiro Mundo não é uma realidade mas uma ideologia[37].

A questão continua sendo por que tantos dos novos apologistas da violência ignoram seu decisivo desacordo com os ensinamentos de Karl Marx, ou colocando de outra forma, por que se apegam com tenacidade tão obcessiva a conceitos e doutrinas que não somente foram refutados pelo desenvolvimento dos fatos, mas que também são claramente incompatíveis com suas próprias políticas. O único *slogan* político positivo que o novo movimento propôs, o clamor por uma "democracia participante", que ecoou por todo o mundo e constitui o mais significativo denominador comum das rebeliões de Leste a Oeste, vem do melhor da tradição revolucionária — o sistema de conselho, o resultado sempre derrotado, mas o único autêntico de todas as revoluções desde o século dezoito. Mas não se encontra nenhuma referência a este objetivo nos ensinamentos de Marx ou Lênin, nem em palavras nem em substância, pretendendo ambos, ao contrário, uma sociedade na qual a necessidade da ação e da participação do povo nos assuntos públicos tivesse "desaparecido"[38] junto com o estado. Em conseqüência de uma curiosa timidez em assuntos teóricos, estranhamente contrastante com uma arrojada coragem na prática, o *slogan* da Nova Esquerda permaneceu num estágio declamatório para ser invocado inarticuladamente contra a democracia representativa Ocidental (que está em vias de perder até mesmo sua função representativa para as enormes máquinas dos partidos que não "representam" seus filiados, mas seus funcionários) e contra as burocracias unipartidárias do Leste, que excluem participação em princípio.

Ainda mais surpreendente nesta estranha lealdade ao passado é o aparente desconhecimento da Nova Esquerda da amplitude do conflito entre o caráter moral da rebelião — agora amplamente aceito[39] — e sua

(35) FANON. *Op. cit.* pp. 37, ss. e 53.

(36) Ver apêndice IX, p. 192.

(37) Os estudantes apanhados entre as duas superpotências e igualmente desiludidos com o Leste e o Oeste, "inevitavelmente procuram uma terceira ideologia, na China de Mao ou em Cuba de Castro". (SPENDER, *op. cit.* p. 92.) Seus apelos a Mao, Castro, Che Guevara e Ho Chi Minh, são como exorcismos pseudo-religiosos por salvadores de outro mundo; eles também apelariam para Tito se a Iugoslávia estivesse um pouco mais longe e fosse menos acessível. O caso é diferente com o movimento do Poder Negro; seu comprometimento ideológico com a não-existente "Unidade do Terceiro Mundo" não é pura tolice romântica. Eles têm um interesse claro numa dicotomia branco-negro; isto, é claro, também é mero escapismo — uma fuga para um mundo de sonhos onde os negros constituíssem uma esmagadora maioria da população do mundo.

(38) Parece que Marx e Lênin podem ser acusados de tal inconsistência. Marx não glorificou a Comuna de Paris de 1871?, e Lênin não queria dar "todo o poder aos *soviéticos*"? Mas para Marx, a comuna não era mais que um órgão transitório de ação revolucionária, "uma alavanca para arrancar as fundações econômicas do... domínio de classe", que Engels corretamente identificou com a igualmente transitória "ditadura do proletariado". (MARX, Karl & ENGELS, F. "The Civil War in France". In: *Selected Works*. Londres, 1950. v. I, pp. 474 e 440, respectivamente.) O caso de Lênin é mais complicado. De qualquer modo, foi Lênin quem castrou os *soviéticos* e deu todo o poder ao partido.

(39) "Sua idéia revolucionária", como afirma SPENDER (*Op. cit.*, p. 114) "é paixão moral". NOAM CHOMSKY cita fatos (*Op. cit.*, p. 368): "A realidade é que a maior parte dos mil certificados de recrutamento e outros documentos mandados para o Departamento de Justiça em 20 de outubro (1967) vieram de homens que poderiam escapar do serviço militar, mas que insistiram em partilhar da sorte dos menos privilegiados". E assim também era em todas as manifestações de resistentes ao recrutamento e nos *sit-ins* nas universidade e colégios. A situação em outros países é semelhante. O *Der Spiegel* descreve, por exemplo, as situações frustrantes e muitas vezes humilhantes dos pesquisadores na Alemanha: "Angesichts dieser Verhältnisse nimmt es geradezu wunder, dass die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen". (23 de junho de 1969, p. 58.) É sempre a mesma história: grupos de interesse não se unem aos rebeldes.

retórica marxista. Na verdade, a respeito do movimento nada é mais espantoso do que seu desprendimento; Peter Steinfelds, num notável artigo sobre a "revolução francesa de 1968" em *Commonweal* (26 de julho de 1968), estava certo quando escreveu: "Péguy podia ter sido um patrono apropriado para a revolução cultural, com seu escárnio pelo mandarinato da Sorbonne (e) sua fórmula: 'A revolução social será moral ou não se realizará' ". Por certo, todo movimento revolucionário tem sido guiado por abnegados, motivados por compaixão ou por paixão à justiça, e isto naturalmente também é verdade para Marx e Lênin. Mas Marx, como sabemos, tinha banido quase que efetivamente estas "emoções" — quando hoje o *establishment* repudia argumentos morais por "emotivos" está muito mais perto da ideologia marxista do que os rebeldes — e tinha resolvido o problema dos líderes "abnegados" com a idéia de que eles eram a vanguarda da humanidade, encarnando os interesses fundamentais da história humana[40]. Contudo, eles também tiveram primeiro que esposar os interesses não-especulativos e realistas da classe dos trabalhadores e identificar-se com eles; isto lhes deu um firme equilíbrio fora da sociedade. E era isto o que faltava aos rebeldes modernos desde o início e foram incapazes de achar, a despeito da desesperada busca de aliados fora das universidades. A hostilidade dos trabalhadores em todos os países é um fato registrado[41] e nos Estados Unidos a completa ausência de cooperação por parte do movimento Poder Negro, cujos estudantes estão mais firmemente arraigados em sua comunidade e, portanto, numa melhor posição para barganhar nas universidades, foi a mais amarga decepção para os rebeldes brancos. (Se foi um ato inteligente da parte do pessoal do Poder Negro recusar-se a desempenhar o papel de proletariado nas mãos de líderes "abnegados" de outra cor é uma outra questão.) Não é de surpreender que agora na Alemanha, o velho lar do movimento jovem, um grupo de estudantes proponha

(40) Ver apêndice X, p. 192.

(41) A Tchecoslováquia parece ser uma exceção. Contudo, o movimento de reformas pelo qual os estudantes lutaram nas primeiras filas era apoiado pela nação inteira, sem qualquer distinção de classe. Marxisticamente falando, os estudantes lá, e provavelmente em todos os países do Leste, têm demasiado, ao invés de reduzido, apoio da comunidade para se ajustar ao modelo marxista.

alistar "todos os grupos organizados de jovens" em suas fileiras[42]. O absurdo desta proposta é óbvio.

Não sei bem qual será eventualmente a explicação destas incongruências; mas suspeito que a razão mais profunda para esta lealdade com uma doutrina típica do século dezenove tenha algo a ver com o conceito de Progresso, com uma relutância em desfazer-se de uma idéia que costumava unir liberalismo, socialismo e comunismo na "esquerda" mas que em nenhum lugar atingiu o nível de plausibilidade e sofisticação que encontramos nos escritos de Karl Marx. (A incongruência sempre foi o calcanhar de Aquiles do pensamento liberal, que associava uma resoluta lealdade ao Progresso com uma não menos rigorosa recusa em glorificar a história em termos marxistas e hegelianos, o que bastaria para justificá-lo e garanti-lo.)

A idéia de que existe algo assim como progresso da humanidade como um todo era desconhecida até o século dezessete. No século dezoito tornou-se uma opinião bastante comum entre os *hommens de lettres,* e tornou-se um dogma quase universalmente aceito no século dezenove. Mas a diferença entre as idéias primitivas e o estágio final é decisiva. O século dezessete, melhor representado nestes aspectos por Pascal e Fontenelle, considerava o progresso em termos de acumulação de conhecimento através dos séculos, enquanto que para o século dezoito a palavra implicava numa "educação da humanidade" (*Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing) cujo fim coincidiria com a maioridade do homem. O Progresso não era ilimitado e a sociedade sem classes de Marx, vista como o reino da liberdade que poderia ser o fim da História — freqüentemente interpretada como uma secularização da escatologia cristã ou do messianismo judeu — realmente ainda trás a marca da era do Iluminismo. Com o começo do século dezenove, no entanto, tais limitações desapareceram todas. Agora, no dizer de Proudhon, o movimento é "*le fait primitif*" e "as leis do movimento são as únicas eternas". O movimento não tem princípio nem fim: "*Le mouvement est; voilà tout!*" Quanto ao homem, tudo que se pode dizer é que "nascemos aper-

(42) Ver a Spiegel-Interview com CHRISTOPH EHMANN no *Der Spiegel* de 10 de fevereiro de 1969.

feiçoáveis, mas nunca seremos perfeitos"[43]. A idéia de Marx, tomada emprestada de Hegel, de que toda velha sociedade abriga em si a semente de suas sucessoras da mesma forma que os organismos vivos trazem em si a semente de seus descendentes, é na verdade não somente a mais engenhosa, mas a única garantia conceitual possível para a perpétua continuidade de progresso na história; e uma vez que a marcha deste progresso deve acontecer através de choques de forças antagônicas, pode-se interpretar todo "retrocesso" como um recuo necessário mas temporário.

Naturalmente, uma garantia de que na análise final sobre pouca coisa mais que uma metáfora, não é uma base muito sólida para se erigir uma doutrina, mas isto, infelizmente, o marxismo partilha com muitas outras doutrinas em filosofia. Sua grande superioridade torna-se clara quando o comparamos com outros conceitos de história — como o da "eterna repetição", ascenção e queda de impérios, seqüência casual de eventos essencialmente não-relacionados — todos os quais podem ser igualmente documentados e justificados, mas nenhum pode garantir uma continuidade de tempo linear e um contínuo progresso na história. E o único concorrente no ramo, a antiga idéia de uma Época Áurea nos primórdios de onde tudo o mais é derivado, implica na desagradável certeza de um contínuo declínio. Naturalmente há alguns efeitos colaterais melancólicos na idéia ressurgida de que precisamos somente marchar para o futuro, o qual não podemos ajudar a construir em nada, para encontrarmos um mundo melhor. Em primeiro lugar há o fato de que o futuro da humanidade em geral não tem nada a oferecer à vida dos indivíduos cuja única certeza do futuro é a morte. E para os que não levam isto em conta e só pensam em generalidades, há o argumento óbvio contra o progresso, nas palavras de Herzen: "O desenvolvimento humano é uma forma de deslealdade cronológica, uma vez que os que chegam podem se aproveitar do trabalho de seus predecessores sem pagar o mesmo preço"[44], ou nas palavras de Kant,

(43) PROUDHON, P. J. *Philosophie du Progrès* (1853), 1946, pp. 27-30, 49, e *De la Justice* (1858), 1930, I, p. 238, respectivamente. Ver também HARBOLD, William H. Progressive Humanity: in the Philosophy of P. J. Proudhon. *Review of Politics*, janeiro de 1969.

(44) Alexander Herzen é citado aqui da Introdução de Isaiah Berlin ao *Roots of Revolutions*, de Franco Venturi, New York, 1966.

"Será sempre constrangedor... que as gerações mais antigas pareçam prosseguir no seu pesado trabalho somente para o bem das seguintes... e que somente a última tenha a sorte de morar na casa (completa)"[45].

No entanto estas desvantagens, que só raramente eram notadas, são compensadas por uma enorme vantagem: o progresso não somente explica o passado sem quebrar a continuidade temporal, mas também serve de guia para procedimentos futuros. Foi isto o que Marx descobriu quando virou Hegel de cabeça para baixo: ele alterou a direção da visada dos historiadores; em vez de olharem em direção ao passado, poderiam agora olhar confiantemente para o futuro. O progresso dá uma resposta para a questão perturbadora: O que faremos agora? A resposta no nível mais baixo é: Vamos desenvolver o que temos em algo melhor, maior, etc. (A fé, à primeira vista irracional, dos liberais no crescimento, tão característica de todas as nossas teorias políticas e econômicas atuais, se relaciona com esta idéia.) No nível mais sofisticado da esquerda, a resposta é que se desenvolvam as contradições presentes em suas sínteses inerentes. Ambos os casos nos asseguram de que nada muito novo ou inesperado pode acontecer, nada que não seja resultado "necessário" do que já conhecemos[46]. Como são tranqüilizadoras as palavras de Hegel: "Nada mais vai surgir além do que já está aí"[47].

Não preciso acrescentar que todas as nossas experiências neste século, que constantemente nos confrontam com o totalmente inesperado, estão em flagrante contradição com estas idéias e doutrinas cujas popularidades parecem consistir em oferecer um refúgio confortável, especulativo e pseudocientífico contra a realidade. Uma rebelião estudantil quase que totalmente inspirada em considerações morais certamente está entre os eventos totalmente inesperados deste século. Esta geração, instruída como suas predecessoras em quase nada, além de inúmeras teorias políticas e sociais tendenciosas, ensinou-nos uma lição sobre manipulação, ou

(45) "Idéia para uma História Universal com Intenção Cosmopolita", Terceiro Princípio, no *The Philosophy of Kant*, edição Modern Library.

(46) Para uma excelente discussão das falhas óbvias desta posição, ver The Year 2 000 and All That, de ROBERT A. NISBET, in *Commentary*, junho de 1968, e as mal-humoradas observações críticas no exemplar de setembro.

(47) Hegel, *Op. cit.*, pp. 100 e ss.

melhor, sobre seus limites, que faríamos bem em não esquecer. Os homens podem ser "manipulados" através da coação física, tortura ou fome e suas opiniões podem ser arbitrariamente formadas por informações deliberada e organizadamente falsas, mas não através dos "persuasores ocultos" como a televisão, a propaganda ou qualquer outro meio psicológico, numa sociedade livre. Por desgraça, a refutação da teoria pela realidade sempre foi, pelo menos, uma questão prolongada e precária. Os viciados em manipulação, tanto os que a temem exageradamente como os que depositaram nela suas esperanças, dificilmente percebem quando as galinhas vão para o galinheiro se empoleirar. (Um dos melhores exemplos da teoria explodindo em absurdo aconteceu no recente incidente do "Parque do Povo" em Berkeley. Quando a polícia e a Guarda Nacional atacaram com rifles, baionetas caladas e bombas de gás lançadas de helicópteros os estudantes desarmados — poucos dos quais "tinham lançado coisa mais perigosa do que insultos" — alguns dos guardas irmanaram-se abertamente com seus "inimigos" e um deles jogou suas armas ao chão e gritou: "Não agüento mais isto". O que aconteceu? Na iluminada época em que vivemos, isto só poderia ser explicado como insanidade; "ele foi empurrado para um exame psiquiátrico (e) diagnosticado como portador de "agressividade recalcada"[48].)

O progresso é, sem dúvida, um dos artigos mais sérios e complexos da feira de superstição de nosso tempo[49]. A crença irracional do século dezenove no progresso *ilimitado* tem tido aceitação universal principalmente por causa do assustador desenvolvimento das ciências naturais, que desde o início da época contemporânea tem sido, na verdade, ciências "universais", o que fazia prever uma tarefa interminável na exploração da imensidão do universo. Não é de modo algum exato que a ciência esteja sujeita a um progresso sem fim, mesmo não estando mais limitada ao caráter finito da

(48) O incidente é relatado sem comentários por WOLIN e SCHAAR, *op. cit.* Ver também o relato de PETER BARNER "An Outcry": Thoughts on Being Tear Gassed, no *Newsweek* de 2 de junho de 1969.

(49) SPENDER (*Op. cit.*, p. 45) relata que os estudantes franceses durante os incidentes de maio em Paris "recusaram categoricamente a ideologia da 'produção' (*rendement*), do 'progresso' e as assim chamadas pseudoforças". Nos Estados Unidos este ainda não é o caso, no que se refere a progresso. Ainda estamos cercados por conversas sobre forças "progressistas" e "regressivas", tolerância "progressista" e "repressiva", e coisas assim.

Terra e sua natureza; é óbvio que a pesquisa estritamente científica na área das humanidades, a chamada *Geisteswissenschaften* que trata com produtos do espírito humano, deve chegar a um fim por definição. A procura incessante e insensata de especialização original em alguns campos, onde só é possível agora a erudição, tem levado, ou à pura irrelevância, o famoso saber mais e mais sobre cada vez menos, ou ao desenvolvimento de uma pseudo-especialização que na verdade destrói seu objetivo[50]. É sabido que a rebelião dos jovens, não motivada exclusivamente por questões morais ou políticas, foi em grande parte dirigida contra a glorificação acadêmica da especialização e da ciência, ambas gravemente comprometidas a seus olhos, ainda que por motivos diferentes. E é bem possível que tenhamos atingido em ambos os casos o ponto sem retorno, o ponto com compensações destruidoras. O progresso da ciência não somente cessou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isto signifique), mas também poderia até mesmo disseminar seu fim, da mesma forma que o progresso ulterior da especialização pode levar à destruição de tudo que a fazia valer a pena. O progresso, em outras palavras, já não serve de padrão para avaliar os processos desastrosamente rápidos de mudança que desencadeamos.

Já que estamos tratando aqui principalmente de violência, devo alertar contra um equívoco tentador. Se olhamos a história em termos de um processo cronologicamente contínuo e cujo progresso, além disso, é inevitável, pode parecer que a violência, na forma de guerra e revolução, seja a única interrupção possível. Se isto fosse verdade, se somente a prática da violência pudesse interromper processos automáticos do domínio dos assuntos humanos, os apologistas da violência teriam feito um tento importante. (Teoricamente, que eu saiba, o tento nunca foi feito, mas me parece incontestável que as atitudes disruptivas dos estudantes nos últimos anos estão baseadas nesta convicção.) No entanto, é função de toda ação, diferenciada de mero comportamento, interromper o que de outro modo prosseguiria automaticamente e portanto previsivelmente.

(50) Para uma exemplificação esplêndida destes empreendimentos não apenas supérfluos mas perniciosos, ver *The Fruits of the MLA*, de EDMUND WILSON, New York, 1968.

2

Tenciono levantar a questão da violência no campo da política tendo estas experiências como fundo. Isto não é fácil; a observação de Sorel feita há sessenta anos: "Os problemas da violência ainda permanecem muito obscuros"[51], é tão verdade hoje como na época. Eu me referi à relutância geral em tratar a violência como um fenômeno em seu próprio direito, e agora qualificarei esta afirmação. Quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. "Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência", disse C. Wright Mills, repetindo de certo modo a definição de estado de Max Weber: "domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima"[52]. Tal consenso é muito estranho; igualar poder político com "organização da violência" só faz sentido quando se aceita a estimativa de Marx de estado como um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante. Vamos entretanto nos concentrar em autores que não acreditam que o corpo político e suas leis e instituições sejam meramente supra-estruturas coercivas, sejam manifestações secundárias de algumas forças básicas. Concentremo-nos por exemplo em Bertrand de Jouvenel, cujo livro *Power* é talvez o mais prestigiado e certamente o mais interessante tratado recente sobre o assunto. "Para os que contemplam", diz ele, "o desenrolar das eras a guerra se apresenta como uma atividade de estados *pertencente às suas essências*"[53]. Isto nos impele a perguntar se então o fim da guerra significaria o fim dos estados. O desaparecimento da violência no relacionamento entre os estados significaria o fim do poder? A resposta, parece, dependerá do que entendemos por poder. Verifica-se que o poder é um instrumento de domínio, ao passo que domínio, dizem, deve sua existência "ao instinto de dominação"[54]. Lembramo-nos imediatamente do que Sartre disse sobre a violência quando lemos em Jouvenel que "um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumento de sua vontade", o que lhe dá "incomparável prazer"[55]. "Poder", disse Voltaire, "consiste em fazer os outros agirem como eu quiser"; está presente sempre que eu tenha a chance de "afirmar minha própria vontade contra a resistência" dos outros, disse Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz de guerra como "um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos". Esta palavra, diz-nos Strauz-Hupé, exprime "o poder do homem sobre o homem"[56]. Voltando a Jouvenel: "Mandar e ser obedecido — sem isto não há poder — e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja... A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens"[57]. Se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil e seria difícil dizer "de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro". (Estas citações são do importante livro *The Notion of the State,* de Alexander Passerin d'Entrèves, o único autor que conheço que está ciente da importância de diferenciar violência e poder. "Temos que decidir quando e em que sentido 'poder' pode ser diferenciado de 'força', para averiguarmos de que forma o fato de usar a força dentro da lei altera a qualidade da força em si e nos sugere uma imagem totalmente diferente das relações humanas", já que a "força, pelo próprio fato de ser qualificada, deixa de

(51) SOREL, Georges. *Reflections on Violence.* "Introdução à primeira publicação" (1906), New York, 1961, p. 60.

(52) *The Power Elite,* New York, 1956. p. 171; MAX WEBER nos primeiros parágrafos de *Politics as a Vocation* (1921). WEBER parece que estava ciente de sua concordância com a esquerda. Ele cita no contexto a observação de Trotsky sobre Brest-Litovsk, "Todo estado é baseado na violência", e acrescenta, "Isto é realmente verdade".

(53) *Power: The Natural History of its Growth* (1945), Londres, 1952, p. 122.

(54) *Ibidem,* p. 93.

(55) *Ibidem,* p. 110.

(56) CLAUSEWITZ, Karl von. *On War.* (1932), New York, 1943. Cap. 1; STRAUSZ-HUPÉ, Robert. *Power and Community.* New York, 1956, p. 4; a citação de MAX WEBER: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durczusetzen", é tirada de Strausz-Hupé.

(57) Escolhi os exemplos ao acaso, já que pouco importa de que autor se trata. Só ocasionalmente se ouve uma voz dissidente. Assim, R. M. McIver afirma, "Poder coercivo é critério do estado, mas não sua essência. (...) É verdade que não há estado onde não haja força preponderante. (...) Mas o exercício da força não faz o estado". (In *The Modern State.* Londres, 1926. pp. 222-225.) Pode ser percebido como é poderosa a força desta tradição na tentativa de Rousseau de evitá-la. Procurando um governo sem dominação ele não descobriu nada melhor que "une forme d'association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même". A ênfase na obediência, e portanto nas ordens, está inalterada.

ser força". Mas mesmo esta distinção, de longe a mais sofisticada e imaginosa da literatura, não vai à raiz da questão. O poder no modo de pensar de Passerin d'Entrèves é "força institucionalizada" ou "qualificada". Em outras palavras, enquanto os autores citados acima definem violência como a mais flagrante manifestação de poder, Passerin d'Entrèves define poder como uma espécie de violência mitigada. Em última análise dá no mesmo[58].) Deveriam todos, da esquerda à direita, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, concordar num ponto tão básico da filosofia política como a natureza do poder?

Em termos de nossa tradição de pensamento político, estas definições têm muito a recomendá-las. Não somente derivam da velha idéia de poder absoluto que acompanhou a ascenção de estado-nação soberano europeu, cujos primeiros e ainda maiores porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século dezesseis, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século dezessete; mas elas também coincidem com os termos usados desde a antigüidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem sobre o homem — domínio de um ou poucos na monarquia e oligarquia, e do melhor ou de muitos na aristocracia e na democracia. Hoje devemos acrescentar a última forma de tal domínio, e talvez a mais terrível: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia perfeitamente ser chamado de domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificamos a tirania como um governo que não tenciona prestar contas de si mesmo, o domínio de ninguém é o mais tirânico de todos, já que não há sequer alguém a quem se possa perguntar o que está sendo feito. É este estado de coisas, que torna impossível localizar responsabilidades e identificar o inimigo, que está entre as causas mais poderosas da rebelde inquietação mundial de hoje, da sua natureza caótica, e de sua perigosa tendência de escapar do controle e se radicalizar furiosamente.)

(58) *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory*, foi primeiramente publicade em italiano em 1962. A versão inglesa não é uma simples tradução; escrita pelo próprio autor, é a edição definitiva e apareceu em Oxford em 1967. Para as citações ver pp. 64, 70 e 105.

Além disso, este antigo vocabulário foi estranhamente confirmado e fortalecido pelo acréscimo da tradição hebraico-cristã e sua "concepção imperativa de lei". Este conceito não foi inventado pelos "realistas políticos", era antes o resultado de uma generalização muito anterior e quase automática dos "Mandamentos" de Deus, segundo a qual "a simples relação entre ordens e obediência" bastava para identificar a essência da lei[59]. Por fim, convicções científicas e filosóficas mais modernas relativas à natureza do homem, fortaleceram bastante estas tradições legais e políticas. As recentes descobertas sobre um congênito instinto de dominação e uma inata agressividade no animal humano, foram precedidas por afirmações filosóficas muito semelhantes. Segundo John Stuart Mill, "a primeira lição de civilização (é) a da obediência", e ele se refere "a dois estados de ânimo... um, o desejo de exercer poder sobre os outros; o outro... a não disposição de que haja poder sendo exercido sobre si"[60]. Fiando-nos nas nossas próprias experiências sobre estes assuntos, sabemos que o instinto de submissão, um desejo ardente de obedecer e ser dominado pelo mais forte, é pelo menos tão proeminente em psicologia humana quanto o desejo de poder, e politicamente talvez seja mais relevante. O velho adágio "Ele está apto para governar, pois já sabe obedecer", algumas versões do qual parecem ter sido conhecidas em todos os séculos e nações[61], pode indicar uma verdade psicológica: ou seja, que o desejo de poder e o desejo de submissão estão interligados. "Submissão pronta à tirania", ainda usando Mill, não é de modo algum causada sempre por "extrema passividade". Reciprocamente, uma forte indisposição a obedecer é freqüentemente acompanhada por uma igualmente forte indisposição para dominar e mandar. Historicamente falando, a velha instituição da economia escravista seria inexplicável na área da psicologia de Mill. Sua finalidade expressa era libertar os cidadãos dos afazeres domésticos e permiti-los penetrar na vida pública da comunidade, onde todos eram iguais; se fosse verdade

(59) *Ibidem*, p. 129.

(60) *Considerations on Representative Government* (1861), *Liberal Arts Library*, pp. 59 e 65.

(61) WALLACE, John M. *Destiny His Choice: The Loyalism of Andrew Marvell*. Cambridge, 1968. pp. 88-89. Devo esta referência à gentil cortesia de Gregory DesJardins.

que não há nada melhor que dar ordens e dominar os outros, o amo nunca se afastaria de seus assuntos domésticos.

Existe, no entanto, uma outra tradição e um outro vocabulário não menos velhos e veneráveis. Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens. Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revistaram os arquivos da antigüidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que eles achavam ser um "sistema de governo bom para escravos". Infelizmente eles também se referiram à obediência — obediência às leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis às quais a coletividade tinha dado seu consentimento[62]. Tal apoio nunca é incondicional, e no que diz respeito à obediência não se compara com a verdadeiramente "incondicional obediência" que um ato de violência pode exigir — a obediência com a qual todo criminoso pode contar quando bate minha carteira com a ajuda de uma faca, ou rouba um banco armado de revólver. É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis. No governo representativo, o povo supostamente controla os que governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar. Era isto o que Madison queria dizer com "todos os governos repousam na opinião"; um dito verdadeiro tanto para as diversas formas de monarquia como para as democracias. ("Supor que somente na democracia funciona o controle pela maioria é uma fantástica ilusão", como assinala Jouvenel: "O rei, que não passa de um só indivíduo solitário, precisa muito mais do apoio geral da sociedade do que qualquer outra forma de governo"[63]. E mesmo o tirano, aquele que domina a todos, precisa de auxiliares para as questões de violência, embora seu número possa ser bem restrito.) Contudo, a força da opinião, isto é, o poder do governo, depende de quantidade; é "proporcional à quantidade com que está associada"[64], e desta forma a tirania, como descobriu Montesquieu, é a mais violenta e a menos poderosa das formas de governo. Uma das mais evidentes diferenças entre poder e violência é que o poder necessita sempre de quantidade, enquanto a violência, até certo ponto, pode se arrumar sem isto, pois se baseia em implementos. Um controle legalmente irrestrito da maioria, ou seja, uma democracia sem uma constituição, pode ser terrível na supressão dos direitos de minorias e muito eficaz na sufocação de dissenções sem qualquer uso de violência. Mas isto não significa que poder e violência sejam a mesma coisa.

A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos. É muito enganoso dizer, como se faz freqüentemente, que uma pequena minoria desarmada conseguiu, através de meios violentos — gritando, tumultuando, etc. — dissolver aulas-conferências repletas, cujos participantes em sua esmagadora maioria tinham votado por meios de instrução normais. (Num caso recente numa universidade alemã havia mesmo um único "dissidente" entre centenas de estudantes que poderiam reivindicar tão estranha vitória.) O que realmente se passa nestes casos é algo muito mais sério; a maioria simplesmente se recusa a usar seu poder para subjugar os desordeiros; os processos acadêmicos entram em colapso, porque ninguém tem vontade de fazer qualquer outra coisa pelo *status quo* além de levantar o dedo para votar. As universidades estão contra a "imensa unidade negativa", à qual Stephen Spender se refere em outro contexto. Tudo isto prova que a minoria pode ter um poder potencial muito maior do que se poderia supor, seguindo as pesquisas de opinião pública. A maioria meramente observadora, distraída pelo espetáculo da discussão entre professor e aluno, é de fato um aliado latente da minoria. (Basta imaginar o que teria acontecido se um judeu, ou alguns deles, desarmados, tentassem dissolver na

(62) Ver apêndice XI, p. 193.
(63) *Op. cit.* p. 98.
(64) *The Federalist.* n. 49.

Alemanha pré-hitleriana a conferência de um professor anti-semita para que se entenda o absurdo deste palavreado sobre pequenas "minorias militantes".)

É, na minha opinião, um reflexo triste da atual situação das ciências políticas a não-diferenciação, pela nossa terminologia, de palavras chaves como "poder", "fortaleza", "força", "autoridade", e finalmente "violência" — todas as quais se referem a fenômenos distintos, diferentes, e dificilmente subsistiriam caso eles não existissem. (Como dizia d'Entrèves, "força, poder, autoridade são palavras a cujas exatas implicações não se dá muita importância em conversas comuns; mesmo os maiores pensadores as empregam às vezes indistintamente. Entretanto é justo presumir que se referem a propriedades diferentes e seus significados deveriam ser cuidadosamente avaliados e examinados. (. . .) O uso correto destas palavras não é só uma questão de gramática, mas de perspectiva histórica"[65].) Usá-las como sinônimos indica não somente uma certa surdez para significados lingüísticos, o que já seria bem grave, mas também resulta numa espécie de cegueira para as realidades a que correspondem. Em tal situação é sempre tentador introduzir novas definições, mas — embora eu vá brevemente ceder à tentação — o que está envolvido não é simplesmente uma questão de conversa descuidada. Atrás da aparente confusão está uma firme convicção à cuja luz todas as distinções são, quando muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem? Poder, fortaleza, força, autoridade, violência — não são mais que palavras para indicar os meios pelos quais o homem domina o homem; são consideradas sinônimos, porque têm a mesma função. Somente depois que se cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, aparecerão, ou antes, reaparecerão em sua autêntica diversidade os termos dados originais no campo dos assuntos humanos.

Estes termos dados, no nosso contexto, podem ser enumerados como segue:

(65) *Op. cit.* p. 7. Consultar também p. 171, onde, discutindo o significado exato das palavras "nação" e "nacionalidade", ele corretamente insiste que "os únicos guias competentes na floresta de tantos significados diferentes são os lingüistas e os historiadores. É a eles que devemos solicitar auxílio". E na diferenciação entre autoridade e poder, ele se volta para o *potestas in populo, auctoritas in senatu,* de Cícero.

Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está "no poder", queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo,* sem o povo ou um grupo não há poder), desaparecer, "seu poder" some também. No uso comum quando nos referimos a um "homem poderoso" ou a uma "personalidade poderosa", já estamos empregando a palavra "poder" metaforicamente; o que queremos dizer sem a metáfora é "fortaleza".

Fortaleza sem dúvida designa algo no singular, uma entidade individual; é uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa e pertence ao seu caráter, o qual pode-se provar em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas. A fortaleza do mais forte indivíduo sempre pode ser sobrepujada por um grupo, que muitas vezes se forma com a única finalidade de arruinar a fortaleza precisamente por causa de sua peculiar independência. A quase instintiva hostilidade de vários contra um tem sempre sido atribuída, de Platão a Nietzche, ao ressentimento, à inveja do fraco pelo mais forte, mas esta interpretação psicológica não atinge o alvo. Está na natureza de um grupo e no seu poderio de voltar-se contra a independência, a propriedade da fortaleza individual.

Força, que em conversas diárias usamos quase sempre como sinônimo de violência, especialmente quando a violência serve como meio de coação, devia ser reservado, em linguagem terminológica, para as "forças da natureza", ou para a "força das circunstâncias" (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais.

Autoridade, que se refere ao mais ardiloso destes fenômenos, e que, portanto, é o termo mais maltratado[66], pode ser aplicado em pessoas — existe algo assim

(66) Existe tal coisa chamada governo autoritário, mas certamente não tem nada em comum com tirania, ditadura ou domínio totalitário. Para um debate do *background* histórico e do significado político do termo, ver meu "What is Authority?" In: *Between past and future; Exercises in Political Thought.* New York, 1968, e a Parte I do valoso estudo de Karl-Heinz Lübke. *Auctoritas bei Augustin.* Stuttgart, 1968, com extensa bibliografia.

como a autoridade pessoal, como no caso das relações entre pai e filho, entre professor e aluno — ou pode ser aplicado a cargos, como no senado romano (*auctoritas in senatu*), ou nos cargos hierárquicos da igreja (um padre pode dar absolvição válida mesmo que esteja bêbado). Sua garantia é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão. (Um pai pode perder sua autoridade tanto batendo no filho como tentando argumentar com ele, ou seja, tanto se comportando como um tirano como tratando a criança como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou o cargo. O pior inimigo da autoridade é, portanto, o desrespeito, e o modo mais seguro de miná-lo é a risada[67].

Violência, por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu caráter instrumental. Fenomenologicamente está próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la.

Talvez não seja supérfluo acrescentar que estas distinções, ainda que de modo algum arbitrárias, quase nunca correspondem a compartimentos estanques no mundo real do qual, contudo, são extraídas. Assim, o poder institucionalizado em comunidades organizadas freqüentemente surge na forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e incondicional; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isto. (Um pequeno e ainda isolado incidente em New York mostra o que pode acontecer se a autoridade autêntica em relações sociais sucumbe ao ponto de não poder mais funcionar nem mesmo em sua forma puramente funcional e derivativa. Uma pequena pane no metrô — as portas num dos trens não funcionaram — se transformou numa séria paralização da linha durante quatro horas e envolveu mais de cinqüenta mil passageiros, tudo porque quando as autoridades de tráfego solicitaram a estes que abandonassem o carro defeituoso, eles simplesmente se recusaram[68].) Ademais, nada é mais comum, como veremos, do que a associação de violência e poder; nada é menos freqüente que encontrá-los em suas formas puras e, conseqüentemente, extremas. Disto não decorre que autoridade, poder e violência sejam a mesma coisa.

Entretanto deve-se admitir que é tentador pensar em poder em termos de ordem e obediência — e desta forma igualar poder e violência — discutindo sobre o que na verdade é apenas um caso especial de poder — o poder do governo. Uma vez que tanto em relações exteriores como em questões domésticas a violência aparece como um último recurso para manter a estrutura do poder intacta contra indivíduos desafiantes — o inimigo externo ou o criminoso nativo — parece na verdade que a violência é um pré-requisito do poder e o poder, nada mais é que uma fachada, uma luva de veludo que, ou encobre uma mão de ferro, ou mostrará pertencer a um tigre de papel. Observando mais atentamente, no entanto, esta idéia perde muito de sua plausibilidade. Para o nosso propósito, o hiato entre teoria e realidade é talvez melhor ilustrado pelo fenômeno da revolução.

Desde o começo do século, os teóricos têm nos dito que as chances das revoluções têm decrescido bastante, na mesma proporção em que aumentou o poder destrutivo das armas à disposição unicamente dos governos[69]. A história dos últimos setenta anos, com seu

(67) Wolin e Schaar, na *op. cit.* estão totalmente certos: "As regras estão sendo quebradas porque as autoridades universitárias, os administradores e mesmo os docentes perderam o respeito de muitos dos estudantes". Eles então concluem: "Quando sai a autoridade, entra o poder". Isto também é verdade, mas temo que não seja no sentido que eles pretendem. O que entrou primeiro em Berkeley foi o poder estudantil, naturalmente o mais forte poder de âmbito universitário, pela simples razão de que os estudantes são superiores numericamene. Foi para romper este poder que as autoridades apelaram para a violência, e é precisamente por que a universidade é essencialmente uma instituição baseada na autoridade, e portanto carente de acato, que ela acha tão difícil tratar com o poder em termos não-violentos. A universidade hoje apela para a polícia para proteção exatamente como a igreja católica costumava fazer que a separação entre estado e igreja a forçasse a se fiar somente na autoridade. É talvez mais que uma singularidade o fato de coincidir a mais severa crise da igreja como uma instituição, com a mais severa crise na história da universidade, a única instituição secular ainda baseada na autoridade. Ambas podem na verdade ser atribuídas à "explosão progressiva da 'obediência' do átomo cuja estabilidade era supostamente eterna", como observou Heinrich Böll sobre a crise das igrejas. Ver "Es wird immer später". In: *Antwort an Sacharow*. Zurich, 1969.

(68) Ver o *New York Times* de 4 de janeiro de 1969, pp. 1 e 29.

(69) FRANZ BORKENAU, refletindo sobre a derrota da revolução espanhola, afirma: "Neste tremendo contraste com revoluções anteriores, um fato sobressai. Antes destes últimos anos, a contra-revolução comumente dependia do apoio de potências reacionárias que eram técnica e intelectualmente inferiores às forças da revolução. Isto mudou com o advento do fascismo. Agora, qualquer revolução pode topar com o ata-

extraordinário recorde de revoluções bem sucedidas ou não, mostra uma coisa bem diferente. Seriam malucos os que tentaram, mesmo com uma desvantagem tão grande? E abandonando os exemplos de sucesso total, como se poderia explicar até mesmo um sucesso parcial? O fato é que o abismo entre os meios de violência do estado e o que o povo consegue juntar por si mesmo — de garrafas de cerveja a coquetéis Molotov e revólveres — sempre foi tão grande que melhorias técnicas não fazem quase nenhuma diferença. As instruções de compêndios sobre "como fazer uma revolução" numa progressão passo a passo da dissenção à conspiração, da resistência ao levante armado, são todas baseadas na falsa idéia de que as revoluções são "fabricadas". Num confronto de violência com violência a superioridade do governo sempre foi absoluta; mas esta superioridade só dura enquanto a estrutura de poder do governo estiver intacta — isto é, enquanto as ordens forem obedecidas e o exército e a polícia estiverem prontos a usar suas armas. Quando já não é mais este o caso, a situação muda abruptamente. A rebelião não só não é vencida, mas também os próprios armamentos mudam de mãos — e algumas vezes, como na revolução húngara, em questão de horas. (Deveríamos saber bastante sobre isto após tantos anos de luta fútil no Vietnã, onde por um longo tempo, antes de receber ajuda maciça dos russos, a Frente de Libertação Nacional nos combatia com armas fabricadas nos Estados Unidos.) Somente depois que isto acontece, quando a desintegração do governo no poder permite aos rebeldes se armarem, se pode falar em "levante armado", que muitas vezes não chega a ocorrer, ou ocorre quando não é mais necessário. Onde as ordens não são mais obedecidas, os meios de violência são inúteis; e a questão desta obediência não é resolvida pela relação ordem-violência, mas pela opinião, e naturalmente pelo número de pessoas que a compartilham. Tudo depende do poder atrás da violência. O repentino e dramático

que do maquinismo mais moderno, mais eficiente e impiedoso em existência. Isto quer dizer que o tempo das revoluções livres para evoluírem conforme suas próprias leis já passou". Isto foi escrito há mais de trinta anos (*The Spanish Cockpit*, Londres, 1937; Ann Arbor, 1963, pp. 288-289) e agora é citado com aprovação de Chomsky (*op. cit.* p. 310). Ele acredita que a intervenção francesa e americana na guerra civil do Vietnã provam que é exata a previsão de Borkenau, "com substituição de 'fascismo' por 'imperialismo liberal' ". Eu considero este exemplo mais adequado para provar o contrário.

colapso do poder que anuncia as revoluções revela num lampejo como a obediência civil — às leis, instituições, dirigentes — nada mais é que uma manifestação exterior de apoio e consentimento.

Onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias. Sabemos de muitos exemplos de regimes absolutamente impotentes que continuaram existindo durante longo tempo — ou porque não havia ninguém para testar sua fortaleza e revelar sua fraqueza, ou porque foram venturosos bastante para não se meterem em guerra e serem derrotados. A desintegração muitas vezes só se torna manifesta na confrontração direta; e até mesmo então, quando o poder já está jogado na rua, é necessário um grupo de homens preparados para esta eventualidade, para recolhê-lo e assumir a responsabilidade. Recentemente testemunhamos como bastou a rebelião dos estudantes franceses, essencialmente não-violenta e relativamente inofensiva, para revelar a vulnerabilidade de todo o sistema político, que rapidamente se desintegrou ante os espantados olhos dos jovens rebeldes. Sem o saber tinham posto à prova o sistema; tudo que pretendiam era desafiar o esclerosado sistema universitário, e veio abaixo todo o sistema de poder do governo junto com o das imensas burocracias dos partidos — *"une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies"*[70]. Foi um caso típico de situação revolucionária[71] que não se desenvolveu em revolução porque não havia ninguém, muito menos os estudantes, preparado para agarrar o poder e a responsabilidade que vem junto com ele. Ninguém, exceto, é claro, De Gaulle. Nada caracterizava tanto a gravidade da situação quanto o seu apelo ao exército, sua viagem para ver Massu e os generais na Alemanha, um passeio a Canossa, se é que houve, em vista do que tinha acontecido alguns anos antes. Mas o que ele procurou e recebeu foi apoio e não obediência, e os meios não foram ordens, mas concessões[72]. Se ordens bastassem, ele nunca teria deixado Paris.

(70) ARON, Raymond. *La Révolution Introuvable*. 1968. p. 41.

(71) Stephen, SPENDER, *op. cit.*, p. 56, não concorda: "Muito mais evidente que a situação revolucionária, (era) a situação não-revolucionária". Pode ser "difícil pensar que está havendo uma revolução quando... todo mundo parece especialmente bem-humorado", mas é isto que acontece comumente no começo das revoluções — durante o grande êxtase de fraternidade do princípio.

(72) Ver apêndice XII, p. 194.

Jamais existiu um governo baseado exclusivamente nos meios da violência. Mesmo o mandante totalitário, cujo maior instrumento de domínio é a tortura, precisa de uma base de poder — a polícia secreta e sua rede de informantes. Somente o desenvolvimento de soldados robôs que eliminassem, como foi mencionado anteriormente, o fator humano por completo e permitissem a um só homem com um botão de comando destruir a quem lhe aprouvesse, poderia mudar esta supremacia fundamental do poder sobre a violência. Mesmo a mais despótica dominação que conhecemos: o domínio do senhor sobre os escravos, que sempre o excediam em número, não repousava em tais meios superiores de coação, mas numa organização superior de poder — ou seja, na solidariedade organizada dos senhores[73]. Homens sozinhos, sem outros que os apóiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso. Assim, em assuntos internos, a violência funciona como o último recurso do poder contra criminosos e rebeldes — isto é, contra indivíduos sozinhos que, de certo modo, se recusam a ser esmagados pelo consenso da maioria. E quanto à própria guerra, temos visto no Vietnã como uma enorme superioridade nos meios da violência pode se tornar inútil se confrontada com um oponente mau equipado mas bem organizado, o que o torna muito mais poderoso. Esta lição certamente já poderia ter sido aprendida com a história da guerra de guerrilhas que é pelo menos tão velha quanto a derrota do até então invicto exército de Napoleão na Espanha.

Mudando por um momento para a linguagem conceitual: o poder está realmente na essência de todo governo, mas a violência não. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra — tomando fim em seu duplo sentido — é a paz ou a vitória; mas a pergunta: E qual é o fim da paz? não tem resposta. A paz é absoluta, ainda que

(73) Na Grécia antiga tal organização de poder era a pólis, cujo mérito principal era o de permitir, segundo Xenofonte, aos "cidadãos agirem como guarda-costas mútuos contra escravos e criminosos de modo que nenhum dos cidadãos pudesse morrer de morte violenta". (Hiero, IV, 3.)

na história documentada os períodos de guerra tenham quase sempre suplantado os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; é, como se diz, "um fim em si mesmo". (Isto, naturalmente, não significa negar que os governos seguem políticas e empregam seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura de poder em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria dos meios-fins.) E uma vez que o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado, a pergunta: Qual é o fim do governo? também não faz muito sentido. A resposta será, ou questionável — capacitar os homens a viverem juntos — ou perigosamente utópica — promover a felicidade, ou tornar realidade a sociedade sem classes ou algum outro ideal não-político, que se for seriamente tentado só pode acabar em alguma forma de tirania.

O poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é legitimidade. O comum emprego destas duas palavras como sinônimos é tão enganoso e confuso quanto a comum identificação entre obediência e apoio. O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir. A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação vai perdendo em plausibilidade conforme seu fim pretendido some no futuro. Ninguém questiona a violência como legítima defesa, pois o perigo não somente está claro mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato.

Poder e violência, ainda que fenômenos distintos, quase sempre aparecem juntos. Onde quer que estejam associados, o poder, como temos verificado, é o fator principal e predominante. No entanto a situação é totalmente diferente quando tratamos com eles em seus estados puros — como, por exemplo, no caso de invasão estrangeira e ocupação. Vimos que a usual identifica-

ção de violência e poder provém de considerarmos o governo como o domínio do homem sobre o homem por meio da violência. Se um conquistador estrangeiro se confronta com um governo impotente e com uma nação desacostumada ao exercício do poder político, é fácil para ele levar a cabo a dominação. Em qualquer outro caso as dificuldades são realmente grandes e o ocupante invasor tentará estabelecer imediatamente governos títeres, isto é, procurará uma base nativa de poder para apoiar seu domínio. O choque frontal entre os tanques russos e a resistência inteiramente não-violenta do povo tcheco é um caso típico de confrontação entre violência e poder em seus estados puros. Mas ainda que seja difícil levar a cabo a dominação nestes casos não é impossível. A violência, lembramos, não depende de quantidade ou opiniões, mas de implementos, e os implementos da violência, como já dissemos, assim como qualquer ferramenta, aumentam e multiplicam a fortaleza humana. Os que combatem a violência com mero poder descobrirão que se confrontam com artefatos humanos e não com homens, e a eficácia destrutiva e a desumanidade deles aumentam proporcionalmente à distância que separa os oponentes. A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder.

Num choque frontal entre violência e poder, o resultado é claro. Se a estratégia enormemente poderosa e bem sucedida da resistência não-violenta de Gandhi tivesse enfrentado um inimigo diferente — a Rússia de Stálin, a Alemanha de Hitler ou o próprio Japão de antes da guerra, ao invés da Inglaterra — o resultado não teria sido descolonização, mas massacre e submissão. E no entanto a Inglaterra na Índia, e a França na Argélia, tinham boas razões para suas repressões. O domínio pela pura violência entra em jogo quando o poder está sendo perdido; é precisamente o enfraquecimento do poder do governo russo interna e externamente que se tornou manifesto na "solução" do problema tcheco — assim como foi o enfraquecimento do poder do imperialismo europeu que se tornou manifesto na alternativa entre descolonização ou massacre. Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas a um preço muito alto que não é apenas pago pelo vencido, mas

também pelo vencedor em termos de seu próprio poder. Isto é especialmente verdade quando o vencedor desfruta internamente das bênçãos de um governo constitucional. Henry Steele Commager tem toda razão: "Se subvertemos a ordem mundial e destruímos a paz mundial, devemos inevitavelmente subverter e destruir antes nossas próprias instituições políticas"[74]. O temido efeito bumerangue do "governo de povos subjugados" (Lord Cromer) sobre o governo da Metrópole durante a época imperialista, significava que o domínio pela violência de terras distantes acabaria afetando o governo da Inglaterra, e que o último "povo subjugado" seriam os próprios ingleses. O recente ataque a gás ao *campus* de Berkeley, onde não somente gás lacrimogênio foi lançado, mas também um outro, "banido pela Convenção de Genebra e usado pelo exército para 'puxar a descarga' sobre as guerrilhas no Vietnã", enquanto soldados protegidos por máscaras contra gases impediam todos sem exceção "de fugir da área atingida", é um excelente exemplo do fenômeno de "represália extremada". Freqüentemente se diz que impotência gera violência e psicologicamente isto é verdade, pelo menos para pessoas que possuam fortaleza natural, moral ou física. Mas politicamente a questão é que a perda de poder traz a tentação de substituí-lo pela violência — durante a convenção democrata em 1968 em Chicago, pudemos observar este processo pela televisão[75] — e também que a própria violência resulta em impotência. Onde a violência já não é mais contida e restringida pelo poder, já começou a bem conhecida inversão no cômputo dos meios e fins. Os meios — de destruição — agora determinam o fim — e a conseqüência será a destruição de todo o poder.

Em nenhum lugar o fator da autodestruição na vitória da violência sobre o poder é mais evidente do que no uso do terror para sustentar a dominação, sobre cujos fantásticos sucessos e eventuais fracassos sabemos talvez mais do que qualquer outra geração anterior. Terror não é o mesmo que violência; é, antes, a forma de governo que passa a existir quando a violência, tendo destruído todo poder, não abdica mas, ao contrário, permanece com controle total. Observa-se freqüentemente

(74) "Can We Limit Presidential Power?" In: *The New Republic*, 6 de abril de 1968.

(75) Ver apêndice XIII, p. 98.

que a eficiência do terror depende quase que completamente do grau de atomização social. Toda forma de oposição organizada deve desaparecer antes que a força total do terror possa enfraquecer. Esta atomização — uma palavra excessivamente pálida e acadêmica para o horror que encerra — é sustentada e intensificada através da ubiqüidade do informante, o qual pode literalmente estar onipresente pois não se trata mais de apenas um agente profissional a soldo da polícia, mas potencialmente de qualquer pessoa com quem se entre em contato. O modo como se estabelece este estado policial completamente desenvolvido e a forma como ele funciona — ou antes, como nada funciona onde ele toma pulso — pode agora ser aprendido no *The First Circle* de Aleksandr I. Solzhenitsyn que provavelmente ficará como uma das obras primas da literatura do século vinte e que certamente contém a melhor documentação existente do regime de Stálin[76]. A diferença decisiva entre dominação totalitária, baseada no terror, tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira se volta não só contra seus inimigos, mas também contra seus amigos e defensores, atemorizada com qualquer poder, mesmo o de seus amigos. O clímax do terror é atingido quando o estado policial começa a devorar seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem se torna a vítima de hoje. E é neste momento também que desaparece por completo o poder. Existem agora muitas explicações plausíveis para a desestalinização da Rússia — nenhuma, creio, tão constrangedora quanto a descoberta pelos próprios funcionários stalinistas de que a continuação do regime levaria não a uma insurreição, contra a qual o terror é realmente a melhor salvaguarda, mas à paralização total do país.

Resumindo: em termos de política, não basta dizer que violência e poder não são a mesma coisa. Poder e violência se opõem; onde um deles domina totalmente o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigo, mas se a permitem seguir seus próprios caminhos, resulta no desaparecimento do poder. Isto implica em não ser correto pensar no oposto da violência como sendo a não-violência; falar em poder não-violento é uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é totalmente incapaz de criá-lo. A grande confiança de Marx e Hegel no "poder de negação" da dialética, pelo qual os opostos não se destroem, mas lentamente se transformam um no outro, pois as contradições não paralizam as transformações, mas as estimulam, repousa num preconceito muito mais antigo: o mal não é mais que um *modus* particular de bem, o bem pode surgir do mal; em suma, o mal não é nada mais que uma manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões consagradas tornaram-se perigosas. São partilhadas por muitos que nunca ouviram falar de Marx ou Hegel, pelo simples fato de que elas inspiram esperança e espalham o medo — uma traiçoeira esperança usada para espalhar medo legítimo. Com isto não quero identificar violência e mal; só pretendo realçar que a violência não pode advir do seu oposto — o poder — e que, para compreendê-la como ela é, temos que examinar suas raízes e sua natureza.

(76) Ver apêndice XIV, p. 195.

3

Pode parecer presunçoso falar da natureza e das causas da violência nestes termos, num momento em que rios de dinheiro de fundações são canalizados para os inúmeros projetos de pesquisa dos cientistas sociais, quando dilúvios de livros sobre o assunto já apareceram, quando eminentes naturalistas — biólogos, fisiólogos, etólogos e zoólogos — se uniram para resolver num supremo esforço o enigma da "agressividade" no comportamento humano, e quando até mesmo uma nova ciência, chamada "polemologia", surgiu. Tenho, no entanto, duas desculpas para tentar.

Em primeiro lugar, apesar de achar grande parte do trabalho dos zoólogos fascinante, não consigo ver como pode ser aplicado ao nosso problema. Para saber que o povo lutará por sua pátria não precisamos descobrir instintos de "territorialismo grupal" em formigas, peixes e macacos; e para aprender que a superpopulação resulta em irritação e agressividade não temos que fazer experiências com ratos. Basta passar um dia nos cortiços de qualquer grande cidade. Fico surpresa e encantada de ver que alguns animais se comportam como homens; mas não consigo ver de que forma isto pode justificar ou condenar o comportamento humano. Não

consigo compreender por que devemos "reconhecer que o homem se comporta como um espécime de grupo territorial" e não o contrário — que certas espécies animais se comportam muito como homens[77]. (Segundo Adolf Portmann, estas novas percepções sobre o comportamento dos animais não fecham o abismo entre o homem e o animal; somente demonstram que "ocorrem nos animais muito mais coisas que conhecemos sobre nós mesmos do que podemos imaginar"[78]. Por que deveríamos, depois de termos "eliminado" todo antropomorfismo da psicologia animal (se fomos bem sucedidos realmente, é uma outra questão), tentar agora descobrir "até onde o homem é 'teriomorfo' "[79]? Não é óbvio que o antropomorfismo e o teriomorfismo nas ciências do comportamento não são mais que os dois lados de um mesmo "erro"? Além disso, se definimos o homem como pertencente ao reino animal, por que deveria ele tomar seus padrões de comportamento de outra espécie animal? A resposta, temo, é simples: é mais fácil fazer experiências com animais, e não somente por razões humanitárias — pois não seria agradável sermos jogados em jaulas; o problema é que os homens podem trapacear.

Em segundo lugar, os resultados das pesquisas em ciências naturais e sociais tendem a fazer do comportamento violento uma reação ainda mais "natural" do que estaríamos preparados para admitir sem estas pesquisas. A agressividade, definida como um impulso instintivo, é considerada como se desempenhasse o mesmo papel funcional no seio da natureza que os instintos de nutrição e sexual no processo vital do indivíduo e da espécie. Mas diferentemente desses instintos, que são ativados, por um lado, por necessidades físicas prementes, e, por outro, por estimulantes externos, os instintos agressivos no reino animal parecem ser independentes de tal provocação; ao contrário, a falta de provocação

(77) TINBERGEN, Nikolas. On War and Peace in Animals and Man. *Science*, 160: 1411 (28 de junho de 1968).

(78) *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953. pp. 237-238: "Wer sich in die Tatschen vertieft... der wird feststellen, dass die neuen Einblicke in die Differenziertheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu einfachen Vorstellungen von höheren Tieren ganz entschieden aufzuräumen. Damit wird aber nicht etwa—wie zuweilen leichthin gefolgert wird—das Tierische dem Menschlichen immer mehr genähert. Es zeigt sich lediglich, dass viel mehr von dem, was wir von uns selbst kennen, auch beim Tier vorkommt".

(79) HOLST, Erich Von. *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen*. Munique, Gesammelte Abhandlungen, 1969, v. I, p. 239.

aparentemente leva à frustração do instinto, ao "recalque" da agressividade, que, de acordo com os psicólogos, causa uma contenção de "energia" cuja eventual explosão é extremamente perigosa. (É como se a *sensação* de fome no homem aumentasse com a diminuição do número de pessoas famintas[80].) Neste sentido, a violência sem provocação é "natural"; se ela perde sua *rationale* ou seja, sua função na autopreservação, torna-se "irracional", e esta é a suposta razão por que o homem pode ser mais "bestial" que outros animais. (A literatura nos lembra constantemente do generoso comportamento dos lobos, que não matam o inimigo derrotado.)

Pondo de lado a enganosa transposição de termos físicos como "energia" e "força" para os dados biológicos e zoológicos, onde não fazem sentido porque não podem ser medidos[81], temo que atrás destas recentes "descobertas" se esconda a mais velha definição da natureza do homem — a definição de homem como o *animal rationale*, segundo a qual não somos diferentes das outras espécies animais em nada afora o atributo adicional da razão. A ciência moderna, partindo de um modo não-crítico dessa velha suposição, tem contribuído grandemente para "provar" que o homem divide todas as suas outras propriedades com alguma espécie do reino animal — mas não que a dádiva adicional da "razão" faz do homem a mais perigosa das feras. É o uso da razão que nos faz perigosamente "irracionais", pois a razão é propriedade de um "ser originalmente instituntivo"[82]. Os cientistas sabem, é claro, que o homem foi o ferramenteiro que inventou as armas de longo alcance que o liberou das restrições "naturais" que existem no reino animal, e que fazer ferramentas é uma

(80) Para contradizer o absurdo desta conclusão é feita uma diferenciação entre instintos endógenos, espontâneos, como por exemplo, a agressão, e impulsos reativos como a fome. Mas uma diferenciação entre espontaneidade e reatividade não faz sentido numa discussão sobre impulsos inatos. No mundo da natureza não há espontaneidade, propriamente falando, instintos e impulsos somente evidenciam a maneira altamente complexa pela qual todos os organismos vivos, inclusive o homem, estão adaptados aos seus processos.

(81) O caráter hipotético de *On Agression* de KONRAD LORENZ (New York, 1966) é esclarecido na interessante coleção de ensaios sobre a agressão e adaptação, editada por Alexander Mitscherlich, sob o título *Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Agression unbefriedbar?* Munique, 1968.

(82) VON HOLST, *Op. cit.*, p. 283: *"Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir ausserdem ganz urtümliche Triewesen sind ist unser Dasein im Zeitolter der Technik gefährdet"*.

atividade *mental* altamente complexa[83]. Assim, a ciência é obrigada a nos curar dos efeitos colaterais da razão através da manipulação e controle de nossos instintos, e muitas vezes descobrindo escapes inofensivos para eles quando desaparecem suas "funções de estímulo vital". Novamente o padrão de comportamento é obtido de outra espécie animal na qual a função dos instintos vitais não tenha sido destruída pela intervenção da razão humana. E dessa forma a diferença específica entre o homem e a fera é agora, no sentido estrito, não mais a razão (a *lumem naturale* do animal humano) mas a ciência, o conhecimento destes padrões e as técnicas referentes a eles. De acordo com este ponto de vista, o homem age irracionalmente, como uma besta, se se recusa a ouvir os cientistas ou ignora suas últimas descobertas. Contra estas teorias e suas implicações, argumentarei em seguida que a violência não é nem bestial nem irracional — quer compreendamos estes termos na linguagem comum dos humanistas ou em conformidade com teorias científicas.

Que a violência geralmente brota da ira é um lugar comum, e a ira realmente pode ser irracional e patológica; mas assim também pode ser qualquer outro sentimento humano. Sem dúvida é possível criar condições sob as quais os homens sejam desumanizados — como campos de concentração, tortura ou inanição — mas isto não significa que se transformem em animais; e nestas condições não são ira e violência os mais claros sinais de desumanização, mas suas ausências. A ira não é de modo algum uma reação automática contra a miséria e o sofrimento como tais; ninguém reage com ira ante uma doença incurável ou um terremoto ou, dentro do assunto, ante condições sociais que parecem ser imutáveis. Somente quando há razões para suspeitar que as condições poderiam ser mudadas e não são aparece a ira. Somente quando nosso senso de justiça é injuriado reagimos com ira, e esta reação não reflete de modo algum necessariamente uma injúria pessoal, como

(83) Armas de longo alcance, consideradas pelos polemologistas como tendo libertado os instintos agressivos do homem a tal ponto que os controles para salvaguarda da espécie já não mais funcionam (ver TINBERGEN, *Op. cit.*) são tomadas por OTTO KLINEBERG ('Fears of a Psychologist", na *Op. cit.* de CALDER, p. 208) mais como uma indicação "de que a agressividade pessoal (não) tem um importante papel como motivo para guerra". Soldados, continuando-se o argumento, não são assassinos, e assassinos — os que têm a "agressividade pessoal" — provavelmente nem sejam bons soldados.

é demonstrado em toda a história das revoluções, onde invariavelmente os membros das classes mais altas delineavam e depois lideravam as rebeliões dos deserdados e oprimidos. Recorrer à violência quando nos confrontamos com eventos ou condições ultrajantes é muito tentador por causa do imediatismo e da prontidão inerentes a ela. Agir com rapidez ponderada é contra a natureza da ira e da violência, mas não as torna irracionais. Ao contrário, na vida privada, e mesmo na pública, há situações em que a própria prontidão do ato violento pode ser o único remédio apropriado. Não que isto seja útil para desabafar — pois chutar uma mesa ou bater a porta tem o mesmo efeito. A questão é que sob certas circunstâncias a violência — agindo sem muita conversa ou argumentação e não calculando as conseqüências — é a única forma de reequilibrar a balança da justiça. (O exemplo clássico é Billy Budd que matou o homem que levantara falso testemunho contra ele.) Neste sentido a ira e a violência, que algumas vezes — nem sempre — a acompanha, pertencem às emoções *humanas* "naturais", e livrar o homem delas significaria nada menos que desumanizá-lo ou castrá-lo. É inegável que tais atos, nos quais os homens tomam a lei em suas próprias mãos em nome da justiça, conflitam com as constituições das comunidades civilizadas; mas o caráter antipolítico deles, tão manifesto na magistral estória de Melville, não quer dizer que sejam desumanos ou "meramente" emotivos.

A ausência de emoções não causa nem estimula a racionalidade. "Desinteresse e serenidade" ante uma "tragédia insuportável" pode ser realmente "petrificante"[84], desde que não sejam frutos de autocontrole, mas uma evidente manifestação de incompreensão. Para se reagir razoavelmente deve-se em primeiro lugar estar "comovido", e o oposto de emotivo não é "racional", o que quer que isto signifique, mas, ou incapacidade de se comover, quase sempre um fenômeno patológico, ou sentimentalismo, que é uma perversão do sentimento. A ira e a violência só se tornam irracionais quando são dirigidas contra substitutos, e temo que seja exatamente isto o que recomendam os psiquiatras e polemologistas rela-

(84) Estou parafraseando uma frase de NOAM CHOMSKY (*Op. cit.*, p. 371), que expõe muito bem a "fachada de inflexibilidade e pseudociência" e a "vacuidade" intelectual por trás dela, especialmente nos debates sobre a guerra do Vietnã.

cionados com a agressividade humana, e, por desgraça, é o que corresponde a certos caprichos e atitudes irrefletidas da sociedade em geral. Todos sabemos, por exemplo, que se tornou moda entre os liberais brancos responder às queixas dos negros com a frase "Somos todos culpados", e o Poder Negro se mostrou muito feliz em tirar partido desta "confissão" e instigar uma "ira negra" irracional. Onde todos são culpados ninguém o é; confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta de culpados e quanto maior é o crime, maior é a desculpa para que nada se faça. Este exemplo particular representa ainda uma perigosa e ofuscante escalada do racismo para uma região mais alta, menos tangível. A verdadeira fenda entre brancos e negros não é fechada por ser transferida para um conflito ainda menos conciliável entre inocência coletiva e culpa coletiva. "Todos os homens brancos são culpados", não só é uma perigosa tolice, mas é também racismo ao contrário, pois serve para dar às verdadeiras queixas e às emoções racionais da população negra um escape para a irracionalidade, uma fuga da realidade.

Além disso, se investigarmos historicamente as causas que podem transformar *engagés* em *enragés,* não é a injustiça que figura em primeiro lugar, mas a hipocrisia. Seu importante papel nos últimos estágios da Revolução Francesa, quando a guerra de Robespierre contra a hipocrisia transformou o "despotismo da liberdade" no Reinado do Terror, é conhecido demais para ser discutido aqui; mas é importante lembrar que esta guerra fora declarada muito antes pelos moralistas franceses que viam na hipocrisia o vício dos vícios e descobriram que ela dominava, suprema, a "sociedade digna" que pouco mais tarde seria chamada de sociedade burguesa. Poucos autores de estatura glorificaram a violência em nome da violência; mas estes poucos — Sorel, Pareto, Fanon — eram motivados por um ódio extremamente profundo pela sociedade burguesa e foram levados a um rompimento muito mais radical com seus padrões morais de que a esquerda convencional, que era basicamente inspirada na compaixão e no ardente desejo de justiça. Arrancar a máscara de hipocrisia da face do inimigo, desmascarar a ele e às tortuosas maquinações e manipulações que lhe permitem dominar sem utilização de meios violentos, ou seja, provocar a ação mesmo com

risco de aniquilamento, de tal modo que possa surgir a verdade — estes ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos *campi* e nas ruas[85]. E mesmo esta violência não é irracional. Uma vez que os homens vivem num mundo de aparências e no seu relacionamento com ele dependem de manifestação, as dissimulações da hipocrisia — diferentemente dos artifícios oportunos esclarecidos no devido tempo — não podem ser enfrentadas pelo chamado comportamento razoável. Só se pode confiar nas palavras quando se tem certeza de que a função delas é revelar e não dissimular. É a aparência de racionalidade, muito mais que os interesses por trás dela, que provoca a ira. Não é "racional" usar a razão quando ela é usada como uma armadilha; assim como não é "irracional" usar o revólver em legítima defesa. Esta reação violenta contra a hipocrisia, apesar de justificável em seus próprios termos, perde sua *raison d'être* quando tenta desenvolver uma estratégia própria com objetivos específicos; torna-se "irracional" no momento em que é "racionalizada", isto é, no momento em que a reação no decurso de uma contenda se transforma em ação e começa a caça aos suspeitos, acompanhada pela caça psicológica de motivos ulteriores[86].

Embora a eficiência da violência, como observei antes, não dependa de quantidade — um único homem com uma metralhadora pode por em apuros centenas de pessoas bem organizadas — é na violência coletiva, contudo, que seu lado mais perigosamente atraente vem à tona, e não porque haja maior segurança num grupo. É a pura verdade que tanto em ações militares como nas revolucionárias, o "individualismo é o primeiro (valor) a desaparecer"[87]; em seu lugar encontramos uma espécie de coerência de grupo que é sentida mais intensamente e dá provas de ser um vínculo muito mais forte, ainda que menos duradouro, que qualquer variedade de ami-

(85) "Lendo as publicações da SDS (Estudantes por uma sociedade democrática), vê-se que elas recomendam freqüentemente provocações à polícia como estratégia para "desmarcarar" a violência das autoridades". Spender (*Op. cit.* p. 29) comenta que este tipo de violência "leva a um impasse no qual o provocador desempenha ao mesmo tempo o papel de assaltante e vítima". A guerra contra a hipocrisia abriga grandes perigos, alguns dos quais eu examinei brevemente em *On Revolution,* New York, 1963. pp. 91-101.

(86) Ver apêndice XV, p. 195.

(87) FANON. *Op. cit.* p. 47.

zade civil ou particular[88]. É sabido que em todo empreendimento ilegal, político ou criminoso, o grupo, pelo bem de sua própria segurança, exigirá que cada "indivíduo cometa uma ação irreparável", destruindo assim o acesso de volta à sociedade respeitável antes de ser admitido na comunidade da violência. Mas uma vez que o homem seja admitido, sucumbirá à fascinante intoxicação da "prática da violência que amarra os homens uns aos outros como um todo, já que cada indivíduo é um elo violento na grande corrente, uma parte do grande organismo da violência que se expande mais e mais"[89].

As palavras de Fanon se referem ao conhecido fenômeno da fraternidade no campo de batalha, onde os feitos mais nobres e abnegados são ocorrências quase diárias. De todos os igualadores, a morte parece ser o mais poderoso, pelo menos nas poucas situações extraordinárias em que se pode desempenhar um papel político. A morte, quer seja encarada como o ato de morrer ou como a consciência íntima da própria mortalidade, é talvez a experiência mais antipolítica que existe. Significa que vamos desaparecer do mundo das aparências e vamos deixar a companhia dos companheiros humanos, que são as condições de qualquer política. No que diz respeito à experiência humana, a morte indica solidão e impotência extremas. Mas encarada coletivamente na ação ela muda de aspecto; agora nada parece intensificar mais nossa vitalidade que sua proximidade. Uma coisa que raramente nos preocupa, ou seja, que a nossa morte leva consigo a imortalidade potencial do grupo ao qual pertencemos e, em última análise, da espécie, se desloca para o centro de nossa experiência. É como se a própria vida, a vida imortal da espécie, nutrida, de certo modo, no contínuo morrer de seus indivíduos membros", se "expandisse mais e mais", se realizasse na prática da violência.

Seria errado, penso, falar aqui de meros pareceres. Afinal, uma das notáveis propriedades da condição humana é encontrar aqui uma experiência adequada. No nosso contexto, entretanto, o ponto em questão é que estas experiências, cuja força elementar está além da dúvida, nunca encontraram expressão política, institucional, e a morte como igualador não tem praticamente nenhum papel em filosofia política, embora a mortalidade humana — o fato dos homens serem "mortais" como diziam os gregos — fosse entendida como o mais forte motivo para a ação política no pensamento político pré-filosófico. A certeza da morte fez os homens procurarem a fama imortal em feitos e palavras e lhes sugeriu o estabelecimento de um corpo político que fosse potencialmente imortal. Assim, a política era precisamente um meio de fugir da igualdade de antes da morte para uma diferenciação que assegurava alguma medida de imortalidade. (Hobbes é o único filósofo político em cuja obra a morte, na forma de medo da morte violenta, tem um papel crucial. Mas não é a igualdade antes da morte que é decisiva para Hobbes; é a igualdade do medo resultante da idêntica capacidade para matar que todos possuem que persuade os homens em estado natural a se unirem em comunidades.) De qualquer modo, nenhum corpo político que eu saiba foi jamais erigido sobre a igualdade antes da morte e sua efetivação na violência; as esquadras suicidas na história, que eram realmente organizadas neste princípio e por isso comumente se chamavam de "irmandades", não pode ser consideradas como organizações políticas. Mas é certo que os fortes sentimentos fraternos que a violência coletiva engendra, levaram muita gente admirável à falsa esperança de que uma nova comunidade e um "novo homem" surgiriam dela. Esperança ilusória pela simples razão que nenhum relacionamento humano é mais transitório do que este tipo de irmandade que só pode se efetivar em condições de risco iminente de vida e morte.

No entanto isto é somente um dos lados da questão. Fanon conclui seu louvor à prática da violência observando que neste tipo de luta o povo compreende que "a vida é um combate sem fim", que a violência é um elemento da vida. E isto não soa plausível? Os homens não estão sempre identificando morte com "descanso eterno", do que segue que onde há vida há luta e fadiga? A quietude não é uma clara manifestação de falta de vida ou decadência? A ação violenta não é prerrogativa dos jovens — os que presumivelmente estão cheios de vida? Portanto não seria louvar a vida o mesmo que louvar a violência? De qualquer forma, Sorel pensou sobre isto há sessenta anos. Ele previu antes de

(88) J. Glenn, GRAY, *The Warriors* (New York, 1959; agora disponível em brochura), é muito perspicaz e instrutivo neste ponto. Devia ser lido por todos os interessados na prática da violência.
(89) FANON, *op. cit.* pp. 85 e 93, respectivamente.

Spengler o "Declínio do Ocidente", tendo observado claros sinais de atenuação na luta de classes na Europa. A burguesia, argumenta ele, perdeu a "energia" para desempenhar seu papel na luta de classes; somente persuadindo o proletariado a usar a violência para reativar as diferenças de classes e despertar o espírito de luta da burguesia poderia a Europa ser salva[90].

Assim, muito antes que Konrad Lorenz descobrisse a função de estímulo vital da agressão no reino animal, a violência já era louvada como uma manifestação da força vital e, especificamente, da criatividade da vida. Sorel, inspirado no *élan vital* de Bergson, pretendia uma filosofia de criatividade projetada para "produtores" e dirigida polemicamente contra a sociedade de consumidores e seus intelectuais; ambos os quais, percebeu ele, eram parasitas. A imagem do burguês — pacífico, complacente, hipócrita, inclinado ao prazer, sem desejo de poder, antes um produto tardio do capitalismo do que seu representante — e a imagem do intelectual, cujas teorias são "interpretações da vontade" ao invés de "expressões da vontade"[91], são auspiciosamente contrabalançadas, na sua obra, pela imagem do trabalhador. Sorel vê o trabalhador como o "produtor" que criará as novas "qualidades morais necessárias para aumentar a produção", destruirá "os Parlamentos (que) são tão dirigidos quanto assembléias de acionistas"[92], e se oporá "à imagem do progresso... a imagem da catástrofe total", e então uma "espécie de onda irresistível passará sobre a antiga civilização"[93]. Tais novos valores mostram não serem muito novos. São o sentimento de honra, o desejo de fama e glória, o espírito da luta sem ódio e "sem o espírito de vingança", e indiferença às vantagens materiais. Contudo, são de fato as virtudes que estavam virtualmente ausentes da sociedade burguesa[94]. "A guerra social, apelando para a honra que cresce tão naturalmente em qualquer exército organizado, pode eliminar os maus sentimentos contra os quais a moralidade ficaria impotente. Se fosse esta a única razão... ela sozinha,

(90) SOREL. *Op. cit.* cap. 2, "On Violence and the Decadence of the Middle Classes".
(91) *Ibidem*, "Introduction, Letter to Daniel Helevy", iv.
(92) *Ibidem*, cap. 7, "The Ethics of the Producers", I.
(93) *Ibidem*, cap. 4, "Tre Proletarian Strike", II.
(94) *Ibidem*, ver especialmente o capítulo 5, III e o capítulo 3, "Prejudices against Violence", III.

parece-me, seria decisiva a favor dos apologistas da violência"[95].

Muito se pode aprender de Sorel sobre os motivos que levam os homens a glorificar a violência em teoria, e mais ainda se aprende com Vilfredo Pareto, seu festejado contemporâneo italiano, também de formação francesa. Fanon, que tinha uma intimidade com a prática da violência infinitamente maior que eles, foi muito influenciado por Sorel, cujas categorias usava mesmo quando sua própria experiência ia claramente contra elas[96]. A experiência decisiva que persuadiu Sorel e Pareto a realçar o papel da violência nas revoluções foi o Caso Dreyfus na França, onde, como disse Pareto, eles ficaram "espantados de ver (os partidários de Dreyfus) empregando contra seus oponentes os mesmos métodos vis que eles próprias tinham denunciado"[97]. Naquele ponto eles descobriram o que hoje chamamos de *Establishment* e o que antes era chamado de Sistema, e foi esta descoberta que os fez voltarem-se para o louvor da ação violenta e que fez Pareto, por seu lado, perder as esperanças na classe dos trabalhadores. (Pareto compreendeu que a rápida integração dos trabalhadores no corpo social e político da nação realmente levava a uma "aliança da burguesia com os trabalhadores", a um "aburguesamento" destes, que deu então, segundo ele, nascimento a um novo sistema, o qual ele chamou de "Pluto-democracia" — uma forma mista de governo onde plutocracia é o regime dos burgueses e democracia o regime dos trabalhadores.) Sorel perdurou na sua fé

(95) *Ibidem*, Apêndice 2, "Apology for Violence".
(96) Isto foi recentemente realçado por BARBARA DEMING em seu apelo pela ação não-violenta — "On Revolution and Equilibrium", In: *Revolutions Violent and Nonviolent*, reimpressão de *Liberation*, fevereiro de 1968. Ela diz sobre Fanon na p. 3: "Estou convencida de que ele também pode ser citado para apelos à não-violência. ...) Sempre que se encontra a palavra 'violência' em suas páginas, substitua-se por 'ação radical e descomprometida'. Sustento que a menos de algumas poucas passagens, esta substituição pode ser feita, e a ação pela qual ele clama também poderia ser ação não-violenta". Ainda mais importante para meus propósitos: a Srta. Deming tenta também diferenciar claramente entre poder e violência, e reconhece que "ruptura não-violenta" significa "exercer força... Recorre até mesmo ao que só se pode chamar de força física" (p. 6). No entanto ela curiosamente subestima o efeito desta força da ruptura, que só se detém perto da injúria física, quando ela diz: "os direitos humanos do adversário são respeitados" (p. 7). Só o direito do oponente à vida, e nenhum outro dos direitos humanos, é realmente respeitado. O mesmo é, naturalmente, verdadeiro para os que advogam que "violência contra as coisas" é oposta a "violência contra pessoas".
(97) Citado do instrutivo ensaio de S. E. FINER: "Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos", In: *The American Political Science Review*, junho de 1968.

marxista na classe dos trabalhadores porque estes eram os "produtores", o único elemento criador na sociedade, aqueles que, segundo Marx, eram compelidos a liberar as forças produtoras da humanidade; o problema era que assim que os trabalhadores alcançavam um nível satisfatório nas condições de trabalho e vida, obstinadamente se recusavam a continuar proletários e a desempenhar o papel de revolucionários.

Uma outra coisa, no entanto, que só se tornou completamente manifesta nas décadas que sucederam as mortes de Sorel e Pareto, foi incomparavelmente mais desastrosa para tal ponto de vista. O enorme crescimento da produtividade no mundo moderno não foi de modo algum devido a um aumento de produtividade dos trabalhadores, mas exclusivamente ao desenvolvimento da tecnologia e isto não dependeu nem da classe dos trabalhadores nem da burguesia, mas dos cientistas. Os "intelectuais", desprezados por Sorel e Pareto, repentinamente deixaram de ser um grupo social marginal e surgiram como uma nova elite cujo trabalho, tendo alterado as condições da vida humana de um modo quase que absoluto em poucas décadas, tornaram-se essenciais para o funcionamento da sociedade. Há muitas razões pelas quais este novo grupo não evoluiu, ou ainda não, para uma elite de poder, mas certamente podemos crer, como Daniel Bell, que "não somente os melhores talentos, mas eventualmente todo o complexo de prestígio e *status* social, estarão arraigados às comunidades intelectuais e científicas"[98]. Seus membros estão mais dispersos e menos vinculados por claros interesses do que outros grupos do velho sistema de classes; assim, eles não têm motivação para se organizarem e falta-lhes experiência em tudo que se refere ao poder. E além disso, estando muito mais legados às tradições culturais, das quais faz parte a tradição revolucionária, eles se apegam com enorme tenacidade às concepções do passado, que os impedem de compreender o presente e seus próprios papéis nele. É muito comovente observar com que sentimentos nostálgicos os mais rebeldes dos nossos estudantes esperam que o "verdadeiro" ímpeto revolucionário venha dos grupos sociais que os denunciam tanto mais veementemente quanto mais tenham a perder com

(98) "Notes on the Post-Industrial Society", *The Public Interest*, N.º 6, 1967.

qualquer coisa que perturbe o bom funcionamento da sociedade de consumo. De qualquer modo — e eu acho que há muitas razões para se ficar tanto temeroso quanto esperançoso — a classe realmente nova e potencialmente revolucionária da sociedade consistirá de intelectuais, e seu poder potencial, ainda não constatado, é muito grande, talvez grande demais para o bem da humanidade[99]. Mas isto não passa de especulação.

Seja como for, no nosso contexto estamos primordialmente interessados no estranho renascimento das filosofias de vida de Bergson e Nietzche na sua versão soreliana. Todos sabemos em que proporções a velha combinação de violência, vida e criatividade figura no revoltado estado de espírito da atual geração. Sem dúvida a ênfase deles na pura fatualidade da vida — o fazer-amor como uma das manifestações mais gloriosas da vida — é uma resposta para a possibilidade real de se construir a máquina do Juízo Final e acabar com toda a vida na Terra. Mas as concepções que guiam os novos glorificadores da vida não são novas. Encarar a produtividade da sociedade à imagem da "criatividade" da vida é pelo menos tão velho como Marx; acreditar que a violência é uma força de estímulo vital é pelo menos tão velho como Nietzche; e imaginar a criatividade como uma dos maiores bens do homem é pelo menos tão velho quanto Bergson.

E a justificação biológica da violência, aparentemente tão nova, está intimamente ligada aos mais perniciosos elementos das nossas mais antigas tradições de pensamento político. De acordo com o conceito tradicional, o poder, identificado à violência, como já vimos, é expansionista por natureza. "Tem uma urgência íntima de crescer"; é criador porque o "instinto de crescimento é próprio dele"[100]. Assim como tudo na área da vida orgânica, ou cresce, ou declina e morre, na área dos assuntos humanos o poder supostamente só pode se suster através da expansão; de outro modo ele definha e morre. "O que pára de crescer começa a apodrecer", diz um ditado russo da *entourage* de Catarina a Grande. Os reis, dizem, eram mortos "não por sua tirania, mas por sua fraqueza. O povo erigia cadafalsos não como punição moral ao despotismo, mas

(99) Ver apêndice XVI, p. 196.
(100) JOUVENEL, *op. cit.*, pp. 114 e 23, respectivamente.

como uma pena *biológica* pela fraqueza" (o grifo é nosso). As revoluções, conseqüentemente, eram dirigidas contra os poderes estabelecidos "somente para quem via de fora". Sua verdadeira "finalidade era dar ao Poder um novo vigor e equilíbrio, arrasando os obstáculos que por longo tempo tinham obstruído seu desenvolvimento"[101]. Quando Fanon fala da "loucura criativa" existente na ação violenta está pensando nesta tradição[102].

Nada, na minha opinião, poderia ser teoricamente mais perigoso para questões políticas que a tradição do pensamento orgânico, pelo qual o poder e a violência são interpretados em termos biológicos. Do modo como estes termos são entendidos hoje, a vida e a suposta criatividade da vida são os denominadores comuns do poder e da violência, de tal modo que a violência é justificada no campo da criatividade. As metáforas orgânicas com as quais estão saturadas quaisquer discussões sobre estes assuntos, especialmente sobre os tumultos — a idéia da "sociedade doente" onde os sintomas são os tumultos, assim como a febre é um sintoma de infecção — só pode acabar por estimular a violência. Assim, o debate entre os que propõem meios violentos para restaurar a "lei e a ordem" e os que propõem reformas não-violentas começa a soar incrivelmente como a discussão entre dois médicos que debatem as vantagens relativas do tratamento médico ou da cirurgia para o paciente. Quanto mais doente estiver o paciente, mais provável é que o cirurgião tenha a última palavra. Além disso, enquanto falarmos em termos não-políticos, biológicos, os glorificadores da violência sempre poderão apelar para o fato inegável de que no seio da natureza a destruição e a criação não são mais que os dois lados do processo natural, de maneira que a ação violenta coletiva, independentemente de sua atração inerente, pode aparecer como um pré-requisito natural para a vida coletiva da humanidade, como o são a luta pela sobrevivência e a morte violenta para a continuidade da vida no reino animal.

O perigo de se ser arrastado pela enganosa plausibilidade destas metáforas orgânicas é especialmente grande quando se trata de questões raciais. O racismo, tanto o branco quanto o negro, é, por definição, saturado de violência, porque contesta fatos orgânicos naturais — a pele branca ou negra — que não podem ser alterados por nenhum poder ou tentativa de persuação; tudo o que se pode fazer, quando acabam as fichas num jogo, é exterminar quem as possui. O racismo, mas não a raça, não é um fato da vida, mas uma ideologia, e as ações às quais ele leva não são atos reflexos, mas atos deliberados baseados em teorias pseudocientíficas. A violência na luta inter-racial é sempre assassina, mas não é "irracional"; é a conseqüência lógica e racional do racismo, pelo qual não me refiro a algum vago preconceito de qualquer dos lados, mas a um sistema ideológico explícito. Sob pressão do poder, os preconceitos, mas não os interesses e ideologias, podem ceder — como vimos acontecer com o altamente bem sucedido movimento pelos direitos civis, que era totalmente não-violento. ("Em 1964... muitos norte-americanos estavam convencidos de que a subordinação e, em menor grau, a segregação eram erradas."[103]) Mas enquanto os boicotes, *sit-ins* e passeatas tinham êxito na eliminação de leis e regulamentos discriminatórios sulistas, conheceram fracassos completos e tornaram-se mesmo contraproducentes quando vieram de encontro com as condições sociais dos grandes centros urbanos — por um lado, as duras necessidades dos guetos negros, e por outro, os negligenciados interesses dos grupos brancos de renda baixa com relação a moradia e educação. Tudo que estes modos de ação poderiam fazer, e realmente fizeram, era trazer para as ruas estas condições, onde estava perigosamente exposta a impossibilidade básica de reconciliação de interesses.

Mas mesmo a violência dos dias de hoje, os tumultos negros, e a violência potencial da represália branca não são ainda manifestações de ideologias racistas e suas lógicas assassinas. (Tumultos, como foi dito recentemente, são "protestos articulados em defesa de queixas genuínas"[104]; e na verdade a "limitação e a seletividade — ou seja... racionalidade, estão certamente entre suas mais decisivas características"[105]. E o mesmo é verdade

(101) *Ibidem*, pp. 187 e 188.
(102) FANON, *Op. cit.* p. 95.

(103) FOGELSON, Robert M. "Violence as Protest". In: *Urban Riots: Violence and Social Change*, Ata da Academia de Ciência Política, Universidade de Colúmbia, 1968.
(104) *Ibidem.*
(105) *Ibidem.* Ver também o excelente artigo "Official Interpretation of Racial Riots" de ALLAN A. SILVER na mesma coleção.

para o fenômeno da represália que, contrariamente a qualquer previsão, ainda não foi caracterizado como violência até agora. É a reação perfeitamente racional de certos grupos de interesses que protestam furiosamente contra o fato de terem sido escolhidos para pagarem sozinhos o preço de políticas de integração mal planejadas, de cujas conseqüências seus autores podem facilmente fugir.[106]) O maior perigo vem de outra direção; uma vez que a violência sempre precisa ser justificada, uma escalada de violência nas ruas pode gerar uma ideologia verdadeiramente racista para justificá-la. O racismo negro, tão ruidosamente evidente no "Manifesto" de James Forman é provavelmente antes uma reação à agitação caótica dos últimos anos do que sua causa. Poderia, naturalmente, provocar uma represália branca realmente violenta, cujo maior perigo seria a transformação dos preconceitos dos brancos numa ideologia racista madura para a qual a "lei e a ordem" se tornariam realmente mera fachada. Em tal situação, improvável até agora, o clima de opinião do país teria que deteriorar a tal ponto que a maioria dos cidadãos estivesse dispostos a pagar o prego do terror invisível de um estado policial pela lei e pela ordem nas ruas. O que existe agora, uma espécie de represália policial brutal e altamente visível, não é nada parecido.

O modo de agir e os argumentos nos conflitos de interesses não são notórios pela sua "racionalidade". Nada, infelizmente, tem sido mais refutado pela realidade do que o credo do "interesse pessoal esclarecido", tanto em sua versão literal como na variante mais sofisticada de Marx. Alguma experiência somada a um pouco de reflexão mostra, ao contrário, que ser esclarecido contraria a própria natureza do interesse pessoal. Tomemos como exemplo o corriqueiro conflito de interesses entre o inquilino e o proprietário: um interesse esclarecido se fixaria num edifício próprio para habitação humana; mas este interesse é bem diferente, e às vezes até mesmo oposto, ao interesse do proprietário em altos lucros e do inquilino em aluguel baixo. A resposta normal de um árbitro, o suposto porta-voz do "sentimento esclarecido", a qual seja, que *a longo prazo* os interesses do edifício são os *verdadeiros* interesses tanto

(106) Ver apêndice XVII, p. 197.

do inquilino como do proprietário, não leva em conta o fator tempo que é de fundamental importância em tudo isto. O interesse pessoal está relacionado à pessoa, e a pessoa morre ou muda ou vende a casa; e em conseqüência desta condição cambiante, ou seja, em conseqüência desta condição humana de mortalidade, a pessoa como pessoa não pode pensar em termos de interesses a longo prazo, isto é, em interesses de um mundo que sobrevive a seus habitantes. A deterioração do edifício é uma questão de anos; um aumento de aluguel ou um lucro temporariamente menor é uma questão imediata. E assim se passa também, *mutatis mutandis,* nos conflitos entre empregadores e empregados, e em outros mais. O interesse pessoal quando é convidado a ceder ante o interesse "sincero" — ou seja, o interesse do mundo em oposição ao interesse pessoal — sempre replicará: Minha camisa está perto, porém mais perto está minha pele. O que pode não parecer exatamente razoável, mas é bastante realista; é uma reação não muito nobre, mas adequada à discrepância temporal entre a vida privada dos homens e a completamente diferente expectativa da vida do mundo público. Supor que o povo, que não tem a menor noção do que seja a *res publica,* a coisa pública, proceda em relação a interesses de uma maneira não-violenta e argumente racionalmente não é ser nem realista nem razoável.

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional na medida em que for eficaz para alcançar o fim que a deve justificar. E uma vez que quando agimos nunca sabemos exatamente as conseqüências eventuais daquilo que estamos fazendo, a violência só pode ser racional se persegue objetivos a curto prazo. A violência não estimula causas, nem história nem revolução, nem progresso nem reação; mas serve para dramatizar ressentimentos e trazê-los ao conhecimento do público. Como observou certa vez Conor Cruise O'Brien (num debate sobre a legitimidade da violência no Teatro das Idéias), citando William O'Obrien, o agitador agrário e nacionalista irlandês do século dezenove: Algumas vezes "a violência é o único modo de assegurar que a moderação seja ouvida". Pedir o impossível para obter o possível não é invariavelmente contraproducente. E na verdade, a violência, contrariamente ao que seus profetas nos tentam impingir, é mais a arma da reforma que da

revolução. A França não teria recebido, desde Napoleão, seu mais radical projeto de lei para reformar seu antiquado sistema educacional se os estudantes não tivessem se revoltado; se não fosse pelos tumultos do fim da primavera, ninguém na Universidade de Colúmbia teria sonhado em reformar coisa alguma[107]; e provavelmente é verdade que na Alemanha Ocidental a existência de "minorias dissidentes só é notada quando eles partem para a provocação"[108]. Sem dúvida "a violência compensa", mas o problema é que compensa indiscriminadamente, tanto para "cursos personalizados" e aprendizado do Swahili como para reformas reais. E já que as táticas da violência e da desordem só fazem sentido para objetivos a curto prazo, é muito mais provável que, como aconteceu a pouco nos Estados Unidos, o poder estabelecido ceda a exigências absurdas e obviamente prejudiciais — tais como admitir estudantes sem as necessárias qualificações, ou instruí-los em assuntos sem interesse — caso estas "reformas" possam ser feitas com relativa facilidade, do que seja a violência eficiente em relação ao objetivo a longo prazo da reforma estrutural[109]. Além disso, mesmo que a violência influa conscientemente dentro de uma estrutura não-extremista de objetivos a curto prazo, sempre permanecerá o perigo de serem os fins sobrepujados pelos meios. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado não será somente derrota, mas introdução da prática da violência em todo o corpo político. A ação é irreversível, e

(107) "Em Colúmbia, antes do levante do último ano, por exemplo, um relatório sobre a vida estudantil e outro sobre moradia para docentes, ficaram juntando poeira no gabinete do Reitor", como relatou FRED HOECHINGER no The Week in Review do *New York Times* de 4 de maio de 1969.

(108) RUDI DUTSCHKE, como foi citado no *Der Spiegel* de 10 de fevereiro de 1969, p. 27. Günter Grass, falando sobre isto depois do atentado a Dutschke na primavera de 1968, também realça a relação entre reformas e violência: "O movimento de protesto da juventude pôs em evidência a fragilidade de nossa democracia insuficientemente estabelecida. Nisto foi bem sucedido, mas não se sabe para onde levará este sucesso; ou realizará tardias reformas... ou... a incerteza que agora foi revelada proporcionará mercados promissores e propaganda grátis a falsos profetas". Ver Violence Rehabilitated, em: *Speak Out!*, New York, 1969.

(109) Outra questão, que não podemos discutir aqui, é até que ponto o sistema universitário ainda é capaz de se reformar. Não acredito que exista uma resposta geral. Ainda que a rebelião estudantil seja um fenômeno global, os sistemas universitários em si não são de modo algum uniformes e variam não apenas de país para país mas muitas vezes de instituição para instituição; soluções para o problema devem brotar e corresponder às condições estritamente locais. Desta forma, em alguns países a crise universitária pode mesmo se alargar para uma crise governamental — como o *Der Spiegel* (23 de junho de 1969) achava possível, discutindo a situação alemã.

a volta ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo mais violento.

Por fim, voltando à denúncia de Sorel e Pareto do sistema como tal, quanto maior for a burocratização da vida pública, maior é o atrativo da violência. Numa burocracia completamente desenvolvida, não há ninguém com quem se possa argumentar, para quem se possa apresentar queixas, ou sobre quem possa ser exercida as pressões do poder. Burocracia é a forma de governo na qual todo mundo é destituído de liberdade política, do poder de agir; pois o domínio de Ninguém não é o não-domínio; e onde todos são igualmente impotentes tem-se uma tirania sem tirano. A característica decisiva das rebeliões estudantis no mundo todo é que eles se voltam em toda parte contra a burocracia dirigente. Isto explica o que à primeira vista parece tão perturbador — que as rebeliões no Leste exijam exatamente as liberdades de pensamento e expressão que os jovens rebeldes do Oeste dizem desprezar como irrelevantes. Ao nível das ideologias, a coisa toda é muito confusa; mas fica muito menos confusa se partirmos do fato óbvio de que as enormes máquinas partidárias conseguiram em toda parte sobrepujar a voz dos cidadãos, mesmo nos países onde a liberdade de expressão e associação continua intacta. Os dissidentes e os resistentes do Leste exigem liberdade de expressão e pensamento como condições preliminares para a ação política; os rebeldes do Oeste vivem em condições tais que estas condições preliminares já não abrem o caminho para a ação, para a significativa prática da liberdade. O que importa para eles, na verdade, é *"Praxisentzug"* — a suspensão da ação, como disse acertadamente Jens Litten, um estudante alemão[110]. A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e a desastrosa diminuição da esfera de influência pública que a acompanhou, têm uma história longa e complicada por toda a Idade Contemporânea; e este processo se acelerou consideravelmente nos últimos cem anos com o aparecimento das burocracias partidárias. (Há setenta anos atrás Pareto reconheceu que "a liberdade... ou seja, o poder de agir, se reduz de dia para dia, exceto para

(110) Ver apêndice XVIII, p. 198.

criminosos, nos chamados países livres e democráticos[111].) O que torna o homem um ser político é sua faculdade de agir; ela o capacita a se unir a seus pares, atuar de comum acordo e partir para metas e empreendimentos que nunca lhe passariam pela cabeça, sem falar nos seus desejos reais, se não lhe tivesse sido dada a dádiva de iniciar coisas novas. Filosoficamente falando, agir é a resposta humana à condição da natalidade. Já que todos nós chegamos ao mundo em virtude do nascimento, estamos aptos, como recém-chegados e principiantes, a começar algo novo; sem o fator nascimento nem sequer saberíamos o que é a novidade, e qualquer "ação" não passaria de comportamento ou preservação comum. Nenhuma outra faculdade senão a linguagem, nem mesmo a razão ou a consciência, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados.

Nenhuma das propriedades da criatividade é adequadamente expressa por metáforas retiradas do processo vital. Gerar e dar à luz são tão criativos quanto morrer é aniqüilante; não passam de fases diferentes do mesmo ciclo eternamente repetitivo, que abarca todas as coisas vivas como se elas estivessem enfeitiçadas. Nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, manifestações do processo vital; pertencem ao domínio político dos assuntos humanos cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem de agir, isto é, pela sua capacidade de principiar algo novo. E a meu ver pode ser demonstrado que nenhuma outra capacidade humana sofreu tanto com o progresso da nossa era, pois progresso, como o entendemos agora, significa crescimento, o implacável processo de ser cada vez mais, cada vez maior. Quanto maior se torna um país em termos de população, de objetivos e de possessões, maior é a necessidade de administração, e, em conseqüência, maior é o poder anônimo dos administradores. Pavel Kohut, um autor tcheco, escrevendo no apogeu da tentativa de libertação da Tchecoslováquia, definiu o "cidadão livre como o "cidadão co-dirigente". Referia-se nada mais nada menos que à "democracia participante" da qual tanto ouvimos falar nos últimos anos no Ocidente. Kohout acrescentou que talvez o que o mundo mais

(111) PARETO, citado da *op. cit.* de Finer.

precise seja "um novo exemplo", se é que "os próximos mil anos não estejam para se tornar uma era de macacos supercivilizados" — ou, ainda pior, "de homens transformados em galinhas ou ratos", dirigidos por uma "elite" que retira seu poder "dos sábios conselhos de... ajudantes intelectuais" que realmente acreditam que os homens dos centros de assessoramento são pensadores e que computadores podem pensar; "estes conselhos podem acabar mostrando-se incrivelmente traiçoeiros e, ao invés de perseguirem objetivos humanos, poderão perseguir problemas completamente abstratos que tenham sido alterados de um modo imprevisto pelo cérebro eletrônico"[112].

Este novo exemplo dificilmente se ajustará à prática da violência, embora eu esteja inclinada a pensar que a maior parte da atual glorificação da violência seja causada por uma profunda frustração da faculdade de agir no mundo moderno. É a pura verdade que a agitação nos guetos e as rebeliões nos *campi* fazem "o povo perceber que estão atuando em conjunto de uma maneira que nem sempre podem"[113]. Não sabemos se estas ocorrências são os primórdios de alguma coisa nova — o "novo exemplo" — ou a agonia de morte de uma faculdade que a humanidade está em vias de perder. Do modo como vão as coisas hoje, vendo as superpotências se atolarem sob o monstruoso peso de suas próprias grandezas, a impressão é que o estabelecimento do "novo exemplo" só terá chance, e se a tiver, num pequeno país, ou em setores pequenos e bem definidos das sociedades de massa das grandes potências.

Os processos de desintegração, que se tornaram tão evidentes nos últimos anos — a decadência dos serviços públicos: escolas, polícia, entrega de correspondência, coleta de lixo, transporte, etc.; a taxa de mortalidade nas rodovias e os problemas de trânsito nas cidades; a poluição do ar e da água — são os resultados automáticos das necessidades das sociedades de massa que se tornaram incontroláveis. São acompanhados e muitas vezes acelerados pelo simultâneo declínio dos diversos sistemas partidários, todos de origem mais ou menos

(112) Ver *Briefe über die Grenze*, de GÜNTER GRASS e PAVEL KOHOUT, Hamburgo, 1968, pp. 88 e 90, respectivamente; e ANDREI D. SAKHAROV, *op. cit.*

(113) GANS, Herbert J. "The Ghetto Rebelions and Urban Class Conflict". In: *Urban Riots, op. cit.*

recentes e planejados para prover as necessidades políticas das massas — no Oeste para tornar o governo representativo possível quando a democracia direta já não o pudesse fazer porque "a sala não suportará a todos" (John Selden), e no Leste para tornar o domínio absoluto sobre vastos territórios mais eficaz. A grandeza é atormentada pela vulnerabilidade; fendas na estrutura do poder de todos os países, menos os pequenos, estão se abrindo e ampliando. E, embora ninguém possa dizer com segurança onde e quando o ponto de ruptura será atingido, podemos observar, e quase medir, o modo como a força e o poder de recuperação de nossas instituições são insidiosamente destruídos, escoando-se delas, por assim dizer, gota após gota.

Além do mais, há a recente aparição de um novo e curioso tipo de nacionalismo, normalmente entendido como uma guinada para a direita, mas que é mais provavelmente o indício de um crescente ressentimento mundial contra a "grandeza" como tal. Enquanto os sentimentos nacionais tendiam antigamente a unir diversos grupos étnicos, concentrando seus pontos de vista políticos na nação como um todo, observa-se agora que um "nacionalismo" étnico começa a ameaçar com a dissolução os mais antigos e bem estabelecidos estados-nações. Os escoceses e os galeses, os bretões e os provençais, grupos étnicos cuja bem sucedida assimilação foi o pré-requisito para a ascenção do estado-nação, e que pareciam completamente assimilados, voltam-se agora para o separatismo, rebelando-se contra os governos centralizados em Londres e Paris. E justamente agora que a centralização, sob o impacto da grandeza, se mostra contraproducente em si mesma, os Estados Unidos, fundados conforme o princípio federalista da divisão de poderes e cujo poderio durará somente enquanto esta divisão for respeitada, se atirou impetuosamente com o aplauso unânime de todas as forças "progressistas" na nova experiência (para a América) da administração centralizada — onde o governo federal subjuga os poderes dos estados e o poder executivo mina os poderes do Congresso[114]. É como se a mais bem sucedida das colônias européias quisesse compartilhar o decadente destino das Metrópoles, repetindo apressadamente aque-

(114) Ver o importante artigo de HENRY STEELE COMMAGER, nota. 74.

les mesmos erros que os idealizadores da Constituição pretendiam corrigir e eliminar.

Quaisquer que sejam as vantagens e desvantagens da centralização, seu resultado político é sempre o mesmo: a monopolização do poder causa a evaporação ou o esvasiamento de todas as autênticas fontes de poder do país. Nos Estados Unidos, firmado numa grande pluralidade de poderes com seus mútuos controles e equilíbrios, não nos deparamos somente com a desintegração das estruturas do poder, mas com o poder, perdendo sua garra e tornando-se ineficaz, embora aparentemente ainda intacto e pronto para se manifestar. Falar da impotência do poder já não é mais um paradoxo mordaz. A cruzada do senador Eugene McCarthy em 1968 "para testar o sistema" trouxe à tona o ressentimento popular contra aventuras imperialistas, proporcionou um elo entre a oposição no Senado e a oposição nas ruas, forçou uma extraordinária mudança (temporária pelo menos) na política, e demonstrou com que rapidez a maioria dos jovens rebeldes podem se desalienar e correr na primeira oportunidade, não para abolir o sistema, mas para fazê-lo funcionar de novo. Mas ainda assim todo este poder poderia ser esmagado pela burocracia do partido que, contrariamente a toda tradição, preferiu perder a eleição presidencial com um candidato impopular simplesmente porque ele era um *apparatchick*. (Algo semelhante aconteceu quando Rockefeller perdeu a indicação para Nixon na Convenção Republicana).

Há outros exemplos para demonstrar as curiosas contradições inerentes à importância do poder. Em conseqüência da enorme eficiência do trabalho de equipe nas ciências, o que talvez seja a mais notável contribuição norte-americana à ciência moderna, podemos controlar os processos mais complicados com tal precisão que faz uma viagem à lua menos perigosa que um simples passeio de fim de semana; no entanto a chamada "maior potência da Terra" está desamparada para terminar uma guerra claramente desastrosa para todos os envolvidos, num dos menores países da Terra. É como se estivéssemos sob algum encantamento, que nos permitisse realizar o "impossível" com a condição de não podermos mais fazer o possível, para realizarmos proezas fantasticamente extraordinárias com a condição de

não sermos mais capazes de atender nossas mais banais necessidades diárias. Se o poder tem alguma coisa a ver com o *"queremos* e podemos", em oposição ao mero "podemos", então temos que admitir que nosso poder se tornou impotente. Os progressos feitos pela ciência não têm nada a ver com o "quero"; eles seguem suas próprias leis inexoráveis, compelindo-nos a fazer o que podemos sem olhar as conseqüências. Será que o "quero" e o "posso" se separaram? Estaria Valéry certo quando disse há cinqüenta anos: "On peu dire tout ce que nous *savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce que nous sommes?"* ("Pode-se dizer que tudo que sabemos, isto é, tudo que podemos, acabou por se voltar contra o que somos".)

Ainda uma vez não sabemos onde tais desenvolvimentos vão nos levar, mas sabemos, ou deveríamos saber, que todo declínio de poder é um convite aberto à violência — mesmo porque os que detêm o poder e o sentem escapando das mãos, sejam eles os governantes ou os governados, sempre acham difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência.

APÊNDICES

I — P. 115, NOTA 16

O Professor B. C. Parekh, da Hull University, Inglaterra, gentilmente chamou minha atenção para a seguinte passagem no parágrafo sobre Feuerbach da *Ideologia Alemã* (1846) de Marx e Engels, sobre o qual Engels escreveu mais tarde: "A parte acabada... só prova como era incompleto naquele tempo nosso conhecimento de história econômica". "Tanto para a produção numa escala de massa da consciência comunista, como para o sucesso da própria causa, a inovação do homem (*des Menschen*) numa escala de massa é necessária, uma inovação que só pode ocorrer num movimento prático, uma *revolução;* tal revolução é necessária, portanto, não apenas porque a classe dominante não pode ser derrubada por qualquer outro modo, mas porque a classe que a *derrubar* só numa revolução pode

conseguir se livrar da sujeira dos tempos e tornar-se apta a edificar uma nova sociedade." (Citado da edição de R. Pascal, New York, 1960, pp. XV e 69.). De um certo modo, mesmo nestas elocuções pré-marxistas, a distinção entre as posições de Marx e Sartre é evidente. Marx fala de "inovação do homem numa escala de massa", e da "produção em massa de consciência", não da libertação de um indivíduo através de um ato isolado de violência. (Para o texto alemão, ver *Gesamtausgabe* de Marx/Engels, 1932, I. Abteilung, v. 5, pp. 59 e seguinte.)

II — P. 115, NOTA 17

O afastamento inconsciente da Nova Esquerda em relação ao marxismo tem sido devidamente observado. Ver especialmente comentários recentes sobre o movimento estudantil de Leonard Schapiro no *New York Review of Books* (5 de dezembro de 1968) e de Raymond Aron em *La Révolution Introuvable,* Paris, 1968. Ambos consideram a recente ênfase na violência como sendo um retrocesso, ou para o socialismo utópico de antes de Marx (Aron), ou para o anarquismo russo de Nechaev e Bakunin (Schapiro), que "muito tinha a dizer acerca da importância da violência como um fator de união, como a força aglutinante numa sociedade ou grupo, um século antes que as mesmas idéias aparecessem nas obras de Jean Paul Sartre e Frantz Fanon". Aron escreve sobre o mesmo assunto: *"Les chantres de la révolution de mai croient dépasser le marxisme... ils oublient un siècle d'histoire"* (p. 14). Para um não-marxista, tal reversão dificilmente poderia ser um argumento; mas para Sartre, que escreve, por exemplo: *"Un prétendu 'dépassement' du marxisme ne sera au pis qu'un retour ao pré-marxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser"* ("Question de Méthode" in *Critique de la raison dialectique,* Paris, 1960, p. 17), deve constituir uma formidável objeção. (É digno de nota que Sartre e Aron, embora oponentes políticos, estão em total acordo neste ponto. Isto mostra até que ponto o conceito hegeliano de história domina o pensamento de marxistas e não-marxistas.)

O próprio Sartre, na sua *Crítica da razão dialética,* dá uma espécie de explicação hegeliana para seu enlace com a violência. Seu ponto de partida é que "a necessidade e a escassez determinaram a base maniqueísta da ação e da ética" na história de hoje, "cuja realidade está baseada na escassez (e) deve se manifestar numa reciprocidade antagônica entre as classes". A agressão é a conseqüência da necessidade num mundo em que "não há o suficiente para todos". Nestas circunstâncias, a violência já não é um fenômeno marginal. "Violência e contraviolência são talvez contingências, mas são necessidades contingentes, e a conseqüência imperativa de qualquer tentativa para destruir esta desumanidade é que, destruindo no adversário a desumanidade do anti-homem, só posso destruir nele a humanidade do homem e constatar em mim sua desumanidade. Quer eu mate, torture, escravize.. meu propósito é suprimir sua liberdade — é uma força alheia, *de trop.*" Seu modelo para uma situação na qual "cada um seja demais... cada um seja *redundante* para o outro" é uma fila de ônibus, cujos membros obviamente "não tomam conhecimento um do outro a não ser como um certo número de pessoas numa série quantitativa". Ele conclui, "Eles negam reciprocamente qualquer elo entre seus mundos interiores". Disto decorre que a praxis "é a negação da inovação, que é ela também, uma negação" — uma conclusão altamente bem-vinda, uma vez que a negação da negação é uma afirmação.

A falha do argumento me parece óbvia. Há uma enorme diferença entre "não tomar conhecimento" e "negar", entre "negar qualquer elo" com alguém e "negar" sua diversidade; e para uma pessoa sensata ainda há uma considerável distância para percorrer entre esta "negação" teórica e matar, torturar e escravizar.

A maior parte das citações acima tão tiradas de *Reason and Violence. A decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960,* de R. D. LAING e D. G. COOPER, Londres, 1964, Parte Três. Isto parece válido porque Sartre no prefácio diz: "J'ai lu attentivement l'ouvrage que vous avez bien voulu me confier et j'ai eu le grand plaisir d'y trouver un exposé très clair et très fidèle de ma pensée".

III — P. 117, NOTA 20

Eles formam realmente um grupo promíscuo. Estudantes radicais se congregam facilmente com renunciantes, hippies, viciados em drogas e psicopatas. A situação é mais complicada ainda pela insensibilidade dos poderes estabelecidos quanto às distinções, muitas vezes sutis, entre crime e irregularidade, distinções estas de grande importância. *Sit-ins* e tomadas de edifícios não são o mesmo que sabotagem e revolta armada, e não é só uma diferença de grau. (Ao contrário da opinião de um membro do Conselho Deliberativo de Harvard, a tomada de um edifício da universidade por estudantes não é a mesma coisa que a invasão de uma filial do First National City Bank pelo populacho, simplesmente porque os estudantes invadem uma propriedade cujo uso certamente está sujeito a regras, mas à qual eles pertencem e que pertence a eles assim como aos docentes e à administração.) Mais alarmante ainda é a inclinação dos docentes e da administração em tratar os viciados em drogas e os elementos criminosos (no *City College* em New York e na *Cornell University*) com bem mais indulgência do que os rebeldes autênticos.

Helmut Schelsky, um cientista social alemão descreveu em 1961 (no *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation,* Köln und Opladen, 1961) a possibilidade de um "niilismo metafísico" que queria dizer a recusa social e espiritual radical de "todo o processo de propagação tecnocientífica do homem", ou seja, a omissão em relação ao "mundo ascendente de uma civilização científica". Chamar esta atitude de "niilista" pressupõe aceitação do mundo moderno como o único mundo pos-

sível. O desafio dos jovens rebeldes se relaciona exatamente com este ponto. Tem um certo sentido inverter as coisas e afirmar Como Sheldon Wolin e John Schaar na *op. cit.*: "O grande perigo no momento é que os estabelecidos e respeitáveis... parecem preparados para seguir a mais profundamente niilista negação possível, que é a negação do futuro através da negação de seus próprios filhos, os portadores do futuro".

Nathan Glazer escreve, no artigo "Student Power at Berkeley", em *The Universities,* número especial de *The Public Interest;* Outono de 1968: "Os radicais estudantes me lembram mais os destruidores de máquinas *Luddite* do que os operários sindicalizados socialistas que conseguiram direitos de cidadãos e poder para os trabalhadores", e ele conclui de tal impressão que Zbigniew Bezezinski (num artigo sobre a Columbia no *The New Republic* de 1.º de junho de 1968) talvez estivesse certo no seu diagnóstico: "Freqüentemente as revoluções são os últimos espasmos do passado e, assim, não são realmente revoluções mas contra-revoluções, operando em nome das revoluções". Esta tendência a favor de marchar para a frente a qualquer preço não é estranha em dois autores geralmente considerados conservadores? E não é ainda mais estranho que Glazer ignorasse as decisivas diferenças entre as máquinas manufatureiras da Inglaterra do começo do século dezenove e o ferramental desenvolvido na metade do século vinte que se mostrou destrutivo mesmo quando aparentemente era benéfico — a descoberta da energia nuclear, a automação, os medicamentos, cujo poder de cura levou à superpopulação, e esta, por sua vez, muito provavelmente levará à inanição em massa, à poluição do ar etc.?

IV — P. 118, NOTA 23

Procurar precedentes e analogias onde não existem, evitar informar e refletir sobre o que se faz e se diz em relação aos próprios eventos, sob o pretexto de que devemos aprender as lições do passado, especialmente da época entre as duas guerras mundiais, tornou-se característica de um grande número de debates atuais. Completamente livre desta forma de escapismo é o esplêndido e inteligente relato de Stephen Spender sobre o movimento estudantil, citado acima. Ele é um dos poucos de sua geração que está completamente desperto para o presente *e* para lembrar-se de sua própria juventude suficientemente bem para conhecer as diferenças de disposição, estilo, pensamento e ação. (Os estudantes de hoje são completamente diferentes dos de Oxbridge, Harvard, Princeton ou Heidelberg de quarenta anos atrás", p. 165.) Mas a atitude de Spender é compartilhada por todos os que, não importa em qual geração, tenham estado realmente interessados no futuro do homem e do mundo e não por aqueles que jogam com ela. (Wolin e Schaar, *op. cit.,* falam do "renascimento do sentimento de compartilhar o destino" como uma ponte entre as gerações, o "nosso medo comum de que armas científicas possam destruir toda vida, que a tecnologia desfigurará cada vez

mais os que moram nas cidades, assim como já corrompeu a Terra e obscureceu o céu"; que o " 'progresso' da indústria destruirá a possibilidade de trabalho interessante; e que as 'comunicações' apagarão os últimos vestígios das diversas culturas que foram a herança de todas as sociedades, menos as mais incivilizadas".) Parece natural que isto fosse mais freqüentemente verdadeiro para físicos e biólogos do que para cientistas sociais, apesar de que os estudantes das primeiras demoravam muito mais para se rebelarem que seus colegas das humanidades. Assim, Adolf Portmann, o famoso biólogo suíço, vê o hiato entre as gerações como não tendo nada, ou muito pouco, a ver com um conflito entre o Jovem e o Velho; coincide com o aparecimento da ciência nuclear; "a situação mundial resultante é completamente nova. (...) Não pode ser comparada nem mesmo à mais poderosa revolução do passado". (Num panfleto entitulado *Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung,* Zürich, 1969.) E o prêmio Nobel George Wald, de Harvard, no seu famoso discurso no M.I.T. em 4 de março de 1969, acertadamente realçou que tais mestres compreendem "as razões da inquietação (de seus alunos) melhor que eles mesmos", e ainda mais, "participam dela", *op. cit.*

V — P. 119, NOTA 25

A atual politização das universidades, corretamente deplorada, é comumente considerada culpa dos estudantes rebeldes, que são acusados de atacar as universidades porque elas constituem o elo mais fraco na cadeia do poder estabelecido. É perfeitamente verdade que as universidades não poderão sobreviver se "a imparcialidade intelectual e a pesquisa desinteressada da verdade" chegarem ao fim; e, o que é pior, é improvável que uma sociedade civilizada de qualquer espécie possa sobreviver ao desaparecimento dessas curiosas instituições cuja principal função social e política está justamente na sua imparcialidade e independência em relação à pressão social e poder político. Poder e verdade, ambos perfeitamente legítimos nas suas próprias prerrogativas, são fenômenos essencialmente distintos e objetivá-los resulta em modos de vida existencialmente diferentes. Zbigniew Brzezinski em "America in the Technotronic Age" (*Encounter* de janeiro de 1968) percebe este perigo mas, ou está resignado, ou pelo menos não está excessivamente alarmado com a possibilidade. A tecnotrônica, ele acredita, levará a uma nova "supercultura" sob a direção dos novos "intelectuais organizados e práticos". (Ver especialmente a recente análise crítica de Noam Chomsky "Objectivity and Liberal Scholarship" na *op. cit.*.) Bem, é muito mais provável que esta nova casta de intelectuais, antigamente chamados de tecnocratas, leve a uma época de tirania e total esterilidade.

Como quer que seja, a questão é que a politização das universidades pelo movimento estudantil foi precedida pela politização das universidades pelos poderes estabelecidos. Os fatos são bem conhecidos demais para serem enfatizados, mas é bom ter em mente que isto não é só uma questão de pesquisa

militar. Henry Steele Commager recentemente denunciou "a universidade como uma agência de empregos" (*The New Republic,* 24 de fevereiro de 1968). De fato, "por nenhum esforço de imaginação se pode alegar que a Dow Chemical Co., a Marinha ou a CIA sejam empresas educacionais", ou instituições cuja meta seja a busca da verdade. E o prefeito John Lindsay levantou a questão do direito da universidade de se chamar "uma instituição especial, divorciada de objetivos mundanos, enquanto se ocupa da especulação imobiliária e ajuda a planejar e avaliar projetos para os militares no Vietnã". (*New York Times,* "The Week in Review," de 4 de maio de 1969). Pretender que a universidade é o "cérebro da sociedade" ou da estrutura do poder é uma tolice perigosa e arrogante — apenas porque a sociedade não é um "corpo", e muito menos um corpo sem cérebro.

Para evitar mal entendidos: concordo com Stephen Spender que seria uma loucura para os estudantes destruírem as universidades (embora sejam os únicos que possam efetivamente fazê-lo, simplesmente porque contam com maior número, e portanto poder real, de seu lado), já que os *campi* constituem não apenas sua base real, mas a única base possível. "Sem a universidade não haveria estudantes" (p. 22). Mas as universidades continuarão sendo uma base para os estudantes somente enquanto elas proporcionarem o único lugar na sociedade onde o poder não tem a última palavra — não obstante todas as deturpações e hipocrisias em contrário. Na situação atual, há o perigo de tanto os estudantes como os poderes constituídos (como no caso de Berkeley) se radicalizarem perigosamente; se isto acontecer, os jovens rebeldes terão traçado mais uma linha no que foi acertadamente chamado de "esboço do desastre". (Professor Richard A. Falk, de Princeton).

VI — P. 121, NOTA 30

Fred M. Hechinger, no artigo "Campus Crisis" no *New York Times* ("The Week in Review") de 4 de maio de 1969, escreve: "Como as exigências dos estudantes negros especialmente são comumente justificadas em substância... a reação é geralmente de simpatia". Parece característico das atitudes de hoje nestes assuntos que o "Manifesto to the White Christian Churches and the Jewish Synagogues in the United States and all other Racist Institutions", de James Forman, embora lido e distribuído publicamente e assim certamente fossem "novidades apropriadas para imprimir", permaneceu não publicado até que o *New York Review of Books* (10 de julho de 1969) o imprimiu sem a Introdução. Seu conteúdo, sem dúvida, é fantasia meio analfabeta, e não pode ser considerado seriamente. Mas é mais que uma simples piada, e não é segredo que a comunidade negra lamentavelmente se entrega a tais fantasias hoje. É compreensível que as autoridades estejam atemorizadas. O que não pode ser nem compreendido nem perdoado é sua falta de imaginação. Não é óbvio que o Sr. Forman e seus seguidores, não encontrando oposição na comunidade em geral e até

ganhando algum dinheiro apaziguador, serão forçados a tentar executar um programa no qual talvez nem eles próprios jamais tenham acreditado?

VII — P. 121, NOTA 31

Numa carta para o *New York Times* (datada de 9 de abril de 1969), Lynd menciona somente "ações disruptivas não-violentas tais como greves, *sit-ins*", ignorando em prol de seus propósitos os distúrbios tumultuadamente violentos da classe dos trabalhadores na década de vinte, e levanta a questão por que motivo estas táticas "aceitas por uma geração nas relações patrão-empregado... são rejeitadas quando praticadas num *campus*? (...) quando um organizador sindical é destituído de tribuna na fábrica, seus companheiros cruzam os braços até que a polêmica seja resolvida". É como se Lynd tivesse aceito uma imagem da universidade, infelizmente freqüente entre os membros do conselho e administradores, segundo a qual o *campus* pertence ao conselho deliberativo, que contrata os administradores para gerir sua propriedade, que por sua vez contrata os docentes como empregados para servirem seus clientes, os estudantes. Não há nenhuma realidade que corresponda a esta "imagem". Não importa a que ponto os conflitos se tornem agudos no mundo acadêmico; eles não são uma questão de interesse conflitantes e guerra de classes.

VIII — P. 121, NOTA 32

Bayard Rustin, o líder negro dos direitos civis, disse tudo o que precisava ser dito sobre o assunto: os funcionários das universidades deviam "parar de capitular ante as estúpidas exigências dos estudantes negros"; é errado que o "sentimento de culpa e o masoquismo de um grupo permita a uma outra parcela da sociedade pegar em armas em nome da justiça"; os estudantes negros estavam "sofrendo o choque da integração" e procurando "uma saída fácil para seus problemas"; os estudantes negros precisam de "treinamento remediativo" de modo que "possam aprender matemática e escrever sentenças corretas", e não "cursos personalizados". (Citado do *Daily News* de 28 de abril de 1969). Que repercussão sobre o estado moral e intelectual de uma sociedade na qual muita coragem era necessária para expressar bom senso nestes assuntos! Mais assustadora ainda é a possibilidade muito provável de que, em cinco ou dez anos tal "aprendizado" de Swahili (uma não-linguagem do século dezenove falada pelas caravanas árabes de marfim e escravos, uma mistura híbrida de um dialeto Bantu com um monstruoso vocabulário emprestado do árabe; ver a Enciclopédia Britânica, 1961), literatura africana e outras matérias não existentes, sejam interpretadas como uma outra armardilha do homem branco para impedir os negros de obter uma educação adequada.

IX — P. 123, NOTA 36

O "Manifesto" de James Forman (adotado pela Conferência Nacional do Desenvolvimento Econômico dos Negros), que já mencionei e que ele apresentou às Igrejas e Sinagogas como "apenas o princípio das reparações a nós devidas, como um povo que tem sido explorado e degradado, brutalizado, assassinado e perseguido", é como um exemplo clássico de sonhos tão fúteis. Segundo ele, "decorre das leis da revolução que os mais oprimidos farão a revolução", cujo objetivo derradeiro é: "precisamos assumir a liderança, o controle total... dentro dos Estados Unidos, de tudo que exista. Passou o tempo em que éramos segundos nas ordens e os rapazes brancos estavam por cima". Para alcançar esta inversão, será necessário "usar todos os meios necessários, inclusive o uso da força e do poder das armas, para derrubar o colonizador". E enquanto ele "declara guerra" em nome da comunidade (que, naturalmente, não o apóia de nenhum modo) e se recusa a "partilhar o poder com os brancos", e exige que "o povo branco deste país... esteja pronto a aceitar a liderança negra", ao mesmo tempo ele clama "a todos os cristãos e judeus que pratiquem a paciência, a tolerância, a compreensão e a não-violência" durante o tempo que possa levar ainda para tomar o poder — "se vai acontecer daqui a mil anos não faz diferença".

X — P. 126, NOTA 40

Jürgens Habermas, um dos mais atentos e inteligentes cientistas sociais da Alemanha, é um bom exemplo das dificuldades que os marxistas ou ex-marxistas têm para se desfazerem de qualquer pedaço do trabalho do mestre. No seu recente *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt, 1968), ele menciona diversas vezes que certas "categorias-chave da teoria de Marx, ou seja, luta de classes e ideologia, não podem mais ser aplicadas sem dificuldades (*umstandslos*)". Uma comparação com o ensaio de Andrei D. Sakharov citado acima mostra como é mais fácil para os que consideram o "capitalismo" do ponto de vista das desastrosas experiências do Leste desfazerem-se de teorias e *slogans* desgastados.

XI — P. 140, nota 62

As sanções da lei, que, contudo, não são sua essência, são dirigidas contra cidadãos que — sem sonegar seu apoio — querem fazer um privilégio para eles próprios; o ladrão espera que o governo proteja sua propriedade recentemente obtida. Notou-se que nos primeiros sistemas legais não havia sanção de espécie alguma. (Ver Jouvenel, *op. cit.*, p. 276). A punição do transgressor era o banimento ou a proscrição; violando a lei o criminoso se colocava fora da comunidade constituída por ela.

Passerin d'Entrèves (*op. cit.*, p. 128 e ss.) levando em conta "a complexidade da lei, mesmo a lei do Estado", assinalou que "realmente há leis que são mais 'diretivas' que 'imperativas', que são mais 'aceitas' que 'impostas', e cujas 'sanções' não consistem necessariamente no possível uso de força por parte de um 'soberano'". Ele comparou tais leis "às regras de um jogo, ou às do meu clube, ou às da Igreja". Eu me submeto "porque para mim, ao contrário de outros colegas cidadãos, estas regras são regras 'válidas' ".

Acho que a comparação de Passerin d'Entrèves da lei com "regras válidas do jogo" pode ser levada mais longe. Pois a questão com estas regras não é que eu me submeto a elas voluntariamente ou reconheça teoricamente sua validade, mas que na prática eu não posso entrar no jogo se não me submeter; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar, e uma vez que os homens só podem existir no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce numa comunidade com leis pré-existentes às quais ele "obedece" em primeiro lugar porque não há outro meio de ele entrar no grande jogo do mundo. Posso querer mudar as regras do jogo, como fazem os revolucionários, ou abrir uma exceção para mim, como fazem os criminosos; mas negá-las em princípio não significa simples "desobediência", mas a recusa a entrar para a comunidade humana. O popular dilema — ou a lei é absolutamente válida e deste modo precisa de um legislador divino, imortal, para ser legítima, ou a lei é simplesmente uma ordem sem nada por trás dela além do monopólio da violência do estado — é uma ilusão. Todas as leis são mais "diretivas" que "imperativas". Elas dirigem o relacionamento humano assim como as regras dirigem o jogo. E a garantia fundamental de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda.*

XII — P. 149, NOTA 72

Há alguma controvérsia sobre o propósito da visita de De Gaulle. A evidência dos próprios eventos parece sugerir que o preço que ele teve que pagar pelo apoio do exército foi a reabilitação pública de seus inimigos — anistia para o general Salan, a volta de Bidault, a volta também do Coronel Lacheroy, conhecido por "torturador da Argélia". Não se sabe muito sobre as negociações. É tentador pensar que a recente reabilitação de Pétain, novamente glorificado como o "vencedor de Verdum", e, principalmente, a incrível e claramente mentirosa declaração de De Gaulle logo após seu regresso, culpando o partido comunista pelo que os franceses chamam agora de *les événements,* fossem parte da barganha. Deus sabe que a única repreensão que o governo poderia fazer ao partido comunista e aos sindicatos operários é que lhes faltara poder para impedir *les événements.*

XIII — P. 153, NOTA 75

Seria interessante saber se a taxa alarmante de crimes não resolvidos se deve, e em que medida, não somente ao bem

conhecido aumento espetacular de atos criminosos, mas também a um definido crescimento da brutalidade policial. O recentemente publicado *Uniform Crime Report for the United States*, de J. Edgar Hoover (*Federal Bureau of Investigations*, do Departamento de Justiça dos Estados Unidos, 1967), não dá indicação de quantos crimes são realmente solucionados — diferenciados dos "esclarecidos com detenção" — mas menciona no sumário que as soluções policiais de crimes sérios declinou em 1967 em 8%. Somente 21,7 (ou 21,9%) de todos os crimes são "esclarecidos com detenção", e destes apenas 75% poderiam ser levados às cortes, onde somente cerca de 60% dos indiciados seriam considerados culpados! Deste modo, a vantagem a favor do criminoso é tão grande que o constante aumento de atos criminosos parece natural. Quaisquer que sejam as causas do declínio espetacular da eficiência policial é evidente o declínio do poder da polícia; e com ele cresce a probabilidade da brutalidade. Estudantes e outros manifestantes são como patas chocando para os policiais que estão acostumados a quase nunca agarrar um criminoso.

É difícil uma comparação desta situação com a de outros países por causa dos diferentes métodos estatísticos empregados. No entanto parece que, embora o aumento de crimes não solucionados aparentemente seja um problema geral, não atinge em nenhum outro lugar proporções tão alarmantes como nos Estados Unidos. Em Paris, por exemplo, a taxa de crimes solucionados declinou de 62% em 1967 para 56% em 1968; na Alemanha de 73,4% em 1954 para 52,2% em 1967; e na Suécia 41% dos crimes foram solucionados em 1967. (Ver "Deutsche Polizei", in *Der Spiegel* de 7 de abril de 1967.)

XIV — P. 154, NOTA 76

Solzhenitsyn mostra em minúcia concreta como as tentativas de desenvolvimento econômico racional foram destruídas pelos métodos de Stálin, e espera-se que este livro desfaça de vez o mito de que o terror e as monstruosas perdas de vidas humanas sejam o preço que tem que ser pago para a rápida industrialização do país. Progresso rápido foi feito após a morte de Stálin, e o que espanta na Rússia de hoje é que o país ainda está atrasado em relação não somente ao Oeste, mas também em relação a muitos dos países satélites. Parece que não há muita ilusão na Rússia quanto a isto, se é que havia antes. A geração anterior, especialmente os veteranos da Segunda Guerra Mundial, sabem muito bem que só um milagre salvou a Rússia da derrota em 1941, e que este milagre foi o fato brutal de ter o inimigo se mostrado ainda pior que o governo nativo. O que virou então a balança foi que o terror policial amainou sob a pressão da emergência nacional; o povo, abandonado a si mesmo, pode novamente se juntar e gerar o poderio suficiente para derrotar o invasor estrangeiro. Quando as pessoas regressavam dos campos de prisioneiros de guerra ou dos postos de ocupação eram prontamente mandadas por muitos anos para campos de trabalho e concentração para afastá-las

dos hábitos da liberdade. É exatamente esta geração, que experimentou a liberdade durante a guerra e o terror depois dela, que está desafiando a tirania do regime atual.

XV — P. 163, NOTA 86

Ninguém em seu juízo perfeito pode acreditar — como certos grupos de estudantes alemães recentemente teorizaram — que somente quando o governo for forçado a "praticar violência abertamente" poderão os rebeldes "lutar contra esta merda de sociedade (*Scheissgesellschaft*) com meios adequados e destruí-la". (Citado no *Der Spiegel* de 10 de fevereiro de 1969, p. 30). Esta nova versão, vulgarizada lingüísticamente (embora não intelectualmente), do velho disparate comunista da década de trinta, pelo qual a vitória do fascismo era ótima para os que eram contra ele, é ou puro fingimento, a variante "revolucionária" da hipocrisia, ou atesta a imbecilidade política de "crédulos". Exceto que há quarenta anos era a deliberada política pró-Hitler de Stálin e não apenas teorização estúpida que estava por trás disto.

Certamente não há razão para grande espanto pelo fato de os estudantes alemães serem mais dados à teorização e menos dotados para a ação e o julgamento políticos do que colegas seus em outros países politicamente mais afortunados; nem de "o isolamento de mentes inteligentes e vitais... na Alemanha" ser mais pronunciado, a polarização mais desesperada que em outros lugares e o impacto deles sobre o clima político de seu próprio país, exceto para os fenômenos da represália, quase nulo. Eu também concordaria com Spender (ver "The Berlin Youth Model", *op. cit.*) sobre o papel desempenhado nesta situação pelo passado ainda recente, de tal forma que os estudantes "estão ressentidos, não apenas em razão da sua violência, mas porque eles são lembranças... eles também têm aspecto de fantasmas surgidos de tumbas precipitadamente cobertas." E no entanto, quando tudo foi dito e convenientemente levado em consideração, permanece o fato estranho e inquietante de que nenhum dos grupos da nova esquerda na Alemanha, cuja vociferante oposição a políticas nacionalistas ou imperialistas de outros países é notoriamente extremada, interessou-se seriamente pelo reconhecimento da linha Oder-Neisse, que, no fim das contas, é o ponto crucial da política externa da Alemanha e a pedra de toque do nacionalismo alemão desde a derrota do regime de Hitler.

XVI — P. 170, NOTA 99

Daniel Bell está cautelosamente esperançoso porque sabe que o trabalho científico e técnico depende de "conhecimento teórico (que) é buscado, testado e codificado de um modo desinteressado" (*op. cit.*) Talvez este otimismo possa ser justificado enquanto os cientistas e tecnólogos estiverem desinteressados do poder e somente interessados no prestígio social,

isto é, enquanto nem dominarem nem governarem. O pessimismo de Noam Chomsky, "nem história nem psicologia nem sociologia nos dão razão particular para aguardarmos com esperança o domínio dos novos mandarins", talvez seja excessivo; não há até agora precedentes históricos, e os cientistas e intelectuais que com tão deplorável regularidade se encontram dispostos a servir qualquer governo que por ventura esteja no poder, não tem sido "meritocratas", mas antes arrivistas. Mas Chomsky tem inteira razão em levantar a questão: "De um modo bem geral, que motivos há para supor que os que reivindicam o poder baseados no conhecimento e na técnica sejam mais benignos no exercício do poder do que os que o reivindicam baseados na ascendência rica ou aristocrática? (*Op. cit.* p. 27). E há muitas razões para levantar a questão complementar: Que motivos há para supor que o ressentimento contra uma meritocracia, cujo domínio é baseado exclusivamente em dotes "naturais", isto é, no poder do cérebro, não seja mais perigoso, mais violento que o ressentimento de grupos oprimidos do passado que pelo menos tinham a consolação de que sua situação não era causada por "culpa" deles próprios? Não é plausível supor que tal ressentimento abrigará todas as características assassinas de um antagonismo racial, e não de simples conflitos de classes, visto que ele também dirá respeito a dados naturais que não podem ser alterados, ou seja, uma situação da qual uma pessoa só poderia se libertar pelo extermínio dos que por ventura tivessem um QI maior? E uma vez que em tal suposição o poder numérico dos prejudicados seria esmagador e a mobilidade social quase nula, não é provável que o perigo de demagogos, de líderes populares, seria tão grande que a meritocracia seria empurrada para tiranias e despotismo?

XVII, P. 174, NOTA 106

Stewart Alsop, no perspicaz artigo "The Wallace Man", no *Newsweek* de 21 de outubro de 1968, observa: "Pode ser mesquinho da parte dos partidários de Wallace não quererem mandar seus filhos para más escolas em nome da integração, mas não é nenhum modo inatural. E também não é inatural preocuparem-se com o 'aborrecimento' de suas esposas ou com a perda da hipoteca de suas casas, que é tudo que eles têm!" Ele também cita a eficaz declaração demagógica de George Wallace: "Há 535 membros do Congresso e muitos destes liberais também têm filhos. Vocês sabem quantos deles mandam suas crianças para as escolas públicas de Washington? Seis".

Outro exemplo capital de política de integração mal planejada foi publicado recentemente por Neil Maxwell no *The Wall Street Journal* (8 de agosto de 1968). O governo federal promove a integração escolar no sul cortando os fundos federais nos casos de flagrante violação. Num destes exemplos, $200.000 de ajuda anual foram sonegados. "Do total, $175.000 foram direto para escolas negras... Os brancos prontamente elevaram as taxas para repor os $25.000." Resumindo, o que deveria

ajudar o aprendizado dos negros tem realmente um "impacto esmagador" no seu sistema escolar existente e nenhum impacto nas escolas brancas.

XVIII — P. 178, NOTA 110

No obscuro clima de conversas e algaravias ideológicas do debate estudantil no Ocidente, estas questões raramente têm chance de serem esclarecidas; na verdade, "tal comunidade, verbalmente tão radical, sempre procurou e achou uma fuga", nas palavras de Günter Grass. É também verdade que isto é especialmente notório e irritante nos estudantes alemães e outros membros da nova esquerda. "Eles não sabem nada, mas sabem de tudo", como resumiu um jovem historiador em Praga, segundo Grass. Hans Magnus Enzensberger dá voz à atitude geral dos alemães; os tchecos sofrem de um "horizonte extremamente limitado. A substância política deles é pobre". (Ver Günter Grass, *op. cit.* p. 138-142). Em contraste com esta mistura de estupidez e impertinência, a atmosfera entre os rebeldes do Leste é animadora, embora seja assustador pensar no preço exorbitante que custou. Jan Kavan, um líder estudantil tcheco, escreve: "Meus amigos da Europa Ocidental sempre me dizem que estamos lutando simplesmente por liberdades democrático-burguesas. Mas de certo modo eu não consigo diferenciar entre liberdades capitalistas e liberdades socialistas. O que eu reconheço são liberdades humanas básicas". (*Ramparts* setembro de 1968.) É fácil supor que ele teria a mesma dificuldade com a distinção entre "violência progressista e repressiva". No entanto, seria errôneo concluir, como se faz freqüentemente, que os povos dos países ocidentais não têm queixas legítimas justamente na questão da liberdade. Certamente é natural "que a atitude dos tchecos, para os estudantes ocidentais, seja largamente colorida pela inveja" (citado de uma nota de um estudante por Spender, *op. cit.* p. 72), mas também é verdade que eles carecem de certas experiências menos brutais, mas ainda assim bastante decisivas, em frustração política.