

Coleção Debates  
Dirigida por J. Guinsburg

**hannah arendt**  
**ENTRE O PASSADO  
E O FUTURO**

Equipe de realização – Tradução: Mauro W. Barbosa; Revisão: Mary  
Amazonas Leite de Barros; Produção: Ricardo W. Neves e Raquel Fernandes  
Abranches.



**PERSPECTIVA**

Levantar a questão — o que é liberdade? — parece ser uma empresa irrealizável. É como se velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado. Em sua forma mais simples, a dificuldade pode ser resumida como a contradição entre nossa consciência e nossos princípios

#### 4. QUE É LIBERDADE?

I

morais, que nos dizem que somos livres e portanto responsáveis, e a nossa experiência cotidiana no mundo externo, na qual nos orientamos em conformidade com o princípio da causalidade. Em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos. Em todos os campos de esforço teórico e científico, pelo contrário, procedemos de acordo com a verdade não menos evidente do *nihil ex nihilo*, do *nihil sine causa*, isto é, na suposição de que até mesmo "nossas próprias vidas são, em última análise, sujeitas a causação", e de que, se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica. É por isso que a liberdade se revela uma miragem no momento em que a psicologia procura aquilo que é supostamente seu domínio próprio; pois "a parte que a força desempenha na natureza, como causa do movimento, tem por contrapartida, na esfera mental, o motivo como a causa da conduta"<sup>1</sup>. É verdade que o teste da causalidade — a previsibilidade do efeito se todas as causas forem conhecidas — não pode ser aplicado ao âmbito dos assuntos humanos, mas essa imprevisibilidade prática não é nenhum critério de liberdade: significa meramente que não estamos capacitados a chegar algum dia a sequer conhecer todas as causas que entram em jogo, e isso, em parte, pelo simples número de fatores implicados, mas também porque os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores, tanto da inspeção pelo nosso próximo como da introspecção.

Devemos um grande esclarecimento a respeito desses obscuros temas a Kant e a seu discernimento de que a liberdade não é mais passível de averiguação por parte das faculdades interiores e dentro da área da

(1) Sigo Max Planck, "Causation and Free Will" (em *The New Science*, New York, 1959), porque os dois ensaios, escritos do ponto de vista do cientista, possuem uma beleza clássica em sua simplicidade e clareza não-simplificadora.



Totipot. Neveca do de 1913  
v. 1. - 2. - 3. - 4. - 5. - 6. - 7. - 8. - 9. - 10. - 11. - 12. - 13. - 14. - 15. - 16. - 17. - 18. - 19. - 20. - 21. - 22. - 23. - 24. - 25. - 26. - 27. - 28. - 29. - 30. - 31. - 32. - 33. - 34. - 35. - 36. - 37. - 38. - 39. - 40. - 41. - 42. - 43. - 44. - 45. - 46. - 47. - 48. - 49. - 50. - 51. - 52. - 53. - 54. - 55. - 56. - 57. - 58. - 59. - 60. - 61. - 62. - 63. - 64. - 65. - 66. - 67. - 68. - 69. - 70. - 71. - 72. - 73. - 74. - 75. - 76. - 77. - 78. - 79. - 80. - 81. - 82. - 83. - 84. - 85. - 86. - 87. - 88. - 89. - 90. - 91. - 92. - 93. - 94. - 95. - 96. - 97. - 98. - 99. - 100.

liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente — em épocas de crise ou de revolução — se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria desatendida de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvavam a tirania precisavam levar em conta é o próprio oposto da "liberdade interior", o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é portanto, por definição, sem significação política. Qualquer que possa ser sua legitimidade, e a despeito de quão eloqüentemente ele tenha sido descrito no fim da Antiguidade, é ele historicamente um fenômeno tardio, e foi originalmente o resultado de um estranhamento do mundo no qual as experiências se transferiam em experiências com o próprio eu. As experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma interioridade na qual ninguém mais tem acesso. O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo. Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma coadjução mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase a metade do século XIX, foi unanimemente considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade. O caráter derivativo dessa liberdade interior, ou da teoria de que "a região apropriada da liberdade humana" é o "domínio interno da

consciência"<sup>3</sup>, surge com maior clareza se voltarmos às suas origens. Não é representativo a esse respeito o indivíduo moderno, com seu desejo de se desdobrar, desenvolver e expandir, com seu justificado temor de que a sociedade tome o melhor de sua individualidade, com sua insistência enfática "sobre a importância do gênio" e da originalidade, mas os sectários populares e popularizantes da Antiguidade tardia que dificilmente tinham qualquer coisa em comum com a Filosofia além do nome. Assim, os argumentos mais convincentes para a absoluta superioridade da liberdade interna ainda podem ser encontrados em um ensaio de Epicteto, que começa afirmando que livre é aquele que vive como quer<sup>4</sup>, uma definição que curiosamente faz eco a uma sentença da *Política* de Aristóteles na qual a asserção "A liberdade significa fazer um homem o que deseja" é posta nos lábios daqueles que não sabem o que é a liberdade<sup>5</sup>. Prossegue então Epicteto, mostrando que um homem é livre se ele se limita ao que está em seu poder, se ele não vai até um domínio onde possa ser cerceado<sup>6</sup>. A "ciência do viver"<sup>7</sup> consiste em saber como distinguir entre o mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder e o eu do qual ele pode dispor como achar melhor<sup>8</sup>.

É interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. Conceitualmente, entretanto, a liberdade de Epicteto, que consiste em ser livre dos próprios desejos, não é mais que uma inversão das noções políticas correntes na Antiguidade, e o pano de fundo político sobre o qual todo esse corpo de filosofia popular foi formulado — o declínio óbvio da liberdade no fim do Império Romano — se manifesta com toda clareza no papel que noções tais como

(3) John Stuart Mill, *On Liberty*.  
(4) Ver "On Freedom", em *Dissertationes*, Livro IV, 1, § 1.  
(5) 1310a25 e ss.  
(6) *Op. cit.*, § 75.  
(7) *Ibid.*, § 118.  
(8) §§ 81 e 83.

poder, dominação e propriedade nele desempenham. De acordo com o entendimento da Antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo. Epicuro transpôs essas relações mudanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo.

Por conseguinte, a despeito da grande influência do conceito de uma liberdade interior e apolítica sobre a tradição do pensamento, parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los — um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.

Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político — como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar —, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a

preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso — como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública — a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.

Contudo, é precisamente essa coincidência de política e liberdade que não podemos dar por assente à luz de nossa experiência política presente. O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. Inclina-mo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o restante. Não estaria correto, afinal de contas, o credo liberal — “Quanto menos política mais liberdade?” Não é verdade que, quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade? Com efeito, não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo livre escopo que ela garante a atividades aparentemente não-políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? Não é verdade, como todos acreditamos de algum modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade da política?

Essa definição de liberdade política como uma potencial liberdade da política não nos é reclamada meramente pelas nossas experiências mais recentes; ela desempenhou um amplo papel na história da teoria política. Não necessitamos ir além dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, que, na maioria das vezes, simplesmente identificavam liberdade política com segurança. O propósito supremo da política, "a finalidade do governo", era a garantia da segurança; a segurança, por seu turno, tornava possível a liberdade, e a palavra "liberdade" designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político. Mesmo Montesquieu, embora tivesse uma opinião acerca da essência da política não apenas diversa, como muito superior à de Hobbes ou Spinoza, pôde ainda ocasionalmente equacionar a liberdade política com segurança.<sup>9</sup> O ascenso das Ciências Sociais e Políticas nos séculos XIX e XX ampliaram ainda mais a brecha entre liberdade e política; pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a "morte violenta", como em Hobbes (onde a condição de toda liberdade é a liberação do medo), mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo. O processo vital não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria, e somente pode ser chamado de livre no sentido em que falamos de um regato que flui livremente. Aqui, a liberdade não é sequer o designio apolítico da política, mas sim um fenómeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos.

Desse modo não apenas nós, que temos motivos próprios para desconfiar da política em proveito da li-

(9) Ver *Esprit des Lois*, XII, 2: "La liberté philosophique consiste dans l'exercice de la volonté. ... La liberté politique consiste dans la sûreté."

berdade, mas toda a idade moderna separou liberdade de política. Poderia ir ainda mais fundo no passado e evocar lembranças e tradições de mais longa data. O conceito secular de liberdade anterior à época moderna insistia enfaticamente em separar a liberdade dos súditos de qualquer participação no governo; para o povo, "liberdade e independência consistem em ter por governo as leis mediante as quais sua vida e seus bens podem ser mais seus; não em partilhar do governo ou pertencer a ele", como o resumiu Carlos I em seu discurso do cadafalso. Não era por desejo de liberdade que o povo ocasionalmente exigia sua parcela no governo ou a admissão à esfera política, mas por desconfiança naqueles que detinham poder sobre suas vidas e seus bens. Além disso, o conceito cristão de liberdade política surgiu da desconfiança e hostilidade que os cristãos primitivos tinham contra a esfera política enquanto tal, e de cujos encargos reclamavam isenção para serem livres. E essa liberdade cristã anteriormente, pela abstenção da política por parte do filósofo como requisito prévio para o modo de vida mais livre e superior: a *vita contemplativa*.

A despeito do enorme peso dessa tradição e da presença talvez ainda mais palpável de nossas próprias experiências, apontando ambas na direção única de um divórcio entre liberdade e política, penso que o leitor poderá acreditar não ter lido mais que um velho truismo quando afirmei que a *raison d'être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação. No que segue não farei outra coisa senão refletir acerca desse velho truismo.

## II

A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenómeno da vontade.

Não estamos aqui às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminedada pelo fato de ser bastante discutida para iniciar sua operação: "And therefore, since I can-



modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo.

Como todo agir contém um elemento de virtuosidade, e o virtuosismo é a excelência que atribuímos à prática das artes, a política tem sido com frequência definida como uma arte. Não se trata, é claro, de uma definição, mas de uma metáfora, e esta se torna totalmente falsa se incorremos no erro comum de considerar o Estado ou o governo como uma obra de arte, ou como uma espécie de obra-prima coletiva. No sentido das artes criativas, que põem em cena alguma coisa tangível e que reificam o pensamento humano a tal ponto que as coisas produzidas possuem existência própria, a política é o exato oposto de uma arte — o que não significa, aliás, que ela seja uma ciência. As instituições políticas — não importa quão bem ou mal sejam projetadas — dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação.

O essencial aqui não é que o artista criativo seja livre no processo de criação, mas que o processo criativo não seja exibido em público e não se destine a aparecer no mundo. É por esse motivo que o elemento de liberdade certamente presente nas artes criativas permanece oculto; não é o livre processo criativo que finalmente surge e que interessa ao mundo, porém a própria obra de arte, o produto final do processo. As artes de realização, pelo contrário, têm com efeito uma grande afinidade com a política. Os artistas executantes — dançarinos, atores, músicos e o que o valha — precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais pos-

sam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua "obra", e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Não se deve tomar como dado um tal espaço de apresentações sempre que os homens convivem em comunidade. A *polis* grega foi outrora precisamente a "forma de governo" que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir — uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer.

Empregar o termo "político" no sentido da *polis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todos as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito. Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional de que somente as comunidades políticas antigas foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres — aqueles que não eram escravos, sujeitos a coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitos pelas necessidades da vida. Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação. O que permanece de fora, como as grandiosas façanhas dos impérios bárbaros,

pode ser excepcional e digno de nota, mas estritamente falando não é político.

Toda tentativa de derivar o conceito de liberdade de experiências no âmbito político soa de maneira estranha e surpreendente porque todas as nossas teorias a respeito dessa questão são em sua totalidade dominadas pela noção de que a liberdade é um atributo da vontade e do pensamento, muito mais que da ação. E essa prioridade não deriva meramente da noção de que qualquer ato deve ser precedido psicologicamente de um ato cognitivo do intelecto e de uma ordem da vontade para levar a efeito sua decisão, mas deriva também, e talvez basicamente, da alegação de que "a perfeita liberdade é incompatível com a existência da sociedade", e de que ela só pode ser tolerada em sua perfeição fora do âmbito dos problemas humanos. Esse argumento corriqueiro não sustenta — o que talvez seja verdadeiro — que é próprio ao pensamento necessitar de mais liberdade que qualquer outra atividade humana, mas sim que o pensamento em si não é perigoso, de tal forma que apenas a ação precisa ser restringida: "Nenhuma pessoa pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões"<sup>11</sup>. Isso, é claro, inclui-se entre os dogmas fundamentais do liberalismo, o qual, não obstante o nome, colaborou para a eliminação da noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, deve ocupar-se quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna. Apenas os negócios estrangeiros, visto os relacionamentos entre nações abrigarem ainda hostilidades e simpatias insuportáveis de se reduzirem a fatores econômicos, parecem restar como um domínio puramente político. E mesmo aqui a tendência prevalente é considerar os problemas e

rivalidades do poder internacional como resultantes, em última instância, de fatores e interesses econômicos.

Contudo, do mesmo modo como acreditamos, a despeito de todas as teorias e "ismos", que dizer que "a liberdade é a *raison d'être* da política" não passa de um truismo, sustentamos também, como algo evidente por si mesmo — a despeito de nossa aparentemente exclusiva preocupação com a vida —, que a coragem é uma das virtudes políticas cardiais, embora — se tudo fosse uma questão de coerência, o que não é o caso — devêssemos ser os primeiros a condenar a coragem como tolo e mesmo perverso menosprezo pela vida e seus interesses, isto é, o chamado "bem supremo". Coragem é uma bela palavra, e não tenho em mente aqui o arrojo da aventura, que de bom grado arrisca a vida para ser tão total e intensamente vivo como somente se pode ser face ao perigo e à morte. A temeridade não diz menos respeito à vida do que a covardia. A coragem, que ainda acreditamos ser indispensável para as ações políticas, e que Churchill chamou certa vez de "a primeira das qualidades humanas, pois é aquela que garante todas as outras", não recompensa nosso senso individual de vitalidade, mas nos é demandada pela própria natureza do círculo público. É que este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associados; o âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio privado, em que, na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

(11) John Stuart Mill, *op. cit.*

### III

É óbvio que essa noção de interdependência entre liberdade e política coloca-se em contradição com as teorias sociais da época moderna. Não decorre, infelizmente, que tenhamos tão-somente de voltar a tradições e teorias mais antigas e pré-modernas. De fato, a maior dificuldade para alcançar uma compreensão do que é a liberdade emerge do fato de que um simples retorno à tradição, e particularmente ao que estamos habituados a chamar de grande tradição, não nos ajuda. Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política. Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habituado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu — seja na forma de um diálogo interior, que desde Sócrates denominamos de pensamento, seja em um conflito dentro de mim mesmo, no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano.

Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica. Pois o arbítrio, como o descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar, intentar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas. Se a liberdade não fosse realmente mais que um fenômeno do arbítrio, seríamos forçados a concluir que os antigos não conheciam a liberdade. Evidentemente isso é um absurdo, mas se alguém quisesse defendê-lo poderia argumentar algo que mencionei antes, a saber, que a idéia de liberdade não desempenhou nenhum pa-

pel na Filosofia anterior a Agostinho. A razão para esse notável fato é que, tanto na Antiguidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidadestado e da cidadania. A nossa tradição filosófica de pensamento político, iniciando-se com Parmênides e Platão, fundava-se explicitamente em oposição a essa *polis* e à sua cidadania. O modo de vida escolhido pelo filósofo era visto em oposição ao *bios politikós*, o modo político de vida. A liberdade, portanto, a própria idéia central da política como a entendiam os gregos, era uma idéia que, quase por definição, não podia ter acesso ao quadro da Filosofia grega. É somente quando os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política que o conceito de liberdade pôde penetrar na história da Filosofia. A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre homens. Livre-arbítrio e liberdade de noções tornam-se sinônimos<sup>12</sup>, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão, "onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo", o mortal conflito que tinha lugar na "morada interior" da alma e na escura "câmara do coração"<sup>13</sup>.

A Antiguidade clássica de modo algum era alheia ao fenômeno da solidão: ela sabia suficientemente bem que o homem solitário não é mais um, e sim dois em um, e que tem início um relacionamento entre mim e mim mesmo no momento em que, por algum motivo, se interrompeu o relacionamento entre mim e meu próximo. Além desse dualismo que é a condição existencial do pensamento, a Filosofia clássica, desde Platão, insiste em um dualismo entre alma e corpo pelo qual a fa-

(12) Leibniz não faz senão sintetizar e articular a tradição cristã, ao escrever: "Die Frage, ob unserm Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke 'frei' und 'willensgemäß' besagen dasselbe." (Schriften zur Metaphysik I, "Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien". Zu Artikel 39).

(13) Agostinho, *Confissões*, Livro VIII, cap. 8.

culdade humana do movimento fora atribuída à alma, que moveria o corpo bem como a si mesma; e não chegava a extrapolar o âmbito do pensamento platônico a interpretação dessa faculdade como uma ascendência da alma sobre o corpo.

Contudo, a solidão agostiniana da "acesa contenda" dentro da própria alma era absolutamente desconhecida, pois a luta em que ele se empenhara não se dava entre a razão e a paixão, entre entendimento e *thymós*<sup>14</sup>, isto é, entre duas diferentes faculdades humanas, mas era um conflito no interior da própria vontade. Essa dualidade no interior de uma mesma e idêntica faculdade fora conhecida como a característica do pensamento, como o diálogo que mantenho consigo mesmo. Em outras palavras, o dois-em-um da solidão que põe em movimento o processo do pensamento tem efeito exatamente oposto na vontade: paralisa-a e encerra-a dentro de si mesma; o querer solitário é sempre *velle* e *nolle*, querer e não querer ao mesmo tempo.

O efeito paralisante que a vontade tem sobre si mesma é tanto mais surpreendente quanto sua própria essência consiste obviamente em mandar e ser obedecida. Parece pois uma "monstruosidade" o fato de o homem poder mandar a si mesmo e não ser obedecido, uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-querer e de um eu-não-querer<sup>15</sup>. Isso, contudo, já é uma interpretação de Agostinho: o fato histórico é que o fenômeno da vontade manifestou-se originalmente na experiência de querer e não fazer, de que existe uma coisa chamada quero-e-não-posso. O que a Antiguidade desconhecia não

(14) Encontramos amíúde esse conflito em Eurípides. Assim é que Média, antes de assassinar seus filhos, diz: "e eu sei as maldades que estou prestes a cometer, mas *thymós* é mais forte que minhas deliberações" (1078 e ss.); e Fedra (*Hipólito*, 376 e ss.) fala de veia semelhante. O ponto em questão é sempre que a razão, o conhecimento, o discernimento etc., são demasiado fracos para suportar o assalto do desejo, e talvez não seja acidental o fato de descarregar-se o conflito na alma das mulheres, menos sujeitas à influência do raciocínio que os homens.

(15) "Na medida em que a mente ordena, exerce a vontade, e na medida em que a coisa ordenada não é feita, não exerce a vontade", como o colocou Agostinho, no famoso cap. 9 do livro VIII das *Confissões*, que trata da vontade e de seu poder. Para Agostinho, era algo evidente "querer" e "ordenar" serem uma mesma coisa.

era que existe um possível sei-mas-não-querer, mas que quero e posso não são a mesma coisa — *non hoc est velle, quod posse*<sup>16</sup>. Pois, o quero-e-posso era, é claro, muito familiar para os antigos. Basta lembrarmos como Platão insistia em que só aqueles que sabiam como se governar tinham o direito de governar a outros e se livrarem da obrigação da obediência. E é verdade que o autocontrole continuou sendo uma das virtudes especificamente políticas, ainda que somente por constituir notável fenômeno de virtuosismo onde o "quero" e o "posso" se afinam a ponto de praticamente coincidirem.

Se a Filosofia antiga tivesse conhecido um possível conflito entre o que eu posso e o que eu quero, certamente teria compreendido o fenômeno da liberdade como uma qualidade inerente ao "posso", ou, concebivelmente, tê-la-ia definido como a coincidência do quero e do posso; com certeza, não a teria considerado como atributo do quero ou do devo. Essa asserção não é uma especulação vazia; mesmo o conflito euripídiano entre razão e *thymós*, ambos simultaneamente presentes na alma, é um fenômeno relativamente tardio. Mais típica, e mais relevante dentro de nosso contexto, era a convicção de que a paixão pode chegar a razão dos homens, mas, uma vez que a razão tenha conseguido se fazer ouvir, não há paixão que impeça o homem de fazer aquilo que ele *sabe* que é certo. Essa convicção subjaz ainda à doutrina de Sócrates de que a virtude é uma espécie de conhecimento, e nosso pasmo ante alguém poder algum dia ter considerado a virtude como sendo "racional", capaz de ser aprendida e ensinada, emerge de nossa familiaridade como uma vontade que se quebra em si mesma, que quer e não quer ao mesmo tempo, e não de uma compreensão superior da pretensa impotência da razão.

Em outras palavras, vontade, força de vontade e vontade de poder são para nós noções quase idênticas; a sede do poder é para nós a faculdade da vontade na forma como ela é vivenciada e conhecida pelo homem em seu relacionamento consigo mesmo. E por essa força de vontade, emasculamos não apenas nossas faculdades racionais e cognitivas, como também outras

(16) Agostinho, *ibid*

faculdades mais "práticas". Mas não é transparente, mesmo para nós, que, nas palavras de Pindaro, "este é o maior pesar: estar com os pés fora do certo e do belo que se conhece [forçado], pela necessidade"<sup>17</sup> A necessidade que me impede de fazer o que sei e quero pode surgir do mundo, ou de meu próprio corpo, ou de uma insuficiência de talentos, dons e qualidades de que o homem é dotado por nascimento e sobre os quais ele tem tanto poder quanto sobre as demais circunstâncias; todos esses fatores, sem exclusão dos psicológicos, condicionam exteriormente o indivíduo no que diz respeito ao quero e ao sei, isto é, ao próprio ego; o poder que faz face a essas circunstâncias, que liberta, por assim dizer, o querer e o conhecer de sua sujeição a necessidade, é o posso. Somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma.

Existe também uma outra maneira de confrontar nossas noções habituais de livre arbítrio, nascida de um transe religioso e formuladas em linguajar filosófico, com as experiências políticas mais antigas e estritamente políticas de liberdade. No re florescimento do pensamento político que acompanhou o ascenso da época moderna, podemos distinguir entre os pensadores que podem verdadeiramente ser chamados de pais da "ciência" política, por terem obtido inspiração nas recentes descobertas das Ciências Naturais — o seu maior representante é Hobbes — e aqueles que, relativamente incólumes a esses desenvolvimentos tipicamente modernos, voltaram ao pensamento político da Antiguidade, não devido a uma predileção qualquer pelo passado como tal, mas simplesmente porque a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política, dera origem a um âmbito político e secular independente, tal como não se via desde a queda do Império Romano. O representante máximo desse secularismo político foi Montesquieu, que embora indiferente aos problemas de natureza estritamente filosófica, tinha profunda consciência do caráter inadequado do conceito de liberdade dos cristãos e dos filósofos para fins políticos. Para des-

(17) *Ode Píria* LV, 287-289:

venchilhar-se dele, distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica, e a diferença consistia em que a filosofia não exige da liberdade mais que o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu. A liberdade política, ao contrário, consiste em poder fazer o que se deve querer (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* — a ênfase recai sobre *pouvoir*)<sup>18</sup>. Para Montesquieu, como para os antigos era óbvio que um agente não podia mais ser chamado de livre quando lhe faltasse a capacidade para fazer — donde se torna irrelevante saber se essa falha é provocada por circunstâncias exteriores ou interiores.

Escolho o exemplo do autocontrole porque este é para nós claramente um fenômeno de vontade e de força de vontade. Os gregos, mais que qualquer outro povo, refletiram sobre a moderação e a necessidade de domar os corcéis da alma, e, contudo, nunca tomaram consciência da vontade como uma faculdade distinta, separada das demais capacidades humanas. Historicamente, os homens descobriram pela primeira vez a vontade ao vencer sua impotência, e não seu poder, dizendo com Paulo: "Pois o querer está presente em mim; como executar aquilo que é bom, não o descobro". É a mesma vontade da qual Agostinho se lamentava que não parecesse "monstruoso [a ela] em parte querer, e em parte não querer"; e, embora ressaltando constituir isso uma "doença do espírito", admite também que tal doença é como que natural em um espírito possuído pela vontade: "Pois a vontade ordena que haja uma vontade, não ordena a nada além de si mesma... Se a vontade fosse íntegra, nem sequer ordenaria a si mesma que o fosse, pois já o seria"<sup>19</sup>. Em outras palavras, se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando pelo poder sobre sua mente. Portanto, a vontade é poderosa e é impotente, é livre e não é livre.

Quando falamos de impotência e dos limites impostos à força de vontade, pensamos costumeiramente na falta de poder do homem face ao mundo circun-

(18) *Esprit des Lois*, XII, 2 e XI, 3.  
(19) *Op. cit.*, *ibid.*

dante. Tem certa importância, pois, observar que nestes primeiros testemunhos a vontade não era derrotada por alguma força avasadora da natureza ou das circunstâncias; a contenda levantada por seu aparecimento não era o conflito entre o indivíduo e a maioria, nem o antagonismo entre corpo e alma. Ao contrário, a relação entre corpo e espírito era, mesmo para Agostinho, o exemplo mais saliente do enorme poder inerente à vontade: "O espírito manda no corpo, e o corpo obedece instantaneamente; o espírito manda em si mesmo, e é desobedecido"<sup>20</sup>. O corpo representa nesse contexto o mundo exterior e não é de modo algum idêntico ao eu. É dentro do próprio eu, na "morada interior" (*interior domus*), onde Epicteto ainda acreditava que o homem fosse um senhor absoluto, que o conflito do homem consigo mesmo irrompe e a vontade é vencida. Descobriu-se a vontade de poder cristã como um órgão de autoliberação e, imediatamente, sua precariedade. É como se o eu-querer imediatamente paralisasse o eu-posso; como se, no momento em que os homens *quissem* a liberdade, eles perdessem a capacidade de *ser* livres. No acirrado conflito com os desejos e intenções mundanos dos quais o poder da vontade deveria liberar o eu, o mais provável ganhador era a opressão. Devido à incompetência da vontade, sua incapacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do eu-posso se exauria, a vontade de poder transformou-se de imediato em uma vontade de opressão. Só posso aqui aludir às fatais consequências, para a teoria política, desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade; foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros. Seja como for, o que comumente entendemos por vontade desse conflito entre um eu executante e um eu que quer, da experiência de quero-e-não-posso, o que significa que o quero, não importa o que seja desejado, permanece sujeito ao eu, riccheiteia sobre ele, aguilhoa-o, incita-o mais, ou é por ele arruinado. Por mais longe que a vontade de poder

(20) Agostinho, *op. cit.*  
(20) *Ibid.*

possa alcançar, e mesmo que alguém possuído por ela comece a conquistar o mundo inteiro, o quero não pode jamais desvencilhar-se do eu; permanece sempre a ele ligado, e na verdade sob seu jugo. Essa submissão ao eu distingue o quero do penso, que também se dá de mim para mim, mas em cujo diálogo o eu não é o objeto da atividade do pensamento. O fato de o quero se ter tornado tão ávido de poder, de a vontade e a vontade de poder se terem tornado praticamente idênticas, deve-se talvez ao fato de terem sido vivenciados, a princípio, em impotência. A tirania, de qualquer modo, a única forma de governo que brota diretamente do quero, deve sua insaciável crueldade a um egoísmo absolutamente ausente das utópicas tiranias da razão com que os filósofos acalentavam coagir os homens, e que eles concebiam com base no modelo do penso.

Afiniei que os filósofos começaram a mostrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com outros, mas no querer e no relacionamento com o próprio eu; em resumo, quando a liberdade se tornou livre-arbítrio. Desde então, a liberdade tem sido um problema filosófico de primeira plana, e, como tal, foi aplicada ao âmbito político, tornando-se assim, também, um problema político. Devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles. A ascendência filosófica de nossa habitual noção política de liberdade ainda se manifesta claramente nos escritores políticos do século XVIII, quando, por exemplo, Thomas Paine insistia em que "para ser livre é suficiente [ao homem] querê-lo", um enunciado aplicado por Lafayette à nação-estado: "Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être".

Essas palavras ecoam, obviamente, no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o representante mais coerente da teoria da soberania, derivada por ele direta-

mente da vontade, de modo a poder conceber o poder político à imagem estrita da força de vontade individual. Ele argumentou, contra Montesquieu, que o poder deve ser soberano, isto é, indivisível, pois "uma vontade dividida seria inconcebível". Ela não se esquivou às consequências desse individualismo extremo, sustentando que, em um estado ideal, "os cidadãos não têm comunicação entre si", e que, para evitar facções, "cada cidadão deve pensar somente seus próprios pensamentos". Na realidade, a teoria de Rousseau vê-se refutada pela simples razão de que "é absurdo, para a vontade, prender-se ao futuro"<sup>21</sup>, uma comunidade efetivamente fundada sobre esta vontade soberana não seria erigida sobre areia, e sim sobre areia movediça. Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro — como leis e constituições, tratados e alianças —, derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro. Além disso, um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania. Talvez em nenhum outro lugar o fato de as faculdades da vontade e da força de vontade constituírem, em si e por si mesmas, desligadas de quaisquer outras faculdades, uma capacidade não-política e mesmo anti-política seja tão claro como nos absurdos a que Rousseau foi conduzido e na curiosa euforia com que ele as aceitou.

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciososa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana — quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos —, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço

(21) Ver os quatro primeiros capítulos do segundo livro de *O Contrato Social*. Entre os teóricos políticos modernos, Carl Schmitt é o mais capacitado defensor da noção de soberania. Ele reconhece claramente que a raiz da soberania é a vontade: "Soberano é aquele que quer e ordena. Ver, especialmente, seu *Verfassungsgeschichte*, Munique, 1928. pp. 7 e ss., 146.

da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. Dentro do quadro conceitual da Filosofia tradicional, é de fato muito difícil entender como podem coexistir liberdade e não-soberania, ou, para expressá-lo de outro modo, como a liberdade poderia ter sido dada a homens em estado de não-soberania. Na verdade, é tão pouco realista negar a liberdade pelo fato da não-soberania humana como é perigoso crer que somente se pode ser livre — como indivíduo ou como grupo — sendo soberano. A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrijo a mim mesmo, seja a "vontade geral" de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.

#### IV

Como todo o problema da liberdade nos surge no horizonte de tradições cristãs, por um lado, e de uma tradição filosófica originariamente antipolítica, de outro, é difícil percebermos que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir. Regressemos pois, mais uma vez, à Antiguidade, isto é, às suas tradições políticas e pré-filosóficas; e, certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais — embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência — nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica.

Entretanto, por razões que já mencionamos e que não podemos discutir aqui, em nenhum lugar essa ar-

ticulação é mais difícil de ser captada do que nos escritos dos filósofos. Levar-nos-ia longe demais, naturalmente, tentar destilar conceitos adequados da literatura não-filosófica — dos escritos poéticos, dramáticos, históricos e políticos —, cuja articulação eleva as experiências a uma esfera de esplendor que não é a do pensamento conceitual. E, para nossos fins, isso não é necessário. Pois qualquer coisa que a literatura antiga, tanto grega como latina, tenha a nos dizer acerca desses assuntos arraiga-se essencialmente no curioso fato de que ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de "agir".

As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *práttlein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas diferentes; sua primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem. Como o diríamos hoje em dia, a liberdade era vivenciada na espontaneidade. O significado multiforme de *árkhein* indica o seguinte: somente podiam começar algo de novo os que fossem governantes (isto é, pais de família que governassem sobre os escravos e a família) e se tivessem assim liberado das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na *polis*; em outro caso, eles não mais governavam, mas eram governantes entre governantes, movendo-se entre iguais, e cujo auxílio prestavam como líderes, para dar início a algo novo, para começar uma nova empresa; pois apenas com o auxílio de outrem o *árkhon*, o governante, iniciador e líder, poderia realmente agir, *práttlein*, levar a cabo o que quer que tivesse começado a fazer.

Em latim, ser livre e iniciar também guardam conexão entre si, embora de maneira diversa. A liber-

dade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios os descendentes tinham de gerir, com cujas conseqüências precisavam arcar e cujos fundamentos cumpria "engrandecer". Todas essas eram, conjuntamente, as *res gestae* da República romana. A Historiografia romana, pois, essencialmente tão política como a Historiografia grega, nunca se contentou com a mera narrativa das grandes façanhas e eventos; ao contrário de Tucídides ou de Heródoto, os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história; parliam, o que quer que tivessem de relatar, *ab urbe condita*, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana.

Já disse que o conceito antigo de liberdade não desempenhou nenhum papel na Filosofia grega justamente devido à sua origem exclusivamente política. É verdade que os escritores romanos, ocasionalmente, se rebelaram contra as tendências antipolíticas da escola socrática, mas sua curiosa falta de talento filosófico, ao que parece, os impediu de encontrar um conceito teórico de liberdade que fosse adequado às suas próprias experiências e às grandiosas instituições de liberdade presentes na *res publica* romana. Se a história das idéias fosse tão coerente como às vezes seus historiadores imaginam, deveríamos ter ainda menos esperança de encontrar uma idéia política válida de liberdade em Agostinho, o grande pensador cristão que de fato introduziu o livre arbítrio de Paulo, juntamente com suas perplexidades, na História da Filosofia. Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão de liberdade como *liberum arbitrium*, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge, caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho, como é mais que natural, fala mais do pano de fundo das experiências especificamente romanas do que em qualquer outra de suas obras, e a liberdade é concebi-

da aqui não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o homem possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: [*In-  
itium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo  
fuit*<sup>22</sup>. No nascimento de cada homem esse começo  
inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um  
mundo já existente alguma coisa nova que continuará a  
existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é  
um começo, o homem pode começar: ser humano e  
ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o  
homem para introduzir no mundo a faculdade de co-  
meçar: a liberdade.

As fortes tendências antipolíticas do Cristianismo primitivo são tão familiares que a noção de que um pensador cristão tenha sido o primeiro a formular as implicações filosóficas da idéia política antiga da liberdade nos soa quase paradoxal. A única explicação que vem à mente é que Agostinho era, sobre ser cris-  
tão, também um romano; e que, nessa parte de sua obra, formulou a experiência política central da Antiguidade romana, ou seja, que a liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato de fundação. Estou convencida, no entanto, de que tal impressão se alteraria consideravelmente se as palavras de Jesus Cristo fossem tomadas mais a sério em suas implicações filosóficas. Encontramos nessas passagens uma extraordinária compreensão da liberdade, e em particular da potência inerente à liberdade humana; mas a capacidade humana que corresponde a essa potência, que nas palavras dos Evangelhos é capaz de remover montanhas, não é a vontade, e sim a fé. A obra da fé, na verdade seu produto, é o que os Evangelhos chamaram "milagres", uma palavra com muitas acepções no Novo Testamento e de difícil compreensão. Podemos negligenciar aqui as dificuldades e nos referir apenas às passagens em que os milagres não são claramente eventos sobrenaturais, mas somente o que todos os milagres, tanto os execu-

(22) Livro XII, cap. 20.

tados por homens como os efetuados por agentes divinos, devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado.

Sem dúvida nenhuma a vida humana situada sobre a terra é circundada por processos automáticos: pelos processos terrestres naturais, por seu turno envolvidos por processos cósmicos e sendo nós mesmos impelidos por forças similares na medida em que fazemos parte também de uma natureza orgânica. Nossa vida política, além disso, a despeito de ser o reino da ação, faz parte também desses processos que denominamos históricos e que tendem a se tornar tão automáticos como os processos cósmicos ou naturais, embora tenham sido acionados pelo homem. A verdade é que o automatismo é inerente a todos os processos, não importa qual possa ser sua origem: é por isso que nenhum ato, nenhum evento isolado, podem jamais, de uma vez por todas, libertar e salvar um homem, uma nação ou a humanidade. É da natureza dos processos automáticos a que o homem está sujeito, porém no interior dos quais e contra os quais pode se afirmar através da ação; só podem significar ruína para a vida humana. Uma vez que processos históricos e artificiais se tenham tornado automáticos, não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é, biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte. As Ciências Históricas conhecem à saciedade casos de civilizações petrificadas e irremediavelmente decadentes nas quais a ruína parece predeterminedamente, como uma necessidade biológica, e como semelhantes processos históricos de estagnação podem arrastar-se e perdurar por séculos eles chegam a ocupar o maior espaço na história registrada; os períodos de existência livre foram sempre relativamente curtos na história da humanidade.

O que normalmente permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que