

Copyright © R. Piper GmbH & Co., Munchen 1993

Publicado mediante acordo com Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.

Título original: *Was ist Politik?*

Capa: Leonardo Carvalho

Editoração eletrônica: Imagem Virtual Editoração Ltda.

2018

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A727o
13ª ed. O que é política? / Hannah Arendt; [editoria, Ursula Ludz];
tradução de Reinaldo Guarany. – 13ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand
Brasil, 2018.
240p.

Tradução de: Was ist politik?

Inclui apêndice

ISBN 978-85-286-0640-9

I. Ciência política. I. Ludz, Ursula. II. Título.

98-0072

CDD - 320.01
CDU - 32

Todos os direitos reservados pela

EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.

Rua Argentina, 171 – 2º andar – São Cristóvão

20921-380 – Rio de Janeiro – RJ

Tel.: (21) 2585-2000 Fax: (21) 2585-2084

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por
quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito da Editora.

Atendimento e venda direta ao leitor:

mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Hannah Arendt

O Q U E É

POLÍTICA?

13ª edição

Organização
Ursula Ludz

Prefácio
Kurt Sontheimer

Tradução
Reinaldo Guarany

B
BERTRAND BRASIL

Rio de Janeiro | 2018

vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.

Essa concepção de que a liberdade é idêntica ao começar ou, falando de novo à maneira de Kant, à espontaneidade, é-nos bastante estranha porque faz parte do caráter e das características de nossas tradições do pensamento, identificar liberdade com livre-arbítrio e entender como livre-arbítrio a liberdade de escolha entre coisas dadas — grosso modo, entre o bem e o mal, mas não a liberdade; simplesmente querer que isso ou aquilo seja assim ou de outra maneira. Essa tradição tem, é claro, suas boas razões — as quais não é o caso de detalhar aqui — e foi extraordinariamente fortalecida pela convicção espalhada desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política. Contra essa tradição abstrata e categórica está não apenas a experiência de cada homem, seja ela de tipo privado ou público, contra ela está sobretudo também o testemunho jamais esquecido das línguas antigas, nas quais o grego *archein* significa começar e dominar, quer dizer, ser livre, e o latim *agere* significa pôr alguma coisa em andamento, desencadear um processo.

Portanto, se esperar um milagre for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então essa expectativa não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço — e em nenhum outro — temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, sabem eles ou não, estão sempre fazendo. A pergunta se a política ainda tem algum sentido nos remete, justamente quando ela termina

na crença em milagres — e onde mais deveria terminar senão aí — de volta forçosamente à pergunta sobre o sentido da política.

Fragmento 3b

Capítulo I: O Sentido da Política*

A pergunta sobre o sentido da política e a desconfiância em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política. Elas remontam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides e nasceram de experiências muito reais de filósofos com a *polis*: significa como a forma de organização do convívio humano, que determinou, de forma tão exemplar e decisiva, aquilo que entendemos hoje por política que até mesmo nossa palavra para isso, em todos os idiomas europeus, deriva daí.

Tão antigas quanto a pergunta sobre o sentido da política são as respostas que justificam a política; quase todas as classificações ou definições da coisa política que encontramos em nossa tradição são, quanto a seu conteúdo original, justificações. Falando-se de maneira bastante geral, todas essas justificações ou definições têm como objetivo classificar a política como um meio para um fim mais elevado, sendo a determinação dessa finalidade bem diferente ao longo dos séculos. Contudo, essa diferença também pode ser reduzida a algumas poucas respostas básicas, e o fato de assim ser indica a simplicidade elementar das coisas com as quais temos de lidar aqui.

A política, assim aprendemos, é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para

* Revisito e atualizado de: Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?

a vida do indivíduo como da sociedade. Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranquilidade, ou seja, sem ser molestrado pela política — sendo antes de mais nada indiferente em quais esferas da vida se situam esses objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antiguidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade. Como além disso, conforme Madison observou um dia, trata-se nesse convívio de homens e não de anjos,⁵ o provimento da vida só pode realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos.

Comum a essas respostas é o fato de elas se julgarem naturais, de que a política existe e existiu sempre e em toda parte, onde os homens convivem num sentido histórico-civilizatório. Para esse caráter natural, costuma-se recorrer à definição aristotélica do homem enquanto ser político, e esse recurso não é indiferente porque a *polis* determinou de maneira decisiva, tanto em termos de idioma como de conteúdo, a concepção europeia do que seria política originalmente e que sentido ela tem. Tampouco é indiferente porque a citação a Aristóteles baseia-se num equívoco também bastante antigo, embora pós-clássico. Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens. De sua definição estavam excluídos não apenas os escravos,

mas também os bárbaros asiáticos, reinos de governo despótico, de cuja qualidade humana não duvidava, de maneira alguma. Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada do convívio humano; por conseguinte, é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade. Portanto, a política na acepção de Aristóteles — e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada — não é, de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto.

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro sentido — ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário. Primeiro, o homem precisava ser livre ou se libertar para a liberdade, e esse ser livre do ser forçado pela necessidade da vida era o sentido original do grego *scholē* ou do romano *otium*, o ócio, como dizemos hoje. Essa libertação, diferente da liberdade, era um objetivo que podia e devia ser

atingido através de determinados meios. O meio decisivo era a sociedade escravagista, o poder com o qual outros eram forçados a assumir a preocupação com a vida diária. Ao contrário de todas as formas de exploração capitalista que perseguem sobretudo objetivos econômicos e servem ao enriquecimento, no caso da exploração do trabalho escravo na Antiguidade tratava-se de liberar os senhores por completo do trabalho a fim de dispô-los para a liberdade da coisa política. Essa libertação realizava-se através da coação e da força e baseava-se no domínio absoluto que o dono da casa exercia em seu domicílio. Mas esse domínio não era político, se bem que representasse uma condição indispensável de toda a coisa política. Portanto, se quiserem entender a coisa política no sentido da categoria meio-objeto, ela era, tanto na acepção grega como na acepção de Aristóteles, antes de mais nada um objetivo e não um meio. E o objetivo não era puro e simplesmente a liberdade tal como ela se realizava na *polis*, mas sim a libertação pré-política para a liberdade na *polis*. O sentido da coisa política aqui, mas não seu objetivo, é os homens terem relações entre si em liberdade, para além da força, da coação e do domínio. Iguais com iguais que só em caso de necessidade, ou seja, em tempos de guerra, davam ordens e obedeciam uns aos outros; porém, exceto isso, regulamentavam todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco.

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e

digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto. Isso é difícil nós compreendermos porque vinculamos à igualdade o conceito de justiça e não o de liberdade e, desse modo, compreendemos mal a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia* [*Isonomie*], em nosso sentido de uma igualdade perante a lei. Porém, *isonomia* não significa que todos são iguais perante a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era de preferência uma atividade da conversa mútua.

Por isso, *isonomia* é, antes de mais nada, liberdade de falar e como tal o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Políbios, ambas significam apenas *isologia*.⁶ Porém, o falar na forma de ordenar e o ouvir na forma de obedecer não eram avaliados como falar e ouvir originais; não era uma conversa livre porquanto comprometida com um fenômeno determinado não pela conversa, mas sim pelo fazer ou trabalhar. As palavras eram aqui como que o substituto do fazer e, na verdade, de um fazer que pressupunha o forçar e o ser forçado. Quando os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *anew logon*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre. Na mesma situação encontrava-se o déspota que só conhece o ordenar; para poder conversar, ele precisava de outros de categoria igual à dele. Portanto, para a liberdade não se precisava de uma democracia igualitária no sentido moderno, mas sim de uma esfera limitada de maneira estreitamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima coisa a ver com justiça.

Decisivo dessa liberdade política era o fato de ser ela vinculada espacialmente. Quem deixava sua *polis* ou era dela degredado, perdia não apenas sua terra natal ou pátria, mas também o único espaço no qual poderia ser livre; perdia a companhia daqueles que eram seus iguais. Mas esse espaço da liberdade era tão pouco necessário ou indispensável para sua vida e o sustento de sua existência que ele era mais embaraçoso para ela. Os gregos sabiam por experiência própria que um tirano sensato (o que chamamos hoje de déspota esclarecido) era de grande vantagem para o puro bem-estar da cidade e o florescimento das artes tanto materiais como intelectuais. Só a liberdade estava extinta. Os cidadãos eram desterrados em suas casas, e era isolado o espaço no qual se realizava o livre trânsito entre iguais, a agora. A liberdade não tinha mais nenhum espaço e isso significava: não havia mais liberdade política.

Ainda não podemos tratar aqui do que acontecia, de fato, com essa perda da coisa política que, na acepção da Antigüidade, coincidia com a perda de liberdade. Tratamos aqui apenas de que uma breve reminiscência daquilo que estava ligado originalmente ao conceito da coisa política nos deve curar do preconceito moderno, segundo o qual a política seria uma necessidade imperiosa e que ela teria existido sempre e em toda parte. A política não é necessária, em absoluto — seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa — onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram. Esses poucos e grandes aca-sos felizes da História são, porém, decisivos: é só neles que se manifesta de cheio o sentido da política e, na verdade,

tanto o bem quanto a desgraça da coisa política. Com isso, eles tornam-se determinantes, mas não a ponto de poder ser copiadas as formas de organização que lhes são inerentes, e sim porque certas idéias e conceitos que se tornaram plena realidade para um curto período de tempo, também co-determinem as épocas para as quais seja negada uma experiência plena com a coisa política.

A mais importante dessas idéias — que também para nós pertence inegavelmente ao conceito da política e que, por conseguinte, sobreviveu a todas as mudanças históricas e a todas as transformações teóricas — é, sem dúvida, a idéia da liberdade. O fato de a política e a liberdade serem ligadas e de a tirania ser a pior de todas as formas de Estado — ser na prática antipolítica — estende-se como uma diretiva através do pensar e agir da Humanidade até os tempos mais recentes. Apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes — não o marxismo que proclamava o reino da liberdade e compreendia a ditadura do proletariado, no sentido romano, como uma instituição temporária da revolução — ousaram cortar essa linha, mas o verdadeiro novo e assustador desse empreendimento não é a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade. Essa concepção é comum a todos os movimentos políticos e ideológicos específicos. Do ponto de vista teórico, torna-se decisivo a liberdade não ser localizada nem no homem atuante e semovente nem no espaço que surge entre os homens, mas sim apresentada num processo que se realiza pelas costas do homem atuante e age, às escondidas, do outro lado do espaço visível dos assuntos públicos. O modelo desse conceito de liberdade é o rio que

corre livremente, diante do qual qualquer intervenção representa uma arbitrariedade a obstruir seu fluxo. As modernas identificações da antiqüíssima oposição entre liberdade e necessidade e o par de contrastes que a substitui, de liberdade e intervenção, têm sua justificação secreta neste modelo. Em todos esses casos, o moderno conceito de História substitui um conceito de política qualquer que seja sua natureza; acontecimentos políticos e agir político são diluídos no acontecer histórico, e a História é compreendida, no sentido mais textual, como um fluxo da história. A diferença entre esse difundido pensamento ideológico e as formas totalitárias de Estado é que estas descobriram os meios políticos para encaixar os homens no fluxo da História de tal maneira a ele ser compreendido, em relação à 'liberdade', ao fluxo 'livre' dela, exclusivamente como não podendo obstruir esse fluxo, ao contrário, tornando-se um momento de sua aceleração. Os meios pelos quais isso acontece são um processo externo de coação do terror e a pressão exercida por dentro do pensamento ideológico, ou seja, um pensamento que, bem no sentido do fluxo da História, também vem junto no íntimo, por assim dizer. Esse desenvolvimento totalitário é, sem dúvida, o passo decisivo no caminho da abolição da liberdade. Mas não impede que, em termos teóricos, o conceito de liberdade desapareça em toda parte onde, no pensamento dos novos tempos, o conceito da História substitui o conceito da política.

Que a idéia de a política ter necessariamente alguma coisa a ver com a liberdade, depois de haver nascido pela primeira vez na *polis* grega, conseguir perdurar através dos milênios é tanto mais notável e confortador porque quase não existe outro conceito no pensamento e na experiência ocidental que se tenha transformado tanto e também se enriquecido tanto no decorrer desse espaço de tempo. Originalmente, ser livre nada mais significava que poder ir

aonde bem se desejasse, mas isso continha mais do que [aquilo] que hoje entendemos como liberdade de ir e vir. Significava não apenas que não se estava subordinado à coação de nenhum homem, mas também que era possível distanciar-se de todo o âmbito da obrigação, da casa e de sua "família" (esse conceito romano que Mommsen traduziu um dia apenas como servidão?). Tal liberdade só tinha o senhor da casa, e ela não consistia em ele dominar os demais membros da casa, mas que em função desse domínio, ele podia abandonar sua casa, a família no sentido da Antigüidade. Evidente que o elemento do risco, da aventura, era inerente a essa liberdade; a casa da qual o ir embora era uma opção ao bel-prazer do homem livre, não era apenas o lugar no qual os homens dominavam por necessidade e pressão, mas também — e numa ligação mais estreita — o lugar onde a vida de cada qual estava assegurada, onde tudo estava orientado para satisfazer às necessidades vitais. Portanto, só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida, e tinha alma escrava; e era não-livre aquele que se agarrava à vida com um amor grande demais — um vício para o qual o idioma grego tinha uma palavra própria.⁸

Essa concepção, de que só pode ser livre quem está disposto a arriscar sua vida, nunca mais desapareceu de todo de nossa consciência; o mesmo vale para a ligação entre a coisa política e perigo e risco. A coragem é a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardiais da política, porque só podemos chegar no mundo público comum a todos nós — que, no fundo, é o espaço político — se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada. Aliás, o espaço no qual entravam aqueles que ousavam ultrapassar a soleira da casa já deixou de ser, em nossa época, um âmbito de grandes empreendimentos e aventuras, no qual o homem só podia entrar e no qual só podia esperar

sair vitorioso se se ligasse a outros que eram seus iguais. Além disso, é verdade que surge no mundo aberto para os corajosos, os aventureiros e os ávidos por empreendimento uma espécie de espaço público, mas ainda não-político no verdadeiro sentido. Torna-se público esse espaço no qual avançam os ávidos por façanhas, porque eles estão entre seus iguais e se podem conceder aquele ver, ouvir e admirar o feito, cuja tradição vai fazer com que o poeta e o contador de histórias mais tarde possam assegurar-lhes a glória para a posteridade. Ao contrário do que acontece na vida privada e na família, no recolhimento das quatro paredes, aqui tudo aparece naquela luz que só pode ser criada em público, o que quer dizer na presença de outros. Mas essa luz, condição prévia de toda manifestação real, é enganadora enquanto for apenas pública e não-política. O espaço público da aventura e do empreendimento desaparece assim que tudo chega a seu fim, logo que dissolvido o acampamento do exército e os 'heróis' — que em Homero nada mais significam que os homens livres — retornam para suas casas. Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posterioridade na seqüência das gerações. Essa cidade a oferecer aos homens mortais e a seus feitos e palavras passageiros um lugar duradouro constitui a *polis* — que é política e, desse modo, diferente de outros povoadamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica⁹), porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora.

Essa estreita união do político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na *polis* grega. E não apenas porque Homero se tornou o

educador dessa *polis*, mas também porque em consequência do auto-entendimento grego, a organização e fundação da *polis* estavam ligadas, da maneira mais íntima, com as experiências que existiam dentro do homérico. Desse modo, o conceito central da *polis* livre e não dominada por nenhum tirano, pode ser situado, sem dificuldade, no conceito da *isonomia* e da *isegoria* da era homérica (Pauly-Wissowa, loc. cit.¹⁰), porque a enorme experiência das possibilidades de uma vida entre iguais exista, de fato, como modelo no épico de Homero; e, o que talvez fosse mais importante, era possível compreender o surgimento da *polis* como uma resposta a essas experiências. Isso podia acontecer de uma maneira como que negativa — no sentido como Péricles referiu-se a Homero na oração fúnebre: a *polis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro* do que a memória que o poeta fixava no poema, tornando-a duradoura.¹¹ Também poderia ser compreendido de modo positivo — no sentido conferido por Platão (na 11^a Epístola¹²): a *polis* nasceu do encontro de grandes acontecimentos na guerra ou em outros feitos, quer dizer, das próprias atividades políticas e de sua grandeza original. Em ambos os casos, é como se o acampamento do exército de Homero não fosse desfeito, senão depois que o regresso à pátria, quando fundasse a *polis* para então encontrar um espaço onde pudessem reunir-se permanentemente. Não importa quanto pode ter-se modificado através dessa constância no futuro, o conteúdo da *polis* permanece ligado no homérico como em sua origem.

A propósito, é natural que nesse sentido específico de espaço político desvie-se aquilo que se entendia por liberdade; o sentido do empreendimento e da aventura retro-

* No original: de confiança.

cede cada vez mais e aquilo que era, de certo modo, apenas o acessório indispensável, a constante presença de outros, o relacionamento com iguais na publicidade da ágora, como Heródoto diz, a *isegoria* torna-se o verdadeiro conteúdo do ser-livre. Ao mesmo tempo, a mais importante atividade para o ser-livre desloca-se do agir para o falar, da ação livre para a palavra livre.

Esse deslocamento é de grande importância, em nosso conceito tradicional de liberdade no qual a concepção de que agir e falar são, em princípio, separados um do outro, de que correspondem, de certa maneira, a duas capacidades bem diferentes do homem: faz-se valer de forma muito mais decisiva do que na própria história da Grécia. Pois um dos traços essenciais mais notáveis e excitantes justamente do pensamento grego é que nele, desde o começo — ou seja, já em Homero — não ocorre tal separação de princípio entre falar e agir, e o autor de grandes feitos também deve ser sempre, ao mesmo tempo, um orador de grandes palavras — e não apenas porque grandes palavras precisam acompanhar os grandes feitos, explicando-os, por assim dizer, feitos esses que, caso contrário, cairiam mudos no esquecimento, mas porque o próprio falar era compreendido *a priori* como uma espécie de agir. É verdade que o homem não pode proteger-se contra os golpes do destino, contra os golpes dos deuses, mas pode opor-se a eles e retrucar-lhes no falar e, se bem que esse retrucar não adiante nada, não mude a infelicidade nem atraia a felicidade, essas palavras pertencem ao acontecer como tali; se as palavras são iguais ao acontecimento, se (como no final de *Antígona*) “grandes palavras” replicam e pagam na mesma moeda “os grandes golpes dos ombros altos”, então o que sucede é algo grandioso e digno da lembrança enaltecedora. A tragédia grega e seu drama, nela tratado, baseiam-se nessa convicção básica, de que o falar é, nesse sentido, uma es-

pécie de ação, de que o declínio pode tornar-se um feito se palavras forem lançadas em sua direção enquanto se sucumbe.

Justamente essa concepção do falar encontra-se na origem da descoberta do poder independente do *logos* pela filosofia grega, que retrocede na experiência da *polis* e desaparece, por completo, da tradição do pensamento político. A liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e de também ser ouvido, que para nós constitui também parte indispensável da liberdade política, suplantou a liberdade não em contradição com ela, mas que possui uma natureza bem diferente, característica do agir e do falar, desde que seja uma ação. Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo. O fato de que liberdade de agir é equivalente a estabelecer-um-início-e-comegar-alguma-coisa é ilustrado, da melhor maneira dentro do âmbito político grego, porque a palavra *archein* tanto significa começar como dominar. É evidente que esse duplo significado indica que originalmente era chamado de guia aquele que começava uma coisa, procurava companheiros a fim de poder levá-la a cabo; e esse levar a cabo e levar-a-o-fim-a-coisa-comegada era o significado original da palavra para agir, *prattein*. Encontramos esse acoplamento do ser-livre com o começar na concepção romana, segundo a qual a grandeza dos antepassados está contida na fundação de Roma e a liberdade dos romanos sempre pode ser atribuída a essa fundação — *ab urbe condita* —, na qual foi feito um começo. Então, Agostinho fundamentou ontologicamente essa liberdade romana experimentada, dizendo ser o próprio homem um começo, um *initium*, porquanto nem sempre existiu, senão que só veio ao mundo por meio do nascimento. Apesar da filosofia política de Kant que, a

partir da experiência da Revolução Francesa, se tornou uma filosofia da liberdade porque, em seu âmago, está centrada em torno do conceito da espontaneidade, parece que só hoje reconhecemos o extraordinário significado político inserido no poder-começar, pois as formas de dominação total não se contentaram em pôr um fim no livre externar de opinião, senão que puseram mãos à obra para externar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas. Por outro lado, isso é inevitável sempre que o processo histórico-político foi definido de maneira determinística, como algo definido de antemão e segundo suas próprias leis, podendo ser reconhecido por isso. Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística.

A liberdade de externar opinião, determinante para a organização da *polis*, distingue-se da liberdade característica do agir, do fazer um novo começo, porque numa medida muitíssimo maior não pode prescindir da presença de outros e do ser-confrontado com suas opiniões. É verdade que o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem. Nesse sentido, todo agir é um agir *in concert*, como Burke costumava dizer:¹³ “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança” (Platão, 7ª Epístola 325d¹⁴), ou seja, impossível no sentido do *pratein* grego, do executar e do concluir. Mas isso mesmo é apenas uma fase do agir, embora politicamente seja o mais importante, em suma, aquilo que de-

termina no final o que será feito dos assuntos dos homens e que aspecto terão. Precede-lhe o começar, o *archein*; essa iniciativa, que decide quem será o guia ou *archon*, o *primus inter pares*, cabe ao indivíduo e sua coragem de se envolver num empreendimento. Por fim, alguém como Hércules — a quem os deuses ajudam — pode realizar grandes façanhas mesmo sozinho e precisava dos homens apenas para receber a notícia sobre elas. A própria liberdade da espontaneidade é, por assim dizer, pré-política, se bem que sem ela toda a liberdade política perderia seu melhor e mais profundo sentido; ela só depende das formas de organização da vida em comum na medida em que também pode ser organizada do mundo para fora. Mas como, em última análise, ela nasce do indivíduo, é só em circunstâncias muito desfavoráveis que ela ainda consegue salvar-se da intervenção, por exemplo, de uma tirania; na produtividade do artista, como de todos aqueles que produzem alguma coisa qualquer do mundo no isolamento contra outros, também se apresenta a espontaneidade e se pode dizer que nenhum produzir é possível que não tenha sido criado por meio da capacidade para agir. Contudo, muitas atividades do homem só podem realizar-se longe da esfera política e essa distância é até, como veremos mais tarde,¹⁵ uma condição essencial para determinadas produtividades humanas.

Algo bem diferente ocorre com a liberdade do falar um com o outro. Ela só é possível no trato com outros. Sua importância sempre foi múltipla e ambígua e, já na Antigüidade, possuía a ambigüidade duvidosa que ainda tem para nós. Mas, naquele tempo como hoje, o decisivo não era, de maneira alguma, cada um poder dizer o que bem entendesse, ou cada homem ter um direito inamente de se expressar tal como era. Trata-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa

só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é 'realmente', só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocaram suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e o falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo, a mesma e única coisa, e a vida privada parecia 'idiota' para os gregos porque os privava dessa complexidade do conversar-sobre-alguma-coisa e, com isso, dá experiência sobre como a coisa acontecia, de fato, no mundo.

Essa liberdade de movimento, seja a liberdade de ir em frente e começar algo novo e inaudito, ou seja a liberdade de se relacionar com muitos conversando e tomar conhecimento de muitas coisas que, em sua totalidade, são o mundo em dado momento, não era nem é, de maneira alguma, o objetivo da política — aquilo que seria alcançável por meios políticos; é muito mais o conteúdo e sentido original da própria coisa política. Nesse sentido, política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe essa espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido. Por outro lado, os meios com os quais se pode fundar esse espaço político e proteger sua existência não são, de modo algum, sempre e necessariamente meios políticos. Desse modo, os gregos, por exemplo, não reconheceram como atividades políticas legítimas — quer dizer, como uma espécie de agir que está contida na essência da *polis* — esses meios com os quais o espaço político é formado e mantido. Eles eram de opinião que, para a funda-

ção de uma *polis*, só se precisava de um ato legislativo, mas esse legislador não era um cidadão da *polis* e aquilo que ele fazia não era, em absoluto, 'político'. Além disso, eram de opinião de que sempre que a *polis* tinha a ver com outros Estados, não precisava mais proceder politicamente, senão que podia empregar a força — seja porque sua existência corresse perigo pelo poder de outras coletividades, seja porque ela mesma desejasse tornar outros vassalos seus. O que hoje denominamos política externa não era, em outras palavras, para os gregos a política no verdadeiro sentido. Voltaremos a isso mais tarde.¹⁶ Para nós, só importa aqui o fato de entendermos liberdade como algo político, e não como o objetivo mais elevado dos meios políticos, e que pressão e violência sempre foram, na verdade, meios para proteger o espaço político, ou para fundá-lo e ampliá-lo — mas sem serem políticos em si como tal. São fenômenos marginais que pertencem ao fenômeno da coisa política e, por causa disso, não são ela.

A partir desse espaço da política, que como tal realizava e garantia tanto a realidade por muitos discutida e testemunhada como a liberdade de todos, só se pode indagar por um sentido situado no outro lado da esfera política se, como os filósofos da *polis*, conferir-se preferência ao trato com poucos e não ao trato com muitos e chegar-se à convicção de que o livre-conversar-sobre-alguma-coisa-com-outros não produz a realidade, mas sim o engano; não a verdade, mas a mentira.

Parece que Parmênides foi o primeiro a ter essa opinião, sendo decisivo o fato de ele não separar os muitos maus dos poucos e melhores — como Heráclito fazia e como, no fundo, correspondia ao espírito agonal da vida política grega, no qual cada um devia esforçar-se sempre para ser o melhor de todos. Parmênides distinguia muito mais um caminho da verdade que só está aberto para o "indivíduo

qua indivíduo”, dos caminhos do engano nos quais se movem todos aqueles, qualquer que seja a forma, que estão no caminho uns com os outros. Platão seguiu-o até certo grau. Mas esse acompanhamento de Platão só tem importância política porque ele não insiste no indivíduo, e conceituando na fundação da academia uma concepção básica dos poucos que, por seu lado, filosofavam de novo entre si num discurso livre.

Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à *polis* e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às idéias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade — tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade. Entre tais tentativas está também a fundação da academia, que se efetuou tanto contra a *polis* — enquanto uma delimitação ao âmbito político original — como também, por outro lado, no sentido justamente desse espaço político específico grego-ateniense — ou seja, contanto que o conversar-um-com-o-outro se tornasse seu verdadeiro conteúdo. Daí, junto com o âmbito da liberdade da coisa política, surgiu um novo espaço da liberdade muitíssimo real, com repercussão até hoje na forma de liberdade das universidades e de liberdade de ensino acadêmico. Mas essa liberdade, se bem que formada à imagem de uma liberdade originalmente experimentada como política e entendida por Platão como um possível núcleo ou ponto de partida, a partir do qual devia ser determinado o estar junto de muitos no futuro, trouxe, de fato, ao mundo um novo conceito de liberdade. Ao contrário de uma

liberdade puramente filosófica e válida apenas para os indivíduos, tão distante de tudo que é político, que só o corpo do filósofo habita a *polis*, essa liberdade de poucos tem completa natureza política. O espaço de liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a agora, o espaço de liberdade central da *polis*. Para poder existir como tal, a minoria precisava exigir, para sua atividade, seu conversar entre si, ser dispensada das atividades da *polis* e da agora, da mesma maneira que os cidadãos de Atenas eram dispensados de todas as atividades que serviam ao mero ganha-pão. Eles precisavam ser libertados da política no sentido dos gregos, para serem livres para o espaço de liberdade acadêmica, da mesma maneira como os cidadãos precisavam ser libertados das necessidades da vida para a política. E precisavam sair do espaço da própria coisa política, a fim de poder entrar no espaço da ‘coisa acadêmica’, da mesma maneira como os cidadãos precisavam sair da esfera privada de sua casa para se deslocarem para a praça do mercado. Assim como a libertação do trabalho e das preocupações com a vida eram pressupostos necessários para a liberdade da coisa política, a libertação da política tornou-se pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica.

Nesse contexto, ouvimos pela primeira vez que a política é algo necessário, que a coisa política em sua totalidade é apenas um meio para um objetivo mais elevado, situado fora de si mesmo, e que em consequência precisa ser justificado no sentido de tal estabelecimento de objetivo. Torna-se então surpreendente que o paralelismo que recém-estabelecemos, em consequência do qual a liberdade acadêmica simplesmente parece substituir a política e que *polis* e academia se comportassem entre si como casa e *polis*, não é mais válido aqui. Pois, a casa (e o provimento da vida que ocorria em sua esfera) jamais foi justificada como um meio para um objeti-

vo, como se, falando aristotelicamente, a vida fosse um simples meio para a 'boa vida' só possível na *polis*. Isso não era possível nem necessário porque, dentro do mero âmbito da vida, a categoria objetivo-meio não pode chegar a ser empregada: é evidente que o objetivo da vida e de todas as atividades de trabalho relacionadas com ela é a manutenção da vida e nada mais, e o impulso para o manter-se-em-vida com trabalho não está situado do lado de fora da vida, mas sim contido no processo da vida que nos obriga a trabalhar, assim como nos obriga a comer. Se se quiser entender essa relação entre casa e *polis* no âmbito do objetivo-meio, então a vida garantida na casa não é o meio para um objetivo mais elevado da liberdade política, senão que o domínio das necessidades vitais e a dominação realizada sobre o trabalho escravo são o meio da libertação para a coisa política.

Tal libertação através do domínio, a libertação de poucos para a liberdade do filosofar através da dominação sobre muitos, foi proposta, de fato, por Platão na forma do rei-filósofo, mas essa proposta não foi admitida por nenhum filósofo depois dele e permaneceu sem nenhum efeito político. Em contrapartida, a fundação da academia, justamente porque não objetivava sobretudo a educação para política, como as escolas dos sofistas e oradores, teve uma importância extraordinária para aquilo que ainda entendemos por política. O próprio Platão ainda podia acreditar que um dia a academia fosse conquistar e dominar a *polis*. Para seus sucessores, para os filósofos que vieram a seguir, só continuou determinante o fato de a academia garantir instrucionalmente um espaço de liberdade para a minoria, e essa liberdade ser entendida desde o início em completa contradição com a liberdade política da praça do mercado; ao mundo das opiniões mentirosas e do falar enganador devia ser oposto um mundo contrário da verdade e do falar adequado à verdade; à arte da retórica, a ciência

da dialética. O que se impôs e até hoje determina nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de a partir da academia determinar a *polis*, a partir da filosofia determinar a política, mas sim o afastamento da *polis*, a *apolitia*,* a *indiferença contra a política*.

O decisivo nesse contexto não é tanto o conflito entre a *polis* e os filósofos — nos quais mais tarde teremos de entrar em detalhes¹⁷ — mas sim não poder persistir a simples indiferença de um âmbito em relação ao outro, na qual o conflito pareceu solucionado por um momento, porquanto impossível o espaço da minoria e sua liberdade — se bem que era também um âmbito público e não-privado — desempenhar as duas funções, assim como a política incluía todos os que estavam aptos para a liberdade. É evidente que a minoria, sempre que se separou da maioria — seja na forma de uma indiferença acadêmica, seja na forma de um domínio oligárquico —, caiu numa dependência da maioria, em todas as questões da vida em comum nas quais realmente se tinha de negociar. Assim, essa dependência no sentido de uma oligarquia platônica pode ser entendida como obrigação da maioria em cumprir as ordens da minoria, quer dizer, assumir o verdadeiro agir; nesse caso, a dependência da minoria foi superada pelo domínio, assim como a dependência dos livres em relação às necessidades da vida pôde ser superada por meio de seu domínio sobre uma casa de escravos, e a liberdade basear-se no poder. Ou então, a liberdade da minoria é de natureza meramente acadêmica e assim torna-se evidente ser dependente da boa vontade do corpo político que a garante. Mas em ambos os casos a política não tem mais a ver com a liberdade, não sendo, portanto, política no sentido grego; refere-se muito mais a tudo que

* A palavra não tem comprovação léxica, tampouco como "apolitíia".

garante a própria existência dessa liberdade, quer dizer, à administração e ao provimento da vida na paz e à defesa na guerra. Assim, o âmbito de liberdade da minoria não apenas tem o trabalho de se impor contra o âmbito da coisa política determinada pela maioria; além disso, sua mera existência depende da maioria; a existência simultânea da *polis* é uma necessidade vital para a existência da academia, seja a existência da platônica ou da universidade posterior. Com isso, é evidente que a coisa política em sua plenitude é empurrada um degrau para baixo, que faz parte da política [da *polis*] da conservação da vida; torna-se uma necessidade por um lado em contradição com liberdade, mas por outro forma seu pressuposto. Ao mesmo tempo, aparecem, de maneira inegável, no ponto central de todo esse âmbito, aqueles aspectos da coisa política que originalmente, ou seja, no auto-entendimento da *polis*, representavam fenômenos marginais. Para a *polis*, o sustento da vida e a defesa não eram o ponto central da vida política, e só eram políticos no verdadeiro sentido desde que as conclusões sobre eles não fossem decretadas de cima para baixo, mas sim se concebidas em comum no conversar de um com o outro e no convencer mútuo. Mas justamente isso tornou-se indiferente na justificação da política resultante do ponto de vista da liberdade da minoria. Só era decisivo o fato de todas as questões da existência, das quais a minoria não fosse o senhor, serem deixadas por conta do âmbito da coisa política. É verdade que com isso ainda se nota uma relação entre política e liberdade, mas apenas uma relação e não uma identidade. A liberdade enquanto objetivo final da política estabelece as fronteiras políticas; mas, o critério do agir dentro do próprio âmbito político não é mais a liberdade, mas sim a competência e a capacidade de assegurar a vida.

Essa degradação da política a partir da filosofia, tal como

conhecemos desde Platão e Aristóteles, depende por completo da distinção entre maioria e minoria. Tem um efeito extraordinário, demonstrável até nossos dias, sobre todas as respostas teóricas para a pergunta sobre o sentido da política. Mas em termos políticos não realizou mais que a *apolitia* das escolas filosóficas da Antigüidade e a liberdade de ensino acadêmico das universidades. Em outras palavras, sua eficiência política sempre estendeu-se apenas à minoria para a qual a autêntica experiência filosófica era decisiva em sua estupenda eficácia — uma experiência que, de acordo com seu próprio sentido, levava de fato para fora do âmbito político da vida em comum e da conversa em comum.

Contudo, a razão pela qual não prevaleceu esse efeito teórico — pelo qual faz-se valer, até hoje, no auto-entendimento da política e dos políticos, a concepção segundo a qual a coisa política é justificada e precisa ser justificada através de objetivos mais elevados, situados fora da coisa política (ainda que esses objetivos sejam, nesse meio tempo, como é natural, de natureza muitíssimo mais mesquinhos do que eram originalmente) reside na negação e na reintepretação da política, semelhantes apenas no exterior, mas na verdade moldadas de maneira bem diferente e muito mais radical, realizadas pelo cristianismo. Ao mesmo tempo, pode parecer à primeira vista que o cristianismo primitivo reivindicava para todos a mesma liberdade de certo modo acadêmica da política, que as escolas filosóficas da Antigüidade solicitavam para si. Tal impressão é fortalecida se considerarmos que aqui também a negação da coisa política andava de mãos dadas com o restabelecimento de um espaço existente ao lado do político, no qual os fiéis se reuniam primeiro numa comunidade e depois numa Igreja. Porém, esse paralelismo só se impôs de cheio com o advento do Estado secularizado no qual, aliás, a liberdade acadêmica e a religiosa têm estreita ligação, desde que lhes seja

garantida pública e juridicamente a liberdade da política pelo corpo político. Uma vez entender-se por política tudo aquilo necessário para o convívio dos homens, a fim de lhes possibilitar, enquanto indivíduos ou em comunidade, uma liberdade situada além da política e da necessidade justificada-se de fato que se meça o grau de liberdade de cada corpo político pela liberdade acadêmica e religiosa por ele tolerada, ou seja, pela extensão, por assim dizer, do espaço de liberdade não-política que contém e mantém.

Justamente esse efeito político já direto da liberdade da política, da qual a liberdade acadêmica se aproveitou de maneira extraordinária, remonta a outras experiências mais radicais — no que diz respeito à coisa política — do que as dos filósofos. No caso dos cristãos não se tratava de se produzir um espaço da minoria junto ao espaço da maioria, tampouco de se fundar um contra-espaço para todos contra o espaço oficial, mas sim que um espaço público, não importava se para a minoria ou para a maioria, era insupportável por causa de sua publicidade. Quando Tertuliano diz que “para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos”,¹⁸ a essência encontra-se no caráter público. Costuma-se entender, sem dúvida com razão, a negação do cristianismo antigo de participar dos assuntos públicos a partir da perspectiva romana de uma divindade que rivalizava com os deuses de Roma, ou a partir da visão do cristianismo primitivo de uma expectativa escatológica, segundo a qual estaria dispensada toda a preocupação com o mundo. Com isso, não se notam as verdadeiras tendências antipolíticas da mensagem cristã e a experiência que lhe serve de base, com aquilo que é essencial para o estar junto dos homens. Não há dúvida de que no sermão de Jesus o ideal da bondade desempenha o mesmo papel que o ideal da sabedoria nas doutrinas de Sócrates: Jesus recusa-se a ser chamado de bom pelos discípulos, no mesmo sentido

em que Sócrates recusa ser apresentado como sábio pelos alunos. Porém, a bondade precisa ser escondida, não deve manifestar-se como aquilo que é. Uma comunidade de homens, cuja opinião seja que com toda seriedade todos os assuntos humanos devem ser regulamentados no sentido da bondade; que, por conseguinte, não tem medo de pelo menos tentar amar seus inimigos e de pagar o mal com o bem; que em outras palavras acha decisivo o ideal da santidade — não apenas para a salvação da própria alma no afastamento dos homens, mas para a própria regulamentação dos assuntos humanos —, não pode fazer outra coisa que se manter afastada do público e de sua luz. Ela precisa agir em segredo porque o ser-visto e ser-ouvido geram forçosamente aquele brilho e luz, nos quais toda a santidade — que pode apresentar-se como quiser — torna-se, de imediato, hipocrisia.

Assim, no caso do afastamento dos primeiros cristãos da política não se tratava, como no caso do afastamento dos filósofos, de um abandono do âmbito dos assuntos humanos. Tal afastamento, comum nas formas extremas de vida eremita nos primeiros séculos da era cristã, estaria em retumbante contradição com o sermão de Jesus e foi sentida bem cedo como uma heresia pela Igreja. Tratava-se muito mais de uma proposição da mensagem cristã para um caminho de vida, no qual os assuntos humanos deviam ser deslocados do âmbito público para um âmbito intermédio entre homem e homem. O fato de ter-se identificado e talvez confundido esse âmbito intermédio com a esfera privada, porquanto em evidente oposição ao âmbito público-político, encontra-se na natureza da situação histórica. A esfera privada foi entendida através de toda a Antigüidade grego-romana como única alternativa para o espaço público, sendo que, para a interpretação de ambos os espaços, foi decisiva a oposição entre aquilo que se queria mostrar

para todo o mundo e a maneira como se queria aparecer diante de todo o mundo e aquilo que só podia existir em segredo e, por conseguinte, precisava continuar a salvo. Em termos políticos foi decisivo que o cristianismo procurasse o recolhimento e, nesse recolhimento, exigisse co-assumir aquilo que sempre foi coisa do público.¹⁹

Nesse contexto, não é necessário entrarem considerações de como se conseguiu, dentro do decorrer histórico, transformar o caráter consciente e radicalmente antipolítico do cristianismo, de maneira a tornar possível uma espécie de política cristã; isso foi — abstraindo-se a necessidade histórica propiciada pela decadência do Império Romano — obra de um único homem, Agostinho, e possibilitada pela extraordinária tradição ainda bem viva nele do pensamento romano. A reinterpretção da coisa política foi de importância decisiva para toda a tradição do Ocidente e, na verdade, não apenas para a tradição das teorias e do imaginário, mas sim para os marcos nos quais acontecia então a verdadeira história política. Foi então que o corpo político também aceitou a concepção de que a política é um meio para um objetivo mais elevado e que se trata da liberdade dentro da política apenas porque a coisa política tem de libertar determinadas áreas. Só que a liberdade da política não é mais uma questão da minoria, mas sim, ao contrário, tornou-se uma questão da maioria que não devia nem precisava preocupar-se com os negócios do governo, ao passo que foi imposto à minoria o fardo de se preocupar com a ordem política necessária aos assuntos humanos. No entanto, esse fardo não resultou, como em Platão e nos filósofos, da situação humana básica da pluralidade, que liga a minoria à maioria, o um a todos. Essa pluralidade é, ao contrário, afirmada, e o motivo que determina a minoria assumir sobre os próprios ombros o fardo do governar não é o medo de ser dominado por piores. Agostinho exige

expressamente que a vida dos santos também se passe numa “sociedade” e supõe com o cunho de uma Civitas Dei, um *Estado de Deus*, que a vida dos homens também é determinada politicamente em condições não-terrenas — deixando em aberto se a coisa política também é um fardo no Além. Em todo caso, o motivo para assumir nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele.

Essa transformação do cristianismo realiza-se no pensamento e ação de Agostinho,* que no final restaurou a Igreja, que secularizou o medo cristão em segredo ao ponto de os fiéis constituírem no mundo um espaço público totalmente novo e determinado pela religião — o qual, embora público, não era político. O caráter público desse espaço dos fiéis — o único no qual, através de toda a Idade Média, as necessidades políticas específicas do homem puderam ser levadas em conta — sempre foi ambíguo; era antes de mais nada um local de reunião e isso significa não apenas um prédio no qual homens se reuniam, mas um espaço que foi construído expressamente como reunidor de homens. Como tal, porém, não devia tornar-se um espaço de aparição, devendo ser preservado o conteúdo original da mensagem cristã. Ficou provado ser quase impossível impedir isso, visto que está na natureza do caráter público, construído pela reunião de muitos, estabelecer-se como espaço de aparição. A política cristã sempre esteve diante da dupla tarefa de, por um lado, assegurar-se através da influência sobre a política secular, de que o local de reunião não político dos fiéis esteja protegido de fora, e, por outro lado, impedir que um local de reunião se torne um espaço de aparição, e com isso que a Igreja se torne um poder secular-mundano, entre outros. Daí, verificou-se que a vincula-

* No original: É sobre a base dessa transformação que se realiza no pensamento e ação de Agostinho...

ção com o mundo correspondente a tudo espacial e o faz aparecer e parecer, é muito mais difícil de se combater do que a reivindicação de poder do secular, que se apresenta de fora para dentro. Quando a Reforma conseguiu afastar da Igreja tudo aquilo que tem a ver com aparência e manifestação, transformando-a de novo em local de reunião para aqueles que, no sentido dos Evangelhos, viviam no recolhimento, desapareceu também o caráter público desses espaços da Igreja. Ainda que ao movimento da Reforma não se tenha seguido a secularização de toda a vida pública, da qual ela é vista, com frequência, como precursora, e ainda que, no rastro dessa secularização, a religião não se tenha tornado coisa privada, a Igreja protestante dificilmente poderia ter assumido a tarefa de oferecer aos homens um substituto para a cidadania da Antigüidade — tarefa que, sem dúvida, a Igreja católica realizou durante longos séculos após o declínio do Império Romano.

Não importa como sejam essas possibilidades e alternativas hipotéticas, o decisivo é que desde o fim da Antigüidade e com o nascimento de um espaço eclesiástico-público, a política secular continuou vinculada às necessidades da vida resultantes do convívio dos homens e com a defesa de uma esfera mais elevada, que até o fim da Idade Média estava espacial e palpavelmente na existência das igrejas. A Igreja precisa da política e, na verdade, tanto da política mundana dos poderes seculares como da própria política religiosa ligada ao âmbito eclesiástico, para poder manter-se e afirmar-se na terra e neste mundo do lado de cá — enquanto Igreja visível, ou seja, ao contrário da invisível cuja existência apenas acreditada continuou sem ser molesta, em absoluto, pela política. A política precisava da Igreja — não apenas da religião, mas sim da existência espacial palpável das instituições religiosas —, a fim de provar sua razão de ser mais elevada, por causa de sua

legitimação. O que mudou com o despontar dos tempos modernos não foi uma modificação de função da coisa política; não é como se, de repente, à política fosse adjudicada uma nova dignidade própria só dela. O que mudou foram, pelo contrário, os âmbitos pelos quais a política parecia ser necessária. O âmbito do religioso recaiu no espaço do privado, ao passo que o âmbito da vida e de suas necessidades — que tanto na Antigüidade como na Idade Média valera por excelência como âmbito privado — recebeu nova dignidade e, na forma da sociedade, apareceu em público.

Nisso, devemos diferenciar politicamente entre a democracia igualitária do século XIX para a qual a co-participação de todos no governo, seja em que forma for, é sempre um sinal imprescindível da liberdade do povo, e o despotismo esclarecido do começo dos tempos modernos para o qual valia que *"liberty and freedom consists in having the government of those laws by which their life and their goods may be most their own: 'tis not for having share in government, that is nothing pertaining to 'em"*.²⁰ Em ambos os casos é obrigação do governo em cujo espaço de ação cai a coisa política a partir de então, proteger a livre produtividade da sociedade e a segurança do indivíduo em seu âmbito privado. Não importa como seja a relação entre cidadão e Estado: liberdade e política continuam separadas uma da outra da maneira mais categórica, e ser livre no sentido de uma atividade positiva a se desenvolver livremente está localizado num âmbito que trata de coisas que, de acordo com sua natureza, não podem ser, em absoluto, comuns a todos, ou seja, trata da vida e da propriedade, quer dizer, trata daquilo que é próprio da maioria. O fato de essa esfera do próprio, do *idion*, cujo permanecer nela era tido como limitação 'idiota' pela Antigüidade, ampliar-se enormemente através do novo fenômeno de um espaço

social e de forças produtivas sociais e não-individuais, não altera em nada o estado de coisas, segundo o qual as atividades necessárias à manutenção da vida e da propriedade, bem como para a melhoria da vida e o aumento da produtividade, estão subordinadas à necessidade e não à liberdade. O que os tempos modernos esperavam de seu Estado e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida 'feliz'.

Essa concepção de política dos tempos modernos para a qual o Estado é uma função da sociedade ou um mal necessário para a liberdade social, impôs-se, tanto em termos práticos como teóricos contra as concepções moldadas de maneira bem diferente e inspiradas pela Antiguidade, de uma soberania do povo ou da nação, que se manifestaram em todas as revoluções dos tempos modernos. Só para essas revoluções, da americana e francesa do século XVIII até a revolução húngara mais recente, coincidem de maneira direta o ter-participação-no-governo e o ser-livre. Mas essas revoluções e as experiências diretas nelas verificadas sobre as possibilidades do agir político não puderam, pelo menos até hoje, transformar-se em nenhuma forma de Estado. Desde o advento do Estado nacional é opinião corrente ser obrigação do governo proteger a liberdade da sociedade para dentro e para fora, se preciso por meio da força. A participação dos cidadãos no governo, qualquer que seja a forma, só é tida como necessária para a liberdade porque o Estado, que necessariamente precisa dispor de meios de força, precisa ser controlado pelos governados no exercício dessa força. Acrescente-se a informação de que, com o estabelecimento de uma esfera por mais que limitada do agir político, surge um poder do qual a liberdade só pode ser protegida se seu exercício for fiscalizado o tempo todo.

O que hoje entendemos por governo constitucional, não importa se de natureza monárquica ou republicana, é, em essência, um governo controlado pelos governados, restringido em suas competências de poder e em sua aplicação de força. É indiscutível que a restrição e controle ocorrem em nome da liberdade, tanto da sociedade como do indivíduo; trata-se de estabelecer limites, os mais amplos possíveis e necessários, para o espaço estatal do governar, a fim de possibilitar a liberdade fora de seu espaço. Portanto, não se trata, em todo caso, de possibilitar a liberdade de agir e de atuar politicamente; ambos continuam sendo prerrogativa do governo e dos políticos profissionais que se oferecem ao povo como seus representantes no sistema de partidos, para representar seus interesses dentro do Estado e, se for o caso, contra o Estado. A relação entre política e liberdade, em outras palavras, também é entendida nos tempos modernos de modo a ser a política um meio e a liberdade seu objetivo mais elevado; portanto, a relação em si não mudou, embora o conteúdo e a extensão da liberdade se tenham modificado de forma bastante extraordinária. Assim, a pergunta sobre o sentido da política é respondida por categorias e conceitos que são extraordinariamente antigos e por conseguinte também extraordinariamente venáveis. Embora os tempos modernos se diferenciem, de forma tão decisiva, em seus aspectos políticos, de todos os tempos anteriores, assim como também nos aspectos espirituais e materiais. Só o fato da emancipação das mulheres e da classe operária, quer dizer de grupos de homens que nunca antes podiam mostrar-se na vida pública, dá um rosto radicalmente novo a todas as questões políticas.

Aquilo que concerne a essa determinação da política como um meio para o objetivo de uma liberdade situada fora de seu âmbito também vale para os tempos modernos, embora nós só possamos atestar isso numa medida bastante

circunstâncias que eram decisivas na Europa desde a Antiguidade romana, a guerra era de fato apenas a continuação da política por outros meios e isso significa que ela sempre podia ser evitada se um dos adversários decidisse aceitar as exigências do outro. Tal aceitação poderia custar a liberdade, mas não a vida.

Essas circunstâncias, como todos sabemos, hoje não existem mais; quando olhamos para trás, elas nos parecem uma espécie de paraíso perdido. Mas se o mundo em que vivemos agora também não deriva e nem se explica — de maneira causal ou no sentido de um processo automático — pelos tempos modernos, mesmo assim ele cresceu no solo desses tempos modernos. No que concerne à coisa política, isso significa que tanto a política interna para a qual o objetivo mais elevado era a própria vida como a política externa que se orientava pela liberdade como o bem mais elevado, viam na força e no agir violento seu verdadeiro conteúdo. Por fim, era decisivo que o Estado se organizasse, de fato, como 'portador da força' — não importando se o objetivo dos meios da força eram determinados pela vida ou pela liberdade. Em todo caso, a pergunta sobre o sentido da política diz respeito hoje à conveniência ou inconveniência desses meios públicos de força; ela surge do simples fato de a força que devia proteger a vida ou a liberdade tornar-se tão terrivelmente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida. Como é justamente o aumento dos meios estratáicos de força que põe em perigo o processo de vida de toda a Humanidade, a resposta — em si já bastante duvidosa — que os tempos modernos oferecem à pergunta sobre o sentido da política tornou-se hoje duplamente duvidosa.

A culpa por ter sido possível esse monstruoso aumento dos meios de força e extermínio cabe não apenas às invenções técnicas, mas também ao fato de que o espaço públi-

co-político tornou-se um lugar de força, não apenas no auto-entendimento teórico dos tempos modernos, mas também na realidade brutal. Só por isso foi possível o progresso técnico transformar-se sobretudo num progresso das possibilidades de extermínio mútuo. Como em toda parte onde os homens agem em comum, surge o poder e como o agir em comum dos homens acontece essencialmente no espaço político, o poder potencial inerente a todos os assuntos humanos se fez valer num espaço dominado pela força. Com isso, surge a ilusão de que poder e força seriam a mesma coisa; e nas condições modernas, esse é realmente o caso em amplas áreas. Porém, poder e força não são a mesma coisa quanto à sua origem e sentido original; em certos sentidos, chegam a ser antagonismos. Mas onde a força, que é um fenômeno do indivíduo ou da minoria, liga-se ao poder, que só é possível entre muitos, surge um aumento monstruoso do potencial de força — por sua vez, provocado pelo poder de um espaço organizado, mas que depois, como todo potencial de força, aumenta e se desenvolve às custas do poder.

A pergunta sobre que papel cabe à força no trato interestatal dos povos, e sobre como dele se pode eliminar o uso dos meios de força, está hoje, desde a invenção das armas atômicas, no primeiro plano de toda a política. Mas o fenômeno do tornar-se-superior da força às custas de todos os outros fatores políticos é mais antigo; já se mostrou na Primeira Guerra Mundial e nas grandes batalhas materiais no teatro de guerra ocidental. O notável é que esse novo papel funesto de uma força que se desenvolve de maneira automática e aumenta sem cessar, de parte de todos os participantes, pegou os povos, os estadistas e a opinião pública de forma totalmente despreparada e de surpresa. De fato, o aumento da força no espaço público-estatal consumou-se pelas costas dos homens atuantes, por assim dizer — num século que

supostamente é tido como um dos mais pacíficos e menos violentos da História. Os tempos modernos que viam com mais firmeza do que nunca a política apenas como um meio para a conservação e fomento da vida da sociedade e, em consequência disso, desenvolveu um esforço para limitar as competências da coisa política ao mais necessário, puderam imaginar, não sem razão, que lidariam com o problema da força de melhor forma que todos os séculos anteriores. O que fizeram, de fato, foi eliminar, por completo, a violência e o domínio direto do homem sobre o homem da esfera na vida social que se alarga sem cessar. A emancipação da classe operária e das mulheres, quer dizer, de duas categorias que em toda a história pré-moderna foram submetidas à força, indica, da maneira mais clara, o ponto culminante desse desenvolvimento.

Nisso queremos deixar em suspenso por enquanto se essa redução da violência na vida da sociedade pode ser equiparada, de fato, com um ganho de liberdade. Em todo caso, no sentido da tradição política, o não-ser-*livre* é duplamente determinado. Ele existe quando se é submetido à força de um outro, mas também existe, e até mesmo mais originalmente, quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida. A atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário é o trabalho. Em todas as sociedades pré-modernas, o homem podia libertar-se desse trabalho, forçando outros homens a trabalharem para ele, quer dizer, por meio da força e da dominação. Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida. Portanto, aqui a necessidade substituiu a força e é duvidoso qual coação é mais repugnante, a coação da força ou a coação da necessidade. Além disso, todo o desenvolvimento da sociedade só vai até ali, ou seja, até o momento em

que a automação abolir realmente o trabalho, tornando todos os seus membros 'trabalhadores' na mesma medida — homens cuja atividade, não importa em que consista, serve sobretudo para obter o necessário para a vida. Também nesse sentido, o afastamento da força da vida da sociedade teve como consequência, em primeiro lugar, o fato de ser concedido um espaço muito maior do que antes à necessidade com a qual a vida coage a todos. Na verdade, a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade; e não se trata de um acaso o fato de o conceito de necessidade ter-se tornado tão dominante em todas as modernas filosofias da história, nas quais o pensamento dos tempos modernos se orienta filosoficamente e procura chegar a um autoconhecimento.

O afastamento da força para fora do âmbito do domínio e da esfera semipública da sociedade ocorreu de forma totalmente consciente; para poder existir sem força na vida cotidiana, o homem fortalesceu a força da mão pública, do Estado, da qual acreditava poder continuar senhor por tê-la definido expressamente como um mero meio para o objetivo da vida social, do livre desenvolvimento das forças produtivas. Não ocorreu aos tempos modernos que os próprios meios de força poderiam tornar-se 'produtivos', ou seja, aumentar tanto (e mais ainda até) quanto as outras forças produtivas da sociedade; isto porque para ela a verdadeira esfera do produtivo coincidia com a sociedade e não com o Estado. O Estado era tido como especificamente improdutivo e, em caso extremo, como um fenômeno parasitário. Justamente porque se limitou a força ao âmbito estatal que, de mais a mais, estava sujeito, nos governos constitucionais, ao controle da sociedade através do sistema de partidos, acreditou-se ter limitado ao mínimo a própria força, mínimo esse que como tal permaneceria constante.

Sabemos que ocorreu o contrário. A época mais pacífica e menos violenta, vista em termos históricos, acarretou o maior e mais terrível desenvolvimento dos meios de força. E isso só é um paradoxo aparente. O que não se calculou foi a combinação específica de força e poder que só poderia realizar-se na esfera estatal-pública, porque é nela que os homens agem em conjunto e geram poder. Não importa quão estreitas sejam as competências desse âmbito, nem com que exatidão se fazem suas fronteiras através de constituição e outros controles; o simples fato de que ele deve continuar sendo um âmbito público-político produz poder: e esse poder deve tornar-se uma calamidade se concentrado quase exclusivamente em torno da força, como é o caso dos tempos modernos, porque essa força desloca-se da esfera privada do indivíduo para a esfera pública. Por mais absoluta que possa ter sido a força do dono da casa sobre sua família no sentido mais amplo, nos tempos pré-modernos — e, com certeza, ela foi grande o bastante para designar o governo da casa de despótico no sentido pleno da palavra —, essa força estava sempre limitada ao indivíduo que a exercia; era uma força totalmente impotente que continuava estéril tanto econômica como politicamente. Por mais funesto que o exercício da força do dono da casa fosse para os oprimidos, os próprios meios de força não poderiam prosperar nessas circunstâncias; não poderiam tornar-se um perigo para todos porque não havia um monopólio da força.

Vimos que a concepção de que a coisa política é um império dos meios, cujo objetivo e parâmetro devem ser procurados fora deles é extraordinariamente antiga e também extraordinariamente venerável. Contudo, trata-se daquilo que no mais recente desdobramento se tornou discutível, dessas concepções que moveram aquilo que originalmente eram fenômenos fronteirigos e marginais

da coisa política — a força que em certas circunstâncias é necessária para proteger, e o sustento da vida que deve ser assegurado antes que a liberdade política seja possível — para o centro de todo agir político, estabelecendo a força como meio cujo objetivo mais elevado devia ser a conservação e a instituição da vida. A crise reside em que o âmbito político ameaça aquilo por cuja causa ele parecia justificado. Nessa situação modifica-se a pergunta sobre o sentido da política. A pergunta hoje quase não é: qual é o sentido da política? É muito mais natural ao sentimento dos povos que por toda parte se sentem ameaçados pela política e nos quais os melhores se distanciam da política de maneira consciente que a pergunta seja: tem a política ainda algum sentido?

As opiniões sobre o que é a política de fato servem de base para as questões que esboçamos em resumo. Essas opiniões quase não mudaram no decorrer de muitos séculos. Mudou apenas aquilo que originalmente era conteúdo de juízos, que provinham diretamente de determinadas experiências legítimas — o juízo e condenação da coisa política a partir da experiência do filósofo ou do cristão, bem como a correção de tais juízos e a justificação limitada da coisa política —, e que há muito tempo já se tornou preconceito. Os preconceitos sempre desempenham um grande e legítimo papel no espaço público-político. Eles dizem respeito àquilo que todos nós compartilhamos sem querer uns com os outros e onde não julgamos mais porque quase não temos mais oportunidade de ter a experiência direta. Todos esses preconceitos são juízos passados, desde que sejam legítimos e não meros boatos. Nenhum homem pode viver sem eles porque uma vida sem nenhum preconceito exigiria um estado de alerta sobre-humano, uma prontidão que não se pode ter de modo constante para a todo momento se encontrar e se deixar atingir pela totalidade da

realidade, como se cada dia fosse o primeiro ou o Dia do Juízo Final. Portanto, preconceitos e disparates não são a mesma coisa. Justamente porque os preconceitos sempre têm uma legitimidade inerente a eles é que se deve aventurar-se com eles apenas quando eles não preencherem mais sua função; significa quando não mais adequados para tirar uma parte da realidade do homem julgante. Mas é justamente aí, quando os preconceitos entram em evidente conflito com a realidade, que começam a se tornar perigosos, e os homens que não se sentem mais protegidos deles em seu pensamento, começam a fantasiá-los e transformá-los em fundamento daquela espécie pervertida de teorias, em geral chamadas de ideologias ou de mundividências. Contra tais formações de ideologia surgidas de preconceitos, de nada adianta a apresentação de uma visão de mundo oposta à respectiva ideologia corrente, mas sim apenas a tentativa de substituir os preconceitos por juízos. Nisso é inevitável que se reduza o preconceito ao juízo nele contido e esse juízo, por seu turno, à experiência nele contida e da qual ele nasceu.

Os preconceitos que, na crise de hoje, se opõem a uma compreensão teórica daquilo que está em jogo, de verdade, na política, dizem respeito a quase todas as categorias políticas nas quais estamos habituados a pensar — mas sobretudo à categoria meio-objetivo que entende a coisa política como um fim situado fora de si mesmo, além da concepção de que o conteúdo da coisa política é a força e, por fim, a convicção de que o domínio é o conceito central da teoria política. Todos esses juízos e preconceitos nascem de uma desconfiança contra a política, em si não injustificada. Mas essa antiqüíssima desconfiança transformou-se no preconceito atual contra a política. Por trás dela está, desde a invenção da bomba atômica, o medo muitíssimo justificado de que a Humanidade poderia apagar-se do mapa por meio

da política e dos meios de força à sua disposição. É desse medo que nasce a esperança de a Humanidade ter juízo e, ao invés de se eliminar, elimine a política. Essa esperança não é menos justificada do que aquele medo. Pois a concepção segundo a qual a política existiu sempre e em toda parte onde existiram e existem homens, é ela própria um preconceito; o ideal socialista de uma condição final da Humanidade sem Estado — que, em Marx, significa sem política, não é de maneira alguma utópico: só é pavoroso.²⁵

Está na natureza de nosso objeto, no qual sempre temos a ver com a maioria e o mundo surgido entre ela, a opinião pública não ser omitida em seu tratamento. Porém, de acordo com essa opinião pública, a pergunta sobre o sentido da política acendeu hoje por completo na ameaça ao homem através da guerra e das armas atômicas. Desse modo, é essencial que comecemos nossa discussão com uma reflexão sobre a questão da guerra.

Fragmento 3c

Capítulo II: A Questão da Guerra *

A) A Guerra total**

Quando a primeira bomba atômica caiu sobre Hiroshima, provocando um fim rápido e inesperado da Segunda Guerra Mundial, um horror percorreu o mundo. Naquela época ainda não se podia saber quão justificado era esse horror. Uma única bomba atômica arrasou uma cidade, fazendo em

* Manuscrito reviso e atualizado a partir de Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?

** Manuscrito reviso e atualizado a partir de: A guerra de extermínio.