



HANNAH ARENDT

DA VIOLÊNCIA

Para ter acesso a outros títulos libertos das violentas convenções do mercado, acesse:

WWW.SABOTAGEM.REVOLT.ORG

Autor: Hannah Arendt

Título: Da Violência

Título Original: On Violence

Tradução: Maria Cláudia Drummond

Data Publicação Original: 1969/1970

Data da Digitalização: 2004



Esta obra foi formatada e revisada por um de nossos colaboradores, está liberada a sua distribuição gratuita ou por justo-social valor, pode ser reproduzida no todo ou em parte preservando seu conteúdo e o nome do autor, sendo bem coletivo de toda a humanidade.

ÍNDICE

CAPÍTULO I	3
CAPÍTULO II	15
CAPÍTULO III	25
APÊNDICES	38
NOTAS	46

CAPÍTULO I

Essas reflexões foram provocadas pelos acontecimentos e debates dos últimos anos, vistos no contexto do século XX, o qual tornou-se de fato, conforme predissera Lênin, um século de guerras e revoluções. Portanto, um século da violência que atualmente se acredita seja seu denominador comum. Há, entretanto, um outro fator na situação atual o qual, embora previsto por todos, tem pelo menos importância igual. O progresso técnico dos instrumentos da violência alcançou agora o ponto onde objetivo político algum poderia corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar o seu emprego real em conflitos armados. Portanto, a guerra – árbitro definitivo e impiedoso nos conflitos internacionais – perdeu muito de sua eficácia e quase que todo o seu glamour. O xadrez apocalíptico que se desenrola entre as superpotências, isto é, entre aquelas que se movimentam nos níveis mais altos de nossa civilização, está sendo jogado de acordo com a regra “se qualquer um dos dois ‘vencer’, é o fim de ambos”;¹ é um jogo que não apresenta qualquer semelhança com quaisquer jogos que o precederam. O seu objetivo racional é a dissuasão e não a vitória; e a corrida armamentista, não mais uma preparação para a guerra, somente se justifica agora argumentando-se que mais e mais dissuasão é a melhor garantia da paz. Para a indagação de como poderemos um dia desembaraçar-nos da óbvia insanidade dessa situação, não existe resposta.

Uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos (conforme afirmou Engels há muito tempo atrás)², a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado. A própria substância da violência é regida pela categoria meio/objetivo cuja mais importante característica, se aplicada às atividades humanas, foi sempre a de que os fins correm o perigo de serem dominados pelos meios, que justificam e que são necessários para alcançá-los. Uma vez que os propósitos da atividade humana, distintos que são dos produtos finais da fabricação, não podem jamais ser previstos com segurança, os meios empregados para se alcançar objetivos políticos são na maioria das vezes de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos.

Ademais, ao passo que os resultados das ações humanas escapam ao controle dos seus atores, a violência abriga em seu seio um elemento adicional de arbitrariedade; em lugar algum desempenha a fortuna, boa ou má sorte, papel mais decisivo nas atividades humanas do que no campo de batalha, e essa intromissão do inesperado não desaparece quando é chamado de “acontecimento fortuito” e é considerado cientificamente suspeito, e nem poderia ser eliminado através de simulações, cenários, teorias, e outros artifícios. Não existe certeza no que diz respeito a essas questões, nem mesmo uma certeza final de destruição mútua sob certas e calculadas circunstâncias. O mero fato de que aquelas pessoas que se dedicam ao aperfeiçoamento dos meios de destruição atingiram finalmente um nível de desenvolvimento técnico onde o seu objetivo, a luta armada, chegou a ponto de desaparecer em sua totalidade em virtude dos meios à sua disposição³, parece um irônico lembrete dessa imprevisibilidade que a tudo permeia, e que encontramos no momento em que nos aproximamos dos domínios da violência. A razão principal por que os conflitos armados ainda existem, não é nem um desejo secreto de morte da espécie humana, ou um irreprimível instinto de agressão, nem, finalmente, e mais plausivelmente, os sérios perigos econômicos e sociais inerentes ao desarmamento: porém o simples fato de que substituto algum para esse árbitro final nas relações internacionais apareceu ainda no cenário político. Não estava Hobbes correto ao afirmar: “Pactos, sem as medidas coercitivas, nada mais são do que palavras?”

Nem é provável que apareça um substituto enquanto a independência nacional, ou seja, a independência do domínio estrangeiro, e a soberania do Estado, ou seja, a reivindicação de um poderio ilimitado e irrestrito nas relações internacionais, permaneçam identificados. (Os Estados Unidos da América figuram entre os poucos países onde uma verdadeira separação entre liberdade e soberania é pelo menos teoricamente possível na medida em que as próprias bases da República Americana não fiquem ameaçadas. Tratados com países estrangeiros, de acordo com a Constituição, são parte integrante do Direito interno e conforme observou o juiz James Wilson em 1793 – “à Constituição dos Estados Unidos o termo soberania é totalmente estranho”. Mas a época dessa separação clara e ativa da linguagem tradicional e da estrutura política conceitual do Estado-nação europeu já há muito se passou; a herança da Revolução Americana está esquecida, e o governo americano, por bem ou por mal, incorporou-se à herança da Europa como se fora ela patrimônio seu – sem

saber, infelizmente, que o declínio do poderio europeu precedeu-se e foi acompanhado por falência política, a falência do Estado-nação e de seu conceito de soberania). O fato de que a guerra seja ainda a *última ratio*, o antigo prolongamento da política por meio da violência, na política externa dos países subdesenvolvidos, não é argumento contra o fato de ser obsoleta, e o fato de que apenas os pequenos países sem armas nucleares e biológicas possam manter uma guerra não oferece consolo.

Não é segredo que o famoso acontecimento fortuito tem mais probabilidade de dar-se naquelas partes do mundo onde o velho refrão “Não há qualquer alternativa à vitória” conserva um alto grau de plausibilidade.

Nessas circunstâncias, existem, de fato, poucas coisas mais atemorizantes do que o prestígio sempre crescente dos “donos do saber” de mentalidade científica que vêm assessorando os governos durante as últimas décadas. O problema não é que eles tenham suficiente sangue-frio para “pensar o impensável”, mas sim que não pensam. Ao invés de se entregarem a essa atividade tão antiquada e impossível de ser computada, levam eles em conta as conseqüências de certas hipóteses sem que possam, entretanto, testar essas presunções em relação aos acontecimentos reais. A falha lógica nessas construções hipotéticas de eventos futuros é sempre a mesma: aquilo que parece à primeira vista uma hipótese – com ou sem as suas alternativas implícitas, de acordo com o nível de sofisticação – transforma-se imediatamente, geralmente após alguns parágrafos, em um “fato”, que dá origem então a toda uma sucessão de não-fatos semelhantes, com o resultado de que o caráter puramente especulativo de toda a iniciativa cai no esquecimento. Desnecessário dizer-se, trata-se aqui não de ciência, mas de pseudociência, “a tentativa desesperada das ciências sociais e comportamentais”, nas palavras de Noam Chomsky, “de imitar as características superficiais das ciências que realmente possuem conteúdo intelectual”. E a mais óbvia e “mais profunda objeção a esse tipo de teoria estratégica não é sua utilidade limitada, mas os seus perigos, pois pode levar-nos a acreditar que temos uma compreensão dos eventos e controle sobre o seu desenrolar que não possuímos”, conforme observou Richard N. Goodwin recentemente em uma resenha que teve a rara virtude de detectar o “humor inconsciente” característico de muitas dessas teorias pseudo-científicas.⁵

Eventos, por definição, são ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina; somente em um mundo onde nada de importância acontece jamais, poderia o sonho do futurólogo tornar-se realidade. As previsões do futuro nada mais são do que projeções dos processos e procedimentos automáticos do presente, isto é, de acontecimentos que provavelmente se passarão se os homens não agirem e se nada de inesperado acontecer; toda ação, por bem ou por mal, e todo acidente necessariamente destroem todo o padrão em cuja estrutura movimenta-se a previsão e onde encontra seu fundamento. (A observação de Proudhon, “A fecundidade do inesperado supera grandemente a prudência do estadista”, felizmente é ainda verdadeira. Excede ela mais obviamente os cálculos do especialista). Taxar esses acontecimentos inesperados, imprevistos e imprevisíveis de “acontecimentos fortuitos”, ou “de últimos suspiros do passado”, condenando-os a irrelevância ou à famosa “lata de lixo da história”, é o mais antigo artifício nesse campo; o artifício, sem dúvida, ajuda a esclarecer a teoria, mas ao custo de removê-la para mais longe da realidade. O perigo reside em que essas teorias são não apenas plausíveis, por fundamentarem-se em tendências realmente possíveis de se discernir, mas em que, por causa de sua consistência interior, possuem um efeito hipnótico; fazem adormecer o nosso bom senso, que nada mais é que o nosso órgão mental que se destina a perceber, compreender e lidar com a realidade e com os fatos.

Ninguém que se dedique à meditação sobre a história e a política consegue se manter ignorante do enorme papel que a violência desempenhou sempre nas atividades humanas, e à primeira vista é bastante surpreendente que a violência tão raramente tenha sido objeto de consideração.⁶ (Na última edição da *Encyclopedia of Social Sciences* “violência” nem mesmo merece uma menção). Isso mostra até que ponto tomou-se a violência e a sua arbitrariedade como fatos corriqueiros e foram, portanto negligenciadas; ninguém questiona ou examina aquilo que é óbvio para todos. Aqueles que nada mais viram do que violência nas atividades humanas, convencidos de que eram “sempre acidentais, nem sérios, nem precisos” (Renan) ou que Deus apoiava sempre os batalhões maiores, não tiveram mais nada a dizer sobre a violência ou a História. Qualquer um que procurasse algum sentido nos registros do passado estava quase que destinado a encarar a violência como um fenômeno marginal. Seja Clausewitz, referindo-se à guerra como “a continuação da política por outros meios”, ou Engels, definindo-a como aceleradora do desenvolvimento econômico⁷, a ênfase está na continuidade

política ou econômica, na continuidade de um processo que permanece determinado por aquilo que precedeu o ato de violência. Portanto, os estudantes de relações internacionais sustentaram até recentemente que “é uma máxima que uma resolução militar, em desacordo com as fontes culturais mais profundas do poder nacional, não poderia ser estável” ou que, nas palavras de Engels, “seja onde for que a estrutura de poder de um país contradiga o seu desenvolvimento econômico” é o poder político com os seus meios de violência que sofrerá a derrota⁸.

Hoje em dia todas essas antigas verdades sobre o relacionamento entre a guerra e a política ou sobre a violência e o poder tornaram-se inaplicáveis. À 2ª Guerra Mundial não se seguiu a paz, mas sim uma guerra fria e o estabelecimento do complexo militar-industrial. Falar da “prioridade do potencial para a luta armada como a principal força de estruturação da sociedade”, sustentar que “os sistemas econômicos, as filosofias políticas, e a *corpora juris* servem e estendem o sistema bélico e não vice-versa”, concluir que “a própria guerra é o sistema social básico, dentro do qual outros tipos de organização social conflitam ou conspiram” – tudo isso parece muito mais plausível do que as fórmulas do século XIX de Engels ou Clausewitz. Ainda mais conclusivo do que essa simples reversão proposta pelo autor anônimo do *Report from Iron Mountain* – ao invés de ser a guerra “uma extensão da diplomacia (ou da política, ou da busca dos objetivos econômicos)”, a paz é a continuação da guerra por outros meios – é o verdadeiro desenvolvimento das técnicas da guerra. Conforme as palavras do físico russo Sakharov: “Uma guerra termonuclear não pode ser considerada uma continuação da política por outros meios (de acordo com a fórmula de Clausewitz). Seria um meio de suicídio universal⁹”.

Ademais, sabemos que “umas poucas armas poderiam varrer da face do planeta todas as outras fontes de poder nacional em alguns momentos¹⁰”, que foram criadas armas biológicas que possibilitariam a “pequenos grupos de indivíduos perturbar o equilíbrio estratégico” e seriam suficientemente baratas para serem produzidas por nações incapazes de desenvolver o poderio nuclear¹¹, que “dentro de poucos anos” soldados robôs terão tornado os soldados humanos completamente obsoletos¹² e que, finalmente, no conflito armado convencional os países pobres são muito menos vulneráveis do que as grandes potências precisamente “por serem subdesenvolvidos”, e porque a superioridade técnica pode ser “muito mais um ônus do que uma vantagem” nas guerras de guerrilha¹³.

O que essas desconfortáveis novidades representam é uma completa reversão nas relações entre o poder e a violência, como prenúncio de outra, nas relações futuras entre as grandes e pequenas potências. A quantidade de violência à disposição de qualquer país poderá dentro em breve deixar de ser uma indicação digna de confiança do poderio daquele país ou uma garantia confiável contra a destruição por parte de uma potência substancialmente menor e mais fraca. E isso carrega uma sinistra similaridade com uma das mais antigas teorias da ciência política, isto é, que o poder não pode ser medido em termos de riqueza, que a abundância de riqueza pode desgastar o poder, que as riquezas são particularmente perigosas para o poder e bem-estar das repúblicas – uma idéia que não perde a sua validade por haver sido esquecida, especialmente em uma época em que a sua verdade adquiriu uma nova dimensão de validade tornando-se aplicável também ao arsenal de violência.

Quanto mais dúbio e incerto tornou-se o instrumento da violência nas relações internacionais; mais ganhou em fama e atração na política interna, especificamente em se falando de revolução. A fonte retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o constante crescimento da convicção inteiramente não-marxista, proclamada por Mao Tsé-tung, segundo o qual o “poder brota do cano de uma arma”. Certamente, Marx tinha consciência do papel desempenhado pela violência na História, mas esse papel era para ele secundário; não a violência, mas sim as contradições da antiga sociedade causaram o seu fim. A emergência de uma nova sociedade foi precedida de, mas não causou, violentas manifestações, as quais ele associou às dores do parto que precedem, mas não causam, o nascimento orgânico. Da mesma maneira considerava ele o Estado como um instrumento de violência sob o controle das classes dominantes; mas o verdadeiro poder das classes dominantes não consistia ou baseava-se na violência. Definia-se através do papel desempenhado pelas classes dominantes na sociedade, ou, mais exatamente, por seu papel no processo de produção. Tem-se freqüentemente observado, e algumas vezes deplorado, que a Esquerda revolucionária sob a influência dos ensinamentos de Marx rejeitava o emprego dos meios violentos; a “ditadura do proletariado” – abertamente repressiva de acordo com os escritos de Marx sucedeu à revolução e destinava-se, como a Ditadura Romana, a durar por um período estritamente limitado. O assassinato político, com exceção de uns poucos atos terroristas isolados, perpetrados por pequenos grupos de anarquistas, era basicamente uma prerrogativa da Direita,

enquanto os motins armados organizados permaneciam uma especialidade dos militares. A Esquerda estava convencida de que “todas as conspirações são não apenas inúteis como também maléficas. Sabiam eles perfeitamente que as revoluções não se fazem de forma intencional e arbitrária, mas que são sempre e em todos os lugares o resultado necessário de circunstâncias inteiramente independentes da vontade e da orientação de certos partidos e de classes inteiras¹⁴”.

Em nível de teoria houve algumas exceções. Georges Sorel, que no princípio do século tentou unir o marxismo à filosofia de vida de Bergson obtendo um resultado, que embora em um nível muito mais baixo de sofisticação, é estranhamente semelhante ao amálgama feito por Sartre de existencialismo e marxismo referente à luta de classes em termos militares, e mesmo assim, terminou ele por nada propor de mais violento do que o famoso mito da greve geral, um tipo de ação que hoje considerariamos como parte do arsenal da política não-violenta. Há cinquenta anos atrás mesmo essa modesta proposta granjeou-lhe a fama de fascista, apesar de sua entusiástica aprovação de Lenine e da Revolução Russa. Sartre, que no seu prefácio ao livro de *Fanon Les damnés de la Terre*, vai muito além de Sorel em suas famosas *Réflexions sur la violence* – e até além do que o próprio Fanon, cujo argumento deseja apropriar à sua conclusão e menciona ainda “as observações fascistas de Sorel”. Isso mostra até que ponto Sartre está inconsciente de sua discordância básica com relação a Marx sobre a questão da violência, especialmente ao afirmar que “a violência irreprimível é o homem recriando a si mesmo”, e que é através da “fúria louca” que os “desgraçados da terra” podem “tornar-se homens”. Essas noções são mais dignas de nota porque a idéia do homem criando a si mesmo está contida estritamente na tradição do pensamento hegeliano e marxista; trata-se da própria base de todo o humanismo de esquerda. Porém de acordo com Hegel o homem “produz” a si mesmo através do pensamento¹⁵, enquanto que para Marx, que virou de cabeça para baixo o “idealismo” de Hegel, foi o trabalho, a maneira humana de metabolismo com a natureza, que preencheu essa função. E embora se possa argumentar que todas as teorias do homem criando a si mesmo têm em comum uma rebelião contra a própria realidade da condição humana – nada é mais óbvio do que o fato de que o homem, seja como membro da espécie ou como indivíduo, não deve a sua existência a si mesmo – e que portanto o que Sartre,

Marx, e Hegel têm em comum é mais relevante do que as atividades específicas através das quais esse não-fato teria presumivelmente se dado. No entanto, não se pode negar que um vácuo separa as atividades essencialmente pacíficas do pensamento e do trabalho de todos os atos de violência. “Abater um europeu é matar dois pássaros com uma só pedra... obtém-se um homem morto e um homem livre”, afirma Sartre em seu prefácio. É esta uma sentença que Marx jamais poderia ter escrito⁶.

Citei Sartre para demonstrar que essa nova mudança de posição no pensamento dos revolucionários, em apoio à violência, pode passar despercebida até mesmo a um de seus porta-vozes mais claros e representativos¹⁷ e tornar-se ainda mais digna de nota por não se tratar, evidentemente, de uma noção abstrata na história das idéias. (Se se colocar de cabeça para baixo o *conceito* “idealístico” do pensamento, poder-se-ia chegar ao *conceito* “materialista” do trabalho; jamais se poderá chegar à noção de violência). Sem dúvida alguma tudo isso tem a sua própria lógica, mas é uma lógica que se origina da experiência, e essa experiência era totalmente desconhecida a qualquer das gerações anteriores.

A paixão e o *élan* da Nova Esquerda, sua credibilidade, encontram-se estreitamente ligados ao estranho desenvolvimento suicida das armas modernas, é essa a primeira geração a crescer à sombra da bomba atômica. Eles herdaram da geração de seus pais a experiência de uma intromissão maciça da violência criminosa na política: aprenderam no colégio e na Universidade a respeito dos campos de concentração e de extermínio, sobre genocídio e tortura¹⁸, sobre o assassinato indiscriminado de civis na guerra sem o qual as modernas operações militares não são mais possíveis, ainda que restritas às armas “convencionais”. A sua primeira reação foi de repulsa a todas as formas de violência, uma adoção quase que automática de uma política de não-violência. Às grandes vitórias desse movimento, especialmente no campo dos direitos civis, seguiu-se o movimento de resistência à guerra do Vietnam, o qual se manteve como fator importante na determinação do clima de opinião neste país (os EUA). Mas não é segredo que as coisas mudaram desde então, que os adeptos da não-violência estão na defensiva, e seria frivolidade dizer que apenas os “extremistas” estão se rendendo à glorificação da violência, tendo descoberto – como os camponeses argelinos de Fanon – que “só a violência vale a pena”¹⁹.

Os novos militantes foram denunciados como anarquistas, niilistas, fascistas vermelhos, nazistas, e com maior justificativa, “ludistas destruidores de

máquinas”²⁰, e os estudantes contaram com “slogans” igualmente sem sentido como “Estado policial”, ou “fascismo latente do capitalismo moribundo, e com muito maior justificativa, “sociedade de consumo”²¹. O seu comportamento foi atribuído a todos os tipos de fatores sociais e psicológicos – à excessiva permissividade em sua educação nos Estados Unidos, a uma reação explosiva em face do excessivo autoritarismo na Alemanha e Japão, à falta de liberdade na Europa do Leste e liberdade excessiva no Ocidente, à desastrosa falta de empregos para estudantes de sociologia na França e à superabundância de carreiras em quase todas as áreas nos Estados Unidos – todos parecem suficientemente plausíveis, entretanto os contradiz o fato de que a rebelião estudantil é um fenômeno global. Um denominador comum do movimento do ponto de vista social parece estar fora de questão, mas é verdade que psicologicamente essa geração parece caracterizar-se em todos os lugares pela sua coragem, uma estarecedora disposição para a ação, e uma não menos estarecedora confiança na possibilidade de mudança²². Mas essas qualidades não constituem causas, e ao se perguntar o que, na verdade, provocou esses acontecimentos totalmente inesperados nas Universidades em todo o mundo, parece absurdo ignorar o fator mais óbvio e talvez mais potente, para o qual, ademais, não existe qualquer analogia ou precedente – o simples fato de que o progresso tecnológico está levando, em muitos casos, diretamente ao desastre²³; que as ciências, ensinadas e aprendidas por essa geração parecem não apenas incapazes de desfazer as desastrosas conseqüências de sua própria tecnologia, mas alcançaram um estágio em seu desenvolvimento onde “não há nada que se possa fazer que não possa se transformar em guerra²⁴”. (Certamente, nada é mais importante para a integridade das Universidades as quais, nas palavras do Senador Fullbright, traíram a confiança pública ao tornarem-se dependentes de projetos de pesquisa patrocinados pelo governo²⁵ – do que uma separação rigorosa entre a pesquisa orientada para a guerra e para todas as atividades afins; mas seria ingenuidade esperar que isso mudasse a natureza da ciência moderna ou que impedisse o esforço de guerra, ingenuidade também negar que as limitações resultantes pudessem levar a uma diminuição dos padrões universitários²⁶. A única coisa que essa separação parece não acarretar é uma retirada geral dos fundos federais; pois, como observou Jerome Lettvin do M.I.T. recentemente: “O governo não pode se dar ao luxo de não apoiar-nos²⁷” assim como não podem as universidades se dar ao luxo de não aceitarem os fundos

federais; porém isso significa que elas “devem aprender como tornar estéril o apoio financeiro” (Henry Steele Commager), tarefa árdua, mas não impossível, em vista do enorme aumento do poder das Universidades nas sociedades modernas). Em resumo, a proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes de desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e provavelmente de toda a humanidade.

É natural que a nova geração viva com uma maior consciência da possibilidade do fim do mundo que as pessoas “com mais de trinta anos”, não por serem mais novas, mas porque foi esta a sua primeira experiência decisiva no mundo. (Aquilo que é “problema” para nós “está inserido na carne e no sangue dos jovens”).²⁸ Se se fizer a um representante dessa geração duas simples perguntas: “Como você gostaria que fosse a sua vida daqui a cinco anos?” As respostas serão bem freqüentemente precedidas de: “Desde que ainda exista um mundo”, e “Desde que eu ainda esteja vivo”. De acordo com as palavras de George Wald, “defrontamo-nos com uma geração que não está de maneira alguma certa de que tem um futuro²⁹”. Pois o futuro, como afirma Spender, é “como uma bomba-relógio enterrada, porém ressoando o seu tique-taque, no presente”. A freqüente pergunta: “Quem são eles, essa nova geração?” fica-se tentado a responder “aqueles que escutam o tique-taque”. E à outra pergunta: “Quem são esses que os negam totalmente?” a resposta poderia bem ser “aqueles que não sabem, ou recusam-se a enfrentar, as coisas como realmente são”.

A rebelião estudantil é um fenômeno global, mas as suas manifestações variam, certamente, de um país a outro, e com freqüência de uma Universidade a outra. Isto é particularmente verdadeiro em relação à prática da violência. A violência se manteve em grande parte uma questão de teoria e retórica onde o conflito entre as gerações não coincidiu com o conflito entre tangíveis interesses de grupos. Isto aconteceu em particular na Alemanha, onde os professores que gozavam de estabilidade empregatícia tinham interesse em salas de aula e seminários superlotados. Nos Estados Unidos, o movimento estudantil tinha-se radicalizado onde quer que intervenham a polícia e a sua brutalidade em demonstrações essencialmente não-violentas; ocupação de prédios da administração, *sit-ins*; etc. A violência mais séria entrou em cena apenas com o aparecimento do movimento *Black Power* no campus. Estudantes negros, aceitos

em sua maioria sem as qualificações necessárias, consideravam a si mesmos e organizaram-se como grupo de interesse representando a comunidade negra. O seu interesse era diminuir os padrões acadêmicos. Eram eles mais cautelosos do que os rebeldes brancos, mas ficou claro desde o princípio (antes mesmo dos incidentes na Universidade de Cornell e no *City College* em Nova Iorque) que com eles a violência não era questão de teoria e retórica. Ademais, enquanto a rebelião estudantil nos países ocidentais não pode em lugar algum contar com o apoio popular fora das Universidades – e via de regra encontra hostilidade no mesmo momento em que utiliza meios violentos –, encontra-se uma grande minoria da comunidade negra atrás da violência verbal ou real dos estudantes negros!³⁰. A violência negra pode ser compreendida em analogia à violência dos operários nos Estados Unidos na geração passada; e embora, tanto quanto sei, apenas Staughton Lynd tenha feito a analogia entre as manifestações trabalhistas e a rebelião estudantil explicitamente³¹, parece que os meios acadêmicos, em sua curiosa tendência para render-se ainda mais às exigências negras, mesmo quando ridículas e abusivas³², do que às reivindicações morais desinteressadas de alto nível, de maneira geral, dos rebeldes brancos, também pensa nesses termos e sente-se mais à vontade quando confrontada com interesses acrescidos de violência do que quando se trata de uma questão de “democracia participante” não-violenta. A aceitação por parte das autoridades universitárias das exigências negras tem sido freqüentemente explicada através dos “complexos de culpa” da comunidade branca; parece-me mais provável que o quadro de professores assim como as administrações e as juntas diretoras estão meio conscientes da verdade óbvia de uma conclusão do documento oficial: “Relatório sobre a Violência na América”: “A força e a violência parecem ser técnicas bem-sucedidas de controle social e persuasão se tiverem amplo apoio popular”.³³

A nova e inegável glorificação da violência pelo movimento estudantil tem uma peculiaridade curiosa. Enquanto a retórica dos novos militantes é claramente inspirada por Fanon, os seus argumentos teóricos; geralmente nada contêm, a não ser uma mistura de todos os tipos de resíduos marxistas. Isto lealmente deixa intrigada qualquer pessoa que já tenha lido Marx ou Engels. Quem poderia chamar de marxista uma ideologia que depositou a sua fé em “líderes sem classe”, acredita que “no proletariado a rebelião encontrará sua ponta de lança urbana”, e está certa de que “gangsters iluminarão o caminho

para o povo³⁴". Sartre com sua grande habilidade retórica deu expressão à nova fé. "A violência", acredita agora, sob a influência do livro de Fanon, "como a lança de Aquiles, é capaz de curar as feridas que infligiu". Se isso fosse verdade, a vingança seria a cura para a maior parte de nossos males. Esse mito é mais abstrato, mais distante da realidade, do que jamais o fora o mito de Sorel da greve geral. Rivaliza com os piores excessos retóricos de Fanon, tais como, "a fome com dignidade é preferível ao pão no cativeiro". Não é necessária qualquer história ou teoria para refutar essa afirmação; o observador mais superficial dos processos que se desenrolam dentro do corpo humano sabe da sua inverdade. Porém houvesse ele afirmado que o pão comido no cativeiro com dignidade é preferível ao bolo saboreado na escravidão, teria sido perdido o objetivo retórico.

Lendo essas afirmações grandiloqüentes e irresponsáveis – e aquelas aqui citadas são bastante representativas, exceto que Fanon ainda consegue manter-se mais próximo da realidade do que a maioria – e olhando-as da perspectiva do que sabemos sobre a história das rebeliões e revoluções, fica-se tentado a negar o seu significado, a atribuí-las a um modismo passageiro, ou à ignorância e nobreza de sentimentos de pessoas que se expuseram a acontecimentos e evoluções sem precedentes, sem quaisquer meios para manipulá-los mentalmente, e que, portanto, curiosamente revivem pensamentos e emoções dos quais havia Marx esperado libertar a revolução de uma vez por todas. Quem jamais duvidaria que as vítimas da violência sonham com a violência, que os oprimidos "sonham diariamente pelo menos uma vez em colocarem-se" na pele do opressor, que os pobres sonham com as posses dos ricos, os perseguidos com uma troca "do papel de caça para aquele do caçador" e os últimos do reino onde "os últimos serão os primeiros, e os primeiros, os últimos"?³⁵ A questão, conforme a via Marx, é que os sonhos nunca se tornam realidade³⁶. A raridade das rebeliões de escravos e das revoltas entre os deserdados e humilhados é notória; nas poucas ocasiões em que ocorreram foi precisamente a "fúria louca" que transformou sonhos em pesadelos para todos. Em instância alguma, tanto quanto sei, foi à força dessas explosões "vulcânicas", nas palavras de Sartre, igual à pressão sobre elas exercida. Identificar os movimentos de libertação nacional com tais explosões é profetizar o seu fim – independentemente do fato de que a improvável vitória não resultaria em uma transformação do mundo (ou do sistema), mas apenas em uma transformação em relação às pessoas. Pensar, finalmente, que existe uma tal coisa como uma "Unidade do Terceiro Mundo", a

quem se poderia dirigir o novo “slogan” da era da descolonização. “Nativos de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos!” (Sartre) é repetir as piores ilusões de Marx em escala muito aumentada e com consideravelmente menos justificativa. O Terceiro Mundo não é uma realidade, mas sim uma ideologia³⁷.

A questão persiste: por que os novos empregadores da violência estão inconscientes de sua discordância decisiva com relação aos ensinamentos de Karl Marx ou, em outras palavras, por que se agarram com teimosa tenacidade a conceitos e doutrinas que foram não apenas refutados por desenvolvimentos de fato, mas são claramente inconsistentes com sua própria política? O único “slogan” positivo apresentado pelo novo movimento, a reivindicação de “democracia participante” que ecoou por todo o globo constituindo o denominador comum mais significativo das rebeliões no Oriente e no Ocidente, deriva do que há de melhor na tradição revolucionária – o sistema de conselhos, ou câmaras municipais, o único fruto autêntico, embora sempre derrotado, desde o século XVIII. Porém referência alguma a esse objetivo seja em palavra ou substância pode ser encontrada nos ensinamentos de Marx e Lenine, os quais procuravam, ao contrário, uma sociedade na qual a necessidade de ação pública e participação nas questões públicas teriam “definhado” juntamente com o Estado. Por causa de uma curiosa timidez nas questões teóricas, contrastando estranhamente com a sua indomável coragem na prática, o “slogan” da Nova Esquerda permaneceu em um estágio declamatório, para ser invocado de modo bastante inarticulado contra a democracia representativa ocidental (a qual está próxima de perder mesmo, a sua função meramente representativa em favor das enormes máquinas partidárias que “representam” não os membros do partido, mas os seus (funcionários) e contra as burocracias socialistas com base em um só partido, as quais excluem em princípio a participação.

Ainda mais surpreendente nesta estranha lealdade ao passado é a aparente inconsciência da Nova Esquerda, do ponto onde o caráter moral da rebelião – fato agora largamente aceito³⁹ – colide com a sua retórica marxista. Nada, de fato, relativo ao movimento é mais impressionante do que o seu desinteresse; Peter Steinfels, em um artigo digno de nota sobre a “Revolução Francesa de 1968” em *Commonweal* (26 de julho de 1968) estava muito certo ao escrever: “Péguy pode ter sido um patrono adequado para a revolução cultural, com seu desprezo pelos ‘mandarins’ da Sorbonne e também a sua fórmula, ‘A Revolução social será moral

ou não existirá”. Certamente que todos os movimentos revolucionários têm sido liderados pelos desinteressados, que se motivavam pela compaixão ou por uma paixão pela justiça, o que é verdade também no que diz respeito a Marx e Lenine. Entretanto Marx, conforme sabemos, havia, de maneira eficaz, transformado em tabu essas “emoções” – se hoje o Sistema rejeita argumentos morais taxando-os de “emocionalismo” está então muito mais próximo da ideologia marxista do que os rebeldes – e teria resolvido o problema dos líderes “desinteressados” com a noção de que são a vanguarda da humanidade, incorporando o interesse último da história humana⁴⁰. Entretanto, também eles tiveram que adotar os interesses não especulativos e práticos das classes trabalhadoras e identificar-se com ela; somente isso deu-lhes uma base firme. E é exatamente isso que aos rebeldes tem faltado desde o princípio e que não têm sido capazes de encontrar apesar da desesperada luta à cata de aliados fora das Universidades. A hostilidade dos trabalhadores em todos os países é uma questão a ser registrada⁴¹, e nos Estados Unidos o colapso completo de qualquer cooperação com o movimento *Black Power*, cujos estudantes estão enraizados mais firmemente em sua própria comunidade e, portanto em melhor situação, foi a mais amarga decepção para os rebeldes brancos. (Se foi ou não sábia a decisão de *Black Power* de se recusar a desempenhar o papel de proletariado para os líderes “desinteressados” de cor diferente é outra questão).

Não deve surpreender que na Alemanha, o velho lar do movimento da Juventude, um grupo de estudantes proponha agora incluir em suas fileiras “todos os grupos organizados de juventude”⁴². É Óbvio o absurdo dessa proposta.

Não tenho certeza de qual será a explicação, eventualmente, para essas inconsistências; mas suspeito que a razão profunda para essa lealdade a uma doutrina típica do século XIX tem algo a haver com o conceito de Progresso, com a relutância em separar-se da noção que unificava o Liberalismo, o Socialismo e o Comunismo em uma “Esquerda” mas que em lugar algum alcançou o nível de plausibilidade e sofisticação que encontramos nos escritos de Karl Marx. (A inconsistência tem sido sempre o calcanhar de Aquiles do pensamento liberal que combinava uma inabalável lealdade ao Progresso a uma recusa não menos severa em glorificar a História nos termos marxistas e hegelianos, os únicos que poderiam justificá-lo e garanti-lo).

A noção segundo a qual existe o progresso da humanidade como um todo, era desconhecida anteriormente ao século XVII, evoluiu para transformar-se em opinião bastante comum entre os *hommes de lettres* do século XVIII. E tornou-se um dogma quase que universalmente aceito no século XIX. Mas a diferença entre as noções mais antigas e seu estágio final é decisiva. O século XVII, cujos melhores representantes no que diz respeito a esse assunto eram Pascal e Fontenelle, encarava o progresso em termos de um acúmulo de conhecimentos através dos séculos, ao passo que para o século XVIII a palavra implicava uma “educação da humanidade” (a *Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing) cujo fim iria coincidir com a maioridade do ser humano. O progresso não era ilimitado, e a sociedade sem classes de Marx vista como o reino da liberdade que poderia ser o final da História freqüentemente interpretada como uma secularização da escatologia cristã ou o messianismo judeu – na verdade ainda carrega a marca registrada da Era do Iluminismo. Ao iniciar-se o século XIX, porém, todas essas limitações desapareceram. Agora, de acordo com as palavras de Proudhon, o movimento é *le fait primitif* e “as leis do movimento são eternas”. Esse movimento não tem princípio nem fim: *Le mouvement est; voilà tout!* Quanto ao ser humano, tudo que podemos afirmar é “nascemos passíveis de perfeição, mas jamais seremos perfeitos”⁴³. A idéia de Marx tomada emprestada de Hegel, segundo a qual todas as antigas sociedades abrigam as sementes de suas sucessoras da mesma maneira como todo organismo vivo abriga as sementes de sua descendência é não apenas a mais engenhosa mas também a única garantia conceitual da eterna continuidade do progresso na História; e uma vez que os movimentos desse progresso originam-se supostamente das colisões de forças antagônicas é possível interpretar todo “retrocesso” como necessário porém temporário.

Certamente, a garantia de que no fim a análise apóia-se em pouco mais que uma metáfora não é a base mais sólida onde erigir uma doutrina, mas isso, infelizmente, o marxismo compartilha com muitas outras doutrinas filosóficas. A sua grande vantagem torna-se clara tão logo seja comparada a outros conceitos da História tais como “eternas repetições de acontecimentos”, o crescimento e a queda dos impérios, a seqüência casual de acontecimentos essencialmente desconexos – todos eles podendo ser igualmente documentados e justificados, porém nenhum é capaz de garantir uma continuidade de tempo linear e progresso contínuo na História. E o único conceito alternativo nesse campo, a

antiga noção de uma Era de Ouro no princípio, da qual tudo se teria originado, implica na desagradável certeza de um contínuo declínio. Certamente, há alguns efeitos melancólicos na reconfortante idéia de que precisamos apenas de caminhar em direção ao futuro, o que não nos é dado evitar, de todo modo, para que encontremos um mundo melhor. Há em primeiro lugar o simples fato de que o futuro da humanidade em geral nada tem a oferecer à vida individual cuja única certeza é a morte. E se não se levar isso em conta, se só se pensar em generalidades, há o argumento óbvio contra o progresso que, de acordo com as palavras de Herzen: “O desenvolvimento humano é uma forma de injustiça cronológica, uma vez que aos retardatários é dado tirar proveito do trabalho de seus predecessores sem pagar o mesmo preço”⁴⁴. Ou nas palavras de Kant: “Será sempre intrigante (...) que as gerações anteriores pareçam levar adiante a sua tarefa somente em benefício do próximo (...) e que somente a última tenha a boa sorte de habitar a obra já terminada”⁴⁵.

Entretanto essas desvantagens, só raramente percebidas, são mais do que compensadas por uma enorme vantagem: o progresso não apenas explica o passado sem quebrar a continuidade do tempo como pode servir de guia para as futuras ações. Foi isso que Marx descobriu ao revirar Hegel de cabeça para baixo: modificou ele a perspectiva do historiador; ao invés de olhar para o passado, podia ele agora contemplar o futuro confiantemente. O progresso responde à difícil pergunta: “E o que fazer agora?” A resposta, ao mais primário nível, afirma: “Deixe-nos desenvolver aquilo que temos para que se torne maior, melhor, etc. (A fé dos liberais, irracional à primeira vista, no crescimento, e tão característica de nossas atuais teorias políticas e econômicas, depende dessa noção.) Nas camadas mais sofisticadas da esquerda, a resposta seria que desenvolvêssemos as atuais contradições transformando-as em sua síntese básica. Em qualquer um dos casos estamos certos de que nada de novo e totalmente inesperado poderá acontecer, nada exceto os resultados “necessários” daquilo que já sabemos.⁴⁶ Como são reconfortantes as palavras de Hegel, “nada mais surgirá exceto aquilo que já existia”.⁴⁷

Não necessito acrescentar que todas as nossas experiências nesse século, o qual tem constantemente nos confrontado com o inesperado, estão em flagrante contradição com essas noções e doutrinas, cuja popularidade parece consistir em oferecer um refúgio confortável, especulativo ou pseudocientífico da realidade. Uma rebelião estudantil quase que exclusivamente inspirada por considerações

morais certamente que deve figurar entre os acontecimentos totalmente inesperados desse século. Essa geração, treinada como as suas predecessoras apenas em noções superficiais dos vários tipos de teorias sociais e políticas, ensinou-nos uma lição sobre a manipulação ou, melhor dizendo, os seus limites, que seria melhor não esquecermos. Os homens podem ser “manipulados” através da coerção física, tortura, ou inanição, e suas opiniões podem ser formadas arbitrariamente por meio de informações falsas transmitidas de maneira deliberada e organizada, mas não através de “meios de persuasão ocultos”, a televisão, a propaganda, ou qualquer outro meio psicológico em uma sociedade livre. Infelizmente a refutação da teoria pela realidade tem sido sempre na melhor das hipóteses um processo longo e precário. Os aficionados da manipulação, aqueles que a temem sem razão não menos que os que nela depositam as suas esperanças, dificilmente observam a realidade das coisas. (Um dos melhores exemplos de teorias atingindo as raias do absurdo aconteceu durante a recente questão do *People's Park* em Berkeley. Quando a polícia e a Guarda Nacional, portando rifles, baionetas desembainhadas e lançando gás de helicópteros, atacou os estudantes desarmados – poucos dentre eles “havia lançado algo mais perigoso do que epítetos” – alguns membros da Guarda confraternizaram-se abertamente com seus “inimigos” e um deles abaixou os braços, gritando: “Não consigo agüentar mais”. O que aconteceu? Na época esclarecida em que vivemos, uma tal atitude só se justificaria através da insanidade: “ele foi levado às pressas para um exame psiquiátrico e diagnosticou-se que sofria de agressões reprimidas”).

O progresso é, certamente, mercadoria mais séria e mais complexa em oferta na feira de superstições de nossa época⁴⁹. A crença irracional do século XIX no progresso ilimitado encontrou aceitação universal principalmente por causa do impressionante desenvolvimento das ciências naturais as quais, desde o início da idade moderna, tornaram-se realmente “ciências universais” e, portanto poderiam aguardar a perspectiva interessante da infindável exploração da imensidade do universo. Que a ciência, ainda que não mais limitada pela finitude da terra e de sua natureza, seja objeto de infindável progresso não está de maneira alguma assegurado; que a pesquisa estritamente científica no campo das humanidades, a chamada *Geisteswissenschaften* que lida com os produtos do espírito humano, deva por definição chegar a um final é óbvio. A incessante e insensata exigência

de pesquisas originais em certas áreas, onde só a erudição é agora possível, conduziu ora à pura irrelevância, o famoso conhecimento sempre mais vasto sobre temas cada vez mais limitados, ou ao desenvolvimento de uma pseudo-erudição a qual na verdade destrói o seu objeto⁵⁰. É digno de nota o fato de que a rebelião dos jovens, na medida em que não é motivada exclusivamente moral ou politicamente, têm sido dirigidas principalmente contra a glorificação acadêmica da erudição e da ciência, ambas ainda que por diferentes razões, estando gravemente comprometidas a seus olhos. E é verdade não ser de maneira alguma impossível haveremos atingido em ambos os casos um ponto crucial, o momento dos resultados destrutivos. Não só cessou o progresso da ciência de coincidir com o progresso da humanidade (seja o que for que isso acarrete), como poderá esse fato até mesmo trazer o fim dessa mesma humanidade, assim como o maior progresso da erudição poderá muito bem terminar com a destruição de tudo aquilo que fez com que a erudição valesse à pena. O progresso, em outras palavras, não mais serve como padrão por onde avaliar o processo de transformação desastrosamente rápido que liberamos.

Já que o que nos interessa é basicamente a violência, devo fazer uma advertência –quanto às tentações de um mal-entendido. Se encararmos a História em termos de um processo cronológico contínuo, cujo progresso, ademais é inevitável, a violência’ na forma de guerras e revoluções poderá parecer constituir-se na única interrupção possível. Se isso fosse verdade, se somente a prática da violência tornasse possível à interrupção dos processos automáticos no que diz respeito às ações humanas, os pregadores da violência teriam ganhado um ponto importante. (Teoricamente, tanto quanto sei, tal coisa nunca se comprovou, mas parece-me incontestável que as atividades estudantis dos últimos anos baseiam-se na realidade dessa convicção). É a função, entretanto, de toda ação, distinta do simples comportamento, interromper aquilo que de outra maneira teria prosseguido automaticamente e, portanto de forma previsível.

CAPÍTULO II

É de encontro ao cenário dessas' experiências que proponho levantar a questão da violência nos domínios da política. E isto não é fácil, pois a observação feita por Sorel há sessenta anos atrás segundo a qual: "Os problemas da violência permanecem ainda muito obscuros⁵¹, é tão verdadeira hoje como naquela época. Mencionei a relutância generalizada em se tomar à violência por si mesma como um fenômeno, e devo agora qualificar essa afirmação. Se nos voltarmos para os debates sobre o fenômeno do poder, descobriremos logo que existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda e da direita de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação de poder. "Toda política é uma luta pelo poder; o tipo de poder mais definitivo é a violência", disse C. Wright Mills, ecoando, pode-se dizer, a definição de Max Weber do Estado como "o domínio de homens sobre homens com base nos meios da violência legítima, isto é, supostamente legítima".⁵² O consenso é muito estranho; pois equacionar o poder político com a "organização da violência" só faz sentido se se seguir a avaliação de Marx do Estado como instrumento de opressão nas mãos das classes dominantes. Voltemo-nos, portanto para os autores que não crêem sejam o organismo político e suas leis e instituições superestruturas meramente coercitivas, manifestações secundárias de algumas forças subjacentes. Voltemo-nos por exemplo, para Bertrand de Jouvenel, cujo livro *Du Pouvoir*, seja talvez o mais prestigioso e, de qualquer forma, o mais interessante tratado recente sobre o assunto. "Para ele", escreve, "que contempla o desenvolver das eras, a guerra apresenta-se como uma das atividades dos Estados *que pertence à sua essência*⁵³". Isso poderia levar-nos a indagar se o fim dos conflitos armados então, significaria o fim dos Estados. Iria o desaparecimento da violência nas relações entre Estados equivaler ao fim do poder?

Aparentemente a resposta dependerá do que entendemos por poder. E o poder, descobrimos ser um instrumento de dominação, enquanto a dominação, somos informados, deve a sua existência ao "instinto de dominação."⁵⁴ Somos imediatamente lembrados do que disse Sartre sobre a violência ao lermos em Jouvenel que "um homem sente-se mais homem quando impõe-se e faz dos demais instrumentos .de sua vontade"; o que lhe proporciona "incomparável

prazer”.⁵⁵ “O poder,” disse Voltaire, “consiste em fazer com que os outros ajam como eu quero”; está presente onde quer que eu tenha a chance “de impor a minha própria vontade contra a resistência” dos outros, observou Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz da guerra como “um ato de violência que se destina a compelir o adversário a fazer o que queremos”. Essa palavra, explica-nos Strausz-Hupé, significa “o poder do homem sobre o homem⁵⁶”. Voltando a Jovenel: “Dar ordens e ser obedecido: sem isso, não existe Poder – na sua presença nenhum outro atributo é necessário para que exista... Aquilo sem o qual não pode existir: a sua essência é o domínio”⁵⁷.

Se a essência do poder é a efetividade do domínio, não existe então nenhum poder maior do que aquele que provém do cano de uma arma, e seria difícil dizer “de que maneira a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um bandido armado”. (Estou citando passagens do importante livro *La Nozione Delto Stato* de Alessandro Passerin d’Entreves, o único autor que conheço que tem consciência da importância da distinção entre a violência e o poder.) “Temos que decidir se, e em que sentido, pode o ‘poder’ se distinguir da ‘força’, para que possamos averiguar como o fato do uso da força, de acordo com a lei, modifica a qualidade da mesma força apresentando-nos um quadro inteiramente diferente das relações humanas”, uma vez que “a força, pelo simples fato de ser qualificada, cessa de ser força”. Mas mesmo esta distinção, sem dúvida a mais sofisticada e séria da literatura especializada, não atinge as raízes da questão. O poder, no entendimento de Passerin d’Entreve é a força “qualificada” ou “institucionalizada”. Em outras palavras, ao passo que os autores citados acima definem a violência como a mais flagrante manifestação de poder, Passerin d’Entreves define o poder como um tipo de violência mitigada. Na análise final, o resultado é o mesmo. Será que todos os adeptos da direita e da esquerda, de Bertrand de Jovenel a Mao Tsé-tung concordam no que diz respeito a um ponto tão básico da filosofia política como a natureza do poder?

Em termos de nossas tradições do pensamento político, tem essas definições muito a recomendá-las. Não apenas originam-se elas da velha noção de poder absoluto que acompanhou o surgimento do Estado-nação europeu soberano, cujos primeiros e maiores, porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII; coincidem elas também com os termos usados desde a antiguidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem sobre o homem de um ou de poucos-- na monarquia e

na oligarquia, dos melhores ou dos muitos na aristocracia e na democracia. Hoje devemos acrescentar a mais nova e talvez a mais formidável forma desse domínio: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de órgãos no qual homem algum pode ser tido como responsável, e que poderia ser chamado com muita propriedade o domínio de Ninguém. Se, de acordo com o pensamento político, identificarmos a tirania como um tipo de governo que não responde por seus próprios atos, o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, uma vez que não existe alguém a quem se possa solicitar que preste conta por aquilo que está sendo feito. E esse estado de coisas tornando impossível a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo, que figura entre as mais; potentes causas da inquietação rebelde que reina em todo o mundo, de sua natureza caótica, e de sua perigosa tendência a descontrolar-se.

Ademais, esse antigo vocabulário foi estranhamente confirmado e fortificado pela tradição judaico-cristã e sua “concepção imperativa do Direito”. Não foi esse conceito inventado pelos “realistas políticos” mas foi, antes, o resultado de uma generalização dos “Mandamentos” de Deus, muito anterior e quase que automática, de acordo com a qual “a simples relação de autoridade e obediência” é suficiente para identificar a essência do Direito⁵⁰. Finalmente, convicções científicas e filosóficas mais modernas relativas à natureza humana reforçaram ainda mais essas tradições políticas e jurídicas. As várias descobertas feitas recentemente de um instinto de dominação e uma agressividade inata no animal humano foram precedidas por afirmações filosóficas muito semelhantes. De acordo com John Stuart Mill, “a primeira lição da civilização é a de obediência”, e fala ele “dos dois estados das inclinações... um é o desejo de se exercer poder sobre os outros; O outro... a falta de inclinação para se ser o objeto do exercício do poder⁶⁰”. Se confiássemos em nossas próprias experiências a esse respeito, saberíamos que o instinto de submissão, um ardente desejo de obedecer e de ser dominado por um homem forte, aparece pelo menos de forma tão proeminente na psicologia humana como o desejo de poder, e, politicamente, talvez mais relevante. O velho adágio “Como é competente no poder/Aquele que tão bem sabe obedecer”, cujas diferentes versões foram aparentemente conhecidas em todos os séculos e em todas as nações⁶¹, talvez assinala uma verdade psicológica: isto é, que a vontade de poder e a vontade de obediência estão inter-relacionados. “A pronta submissão à tirania”, citando Mill mais uma vez, não é de maneira alguma causada pela “passividade extrema”. Contrariamente, uma forte ausência de

inclinação para a obediência é freqüentemente acompanhada por uma falta de iniciação igualmente forte para o autoritarismo e a dominação. Do ponto de vista histórico, a antiga instituição da economia escravocrata seria inexplicável se nos basearmos na psicologia de Mills. Seu propósito expresso era o de aliviar os cidadãos de suas tarefas domésticas permitindo-lhes participar da vida pública da comunidade, onde todos eram iguais; se fosse verdade que nada é mais agradável do que dar ordens e dominar os demais, o senhor jamais teria deixado a sua casa,

Entretanto, existe outra tradição e outro vocabulário não menos antigo. Ao denominar a cidade-Estado de Atenas a sua constituição de *'isonomiaou'* quando falavam os Romanos da *civitas* como sua forma de governo, tinham eles em mente um conceito de poder e de Direito cuja essência não repousava nas relações de autoridade-obediência e a qual não identificava o poder e o Direito e a autoridade. Foi para esses exemplos que voltaram-se os revolucionários do século XVIII ao esquadriharem Os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde a regra de Direito, repousando no poder do povo poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que em sua opinião tratava-se de um “governo próprio para escravos”. Também eles, infelizmente, falavam ainda de obediência – obediência a leis e não a homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às normas legais às quais haviam os cidadãos dado o seu consentimento⁶². Esse tipo de apoio jamais deixa de questionar, e no que diz respeito à lealdade, não poderia ela se comparar à “obediência que nada questiona” que poderia um ato de violência ser capaz de suscitar – a obediência com que pode contar qualquer criminoso ao arrebatar-me a carteira com a ajuda de uma faca ou assaltar um banco com a ajuda de um revólver. É o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e esse apoio nada mais é que a continuação do consentimento que deu origem às normas legais. De acordo com o governo representativo, é o povo que detém o poder sobre aqueles que o governam. Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; estratificam-se e deterioram-se logo que o poder vivo do povo cessa de apoiá-las. Foi isso que quis dizer Madison ao observar que “todos os governos apóiam-se na opinião”, o que se aplica também às várias formas de monarquia não menos que à democracia. (“Supor que o governo da maioria funciona apenas em uma democracia é uma ilusão fantástica”, como salienta Jouvenel: “O rei, que é apenas um indivíduo solitário, tem muito maior necessidade do apoio da

Sociedade em geral do que qualquer outra forma de governo”.⁶³ Até mesmo o tirano, aquele que governa contra todos, necessita de quem o ajude a perpetrar a violência, ainda que seJam estas pessoas pouco numerosas.) Entretanto, a força da opinião pública, isto é, o poder do governo, depende dos números; é ela “proporcional ao número a que se associa”⁶⁴, e a tirania, conforme descobriu Montesquieu, é portanto a mais violenta e menos poderosa forma de governo. Certamente, uma das mais óbvias distinções entre o poder e a violência é que o poder tem a necessidade de números, enquanto que a violência pode, até um certo ponto, passar sem eles por basear-se em instrumentos. O governo da maioria sem restrições legais, ou seja, uma democracia sem constituição, poderia agigantar-se na supressão dos direitos das minorias e agir com muita eficácia ao sufocar as dissensões sem qualquer uso de violência. Porém isso não significa que a violência e o poder sejam uma mesma coisa.

A forma extrema do poder resume-se em Todos contra Um, e a extrema forma de violência é Um contra Todos. E esta última jamais é possível sem instrumentos. Pretender, como se faz freqüentemente, que uma pequena minoria sem armas conseguiu, através do emprego da violência, gritando, revirando carteiras, etc, interromper numerosas aulas expositivas onde a esmagadora maioria dos estudantes havia votado pela normalidade é altamente enganoso. (Em um caso recente em uma Universidade alemã havia mesmo um “dissidente” solitário entre várias centenas de estudantes que reivindicava esta estranha vitória.) O que realmente acontece nestes casos é algo de muito mais sério: a maioria recusa claramente usar o seu poder para aniquilar os dissidentes; os processos acadêmicos rompem-se porque ninguém está disposto a nada mais exceto o voto em defesa do *status quo*. Aquilo a que se opõem as Universidades é a “imensa unidade negativa” de que fala Stephen Spender em outro contexto. Tudo isso prova apenas que uma minoria é capaz fie possuir um potencial muito maior do que se poderia esperar se se tomasse por base uma pesquisa de opinião. A maioria que simplesmente observa os acontecimentos, como uma discussão entre um professor e um aluno, é na verdade um aliado latente da minoria. (Basta que se imagine o que teria acontecido se um ou alguns judeus desarmados na Alemanha pré-Hitler tentassem interromper a aula de um professor anti-semita para se compreender o absurdo das observações sobre as pequenas “minorias de militantes”).

Trata-se, penso eu, de uma triste reflexão sobre o atual estado da ciência política o fato de que nossa terminologia não distinga entre palavras chave tais como “poder”, “força”, “autoridade”, e, finalmente, “violência” – todas as quais referem-se a fenômenos distintos e diferentes entre si e dificilmente existiriam não fosse a existência destes. (Nas palavras de d’Entreves, “poder, potência, autoridade: todas elas são palavras a cujas implicações exatas não se atribui grande importância na linguagem corrente; mesmo os maiores pensadores as usam por vezes sem qualquer critério. Entretanto é justo presumir que se referem a diferentes qualidades, e deveria o seu significado ser, portanto cuidadosamente avaliado e examinado (...). O emprego correto dessas palavras é uma questão não apenas de lógica gramatical, como também de perspectiva histórica”).⁶⁵ Usá-las como sinônimos não apenas indica uma certa cegueira para as diferenças lingüísticas, o que já seria suficientemente sério, mas já tem por vezes resultado em uma certa ignorância daquilo que a correspondem. Em uma tal situação existe sempre a tentação de introduzir novas definições, mas – embora deva eu sucumbir à tentação por um breve momento – o que está aqui envolvido não é simplesmente uma questão de um linguajar descuidado. Por trás da confusão aparente e a cuja luz todas as distinções seriam, na melhor das hipóteses, de pequena importância, a convicção de que a questão política mais crucial é, e sempre foi, a questão de: Quem governa Quem? Poder, força, autoridade, violência – nada mais são do que palavras a indicar os meios pelos quais o homem governa o homem; são elas consideradas sinônimos por terem a mesma função. É apenas depois que se cessa de reduzir as questões públicas ao problema da dominação, que as informações originais na esfera dos problemas humanos deverão aparecer, ou antes reaparecer, em sua genuína diversidade.

Esses dados, em nosso contexto, poderiam ser enumerados conforme se segue:

O “poder” corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder Jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Quando dizemos que alguém está “no poder” estamos na realidade nos referindo ao fato de encontrar-se esta pessoa investida de poder, por um certo número de pessoas, para atuar em seu nome. No momento em que o grupo, de onde originara-se o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparece, “o seu poder” também desaparece. Na linguagem comum,

quando falamos de um “homem poderoso” ou de uma “personalidade poderosa”, estamos já usando a palavra “poder” metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem metáforas é o “vigor”.

“Vigor”, designa inequivocamente alguma coisa no singular, uma entidade individual; trata-se de uma qualidade inerente a um objeto ou pessoa e que pertence ao seu caráter, a qual pode manifestar-se em relação a outras coisas ou pessoas, mas que é essencialmente independente deles. O vigor do indivíduo mais forte pode sempre ser subjugado por aqueles em maior número, que freqüentemente se unem para aniquilar o vigor precisamente por causa de sua independência característica. A hostilidade quase que instintiva dos muitos em relação ao indivíduo isolado foi sempre, de Platão a Nietzsche, atribuído ao ressentimento, à inveja dos fracos pelos fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o âmago da questão. Está na natureza de um grupo de seu poder voltar-se contra a independência, a qualidade do vigor individual.

A “força”, que usamos freqüentemente no linguajar diário como sinônimo de violência, especialmente quando a violência é usada como meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, para designar as “forças da natureza” ou as “forças das circunstâncias” (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia liberada através de movimentos físicos ou sociais.

A “autoridade”, relativa ao mais indefinido desses fenômenos e, portanto como termo, objeto de freqüente abuso⁶⁶, pode ser aplicado às pessoas existe a autoridade pessoal, como, por exemplo, na relação entre pai e filho, entre professor e aluno – ou pode ser aplicado a cargos, como por exemplo, ao senado romano (*auctoritas in senatu*) ou nos cargos hierárquicos da Igreja (pode um sacerdote conceder absolvição válida ainda que esteja bêbado). A sua característica é o reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção e nem a persuasão são necessárias. (Um pai pode perder a sua autoridade seja por bater em seu filho seja por discutir com ele, isto é, seja por comportar-se como um tirano ou por tratá-lo como igual.) Para que se possa conservar a autoridade é necessário o respeito pela pessoa ou pelo cargo; O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e a maneira mais segura de solapá-la é a chacota⁶⁷.

A “violência”, finalmente, como já disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Do ponto de vista fenomenológico, está ela próxima do vigor, uma vez que os instrumentos da violência, como todos os demais, são concebidos e

usados para o propósito da multiplicação do vigor natural até que, no último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.

Talvez não seja supérfluo acrescentar que estas distinções, embora não sejam de modo algum arbitrarias, dificilmente correspondem ao mundo real, de onde são, entretanto, retiradas. Assim o poder institucionalizado nas comunidades organizadas aparece freqüentemente sob a feição de autoridade, a exigir imediato e indiscutido reconhecimento; sociedade alguma poderia funcionar sem ela. (Um incidente em Nova Iorque, pequeno e ainda isolado, mostra o que pode acontecer quando a autoridade autêntica nas relações sociais se houver rompido a um ponto onde não pode ela funcionar mais, mesmo em sua forma derivativa, puramente funcional. Um pequeno incidente no sistema do metrô – as portas de um trem deixaram de funcionar transformou-se em um sério problema quando se fez necessário interromper a linha por quatro horas com o envolvimento de mais de cinquenta mil passageiros, porque ao solicitarem as autoridades aos passageiros que saíssem do trem defeituoso, eles simplesmente se recusaram)⁶⁸. Ademais, nada, conforme veremos, é mais comum do que a combinação da violência com o poder, nada menos freqüente do que encontrá-los em sua forma mais pura e, portanto mais extrema. Não se pode concluir daí que a autoridade, o poder e a violência sejam uma mesma coisa.

No entanto, deve-se admitir que existe a tentação de se pensar no poder em termos de mando e obediência, e, portanto igualar o poder à violência, em um debate sobre aquilo que é realmente apenas um dos casos especiais do poder – ou seja, o poder em termos de governo. Uma vez que nas relações exteriores assim como nos negócios internos apresenta-se a violência como a última opção para que a estrutura de poder seja mantida intacta contra os vários tipos de desafios – do inimigo estrangeiro, do criminoso local parece realmente ser a violência o pré-requisito do poder, e o poder nada mais que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro, ou que mostrará pertencer a um tigre de papel. Em um exame mais detido, entretanto, perde essa noção muito de sua plausibilidade. Para os nossos propósitos, o vácuo entre teoria e realidade seja talvez melhor ilustrado pelo fenômeno da revolução.

Desde o princípio do século têm os teóricos da revolução nos dito que a possibilidade de revoluções se deflagrarem tem diminuído significativamente em proporção à maior capacidade destrutiva de armas à disposição exclusivamente dos governos. A história dos últimos setenta anos, com o seu número

extraordinário de revoluções bem e malsucedidas, dá uma impressão diferente. Estavam loucas as pessoas que se levantaram contra desvantagem tão esmagadora? E, deixando de lado os exemplos de total sucesso, como se explica até mesmo um sucesso temporário? O fato é que o vácuo entre os instrumentos de violência de propriedade do Estado e os que as pessoas conseguem reunir por conta própria – desde latas de cervejas até os coquetéis Molotov as armas de fogo – tem sido sempre tão enormes que as melhorias técnicas fazem pouca ou nenhuma diferença. As instruções retiradas de manuais versando sobre “como fazer uma revolução” passo a passo desde a dissensão à conspiração, da resistência ao levante armado, baseiam-se todas elas na noção errada de que as revoluções se “fazem”. Em uma competição de violência contra violência a superioridade do governo tem sido sempre absoluta; porém esta superioridade só perdura enquanto continuar intacta a estrutura de poder do governo – isto é, enquanto forem obedecidas as ordens, e o exército ou a força policial estiverem dispostos a usar as suas armas. No caso contrário, a situação se transforma abruptamente. Não apenas deixa a rebelião de ser sufocada, mas as próprias armas passam para outras mãos – algumas vezes, como na revolução húngara, em um período de poucas horas. (Deveríamos saber de todas estas coisas depois de tantos anos de vãs lutas no Vietnam, onde por muito tempo, antes de receber ajuda maciça da União Soviética, a Frente de Libertação Nacional combateu-nos com armas fabricadas nos Estados Unidos.) Somente depois desse fato, quando o processo de desintegração do governo tenha permitido aos rebeldes se armarem, pode-se falar de uma “revolta armada”, a qual muito freqüentemente jamais acontece ou ocorre quando não mais é necessária. Quando as ordens já não são obedecidas, os instrumentos da violência não são de utilidade alguma; e esta obediência não é decidida pela relação autoridade/obediência, mas pela opinião pública, e, é claro, pelo número de pessoas que compartilham dela. Tudo depende do poder por detrás da violência. O repentino colapso do poder, renunciando as revoluções, revela como a obediência civil – às leis, aos governantes, às instituições – nada mais é do que a manifestação exterior de apoio e consentimento.

Onde tenha o poder se desintegrado, as revoluções são possíveis, mas não necessárias. Sabemos de muitos exemplos em que permitiu-se a regimes virtualmente impotentes continuar existindo por longos períodos de tempo seja por falta de quem testasse a sua força e revelasse a sua fraqueza seja por terem

tido a sorte de não se envolverem em guerra alguma e não sofrer derrotas. O processo de desintegração torna-se muitas vezes manifesto apenas na confrontação direta; e mesmo nesse caso, quando já se encontra o poder sem dono nas ruas, é necessário um grupo de homens preparados para uma eventualidade desse tipo para arrebanhá-lo e assumir a responsabilidade. Testemunhamos recentemente como não foi necessária mais do que a rebelião essencialmente não-violenta, e relativamente inofensiva dos estudantes franceses para revelar a vulnerabilidade de todo o sistema político, o qual desintegrou-se rapidamente ante os olhares atônitos dos jovens rebeldes. Sem o saber eles o haviam testado; sua intenção fora tão-somente desafiar um sistema universitário totalmente estratificado, e veio abaixo o sistema de poder governamental, juntamente ao das grandes burocracias partidárias – *une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies*⁷⁰. Tratava-se de um caso; apropriado para manuais, de uma situação revolucionária⁷¹ que não evoluiu para uma revolução por não haver ninguém, muito menos os estudantes, dispostos a tomar o poder e a responsabilidade que o acompanha. Ninguém, exceto é claro, de Gaulle. Nada caracterizava melhor a seriedade da situação do que o seu apelo ao exército, sua viagem ao encontro de Massu e dos generais na Alemanha, uma caminhada até Canossa, se é que esta realmente aconteceu, em vista do que havia acontecido há apenas alguns anos. Mas o que buscava e acabou por receber era apoio, não obediência, e os meios usados foram não ordens, mas concessões⁷². Houvessem ordens sido suficientes, jamais teria ele tido que deixar Paris.

Governo algum, exclusivamente baseado nos instrumentos da violência, existiu jamais. Mesmo o governante totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e a sua rede de informantes. Somente o desenvolvimento de soldados-robôs, os quais, como se mencionou anteriormente, eliminariam o fator humano completamente e, provavelmente, permitiriam a um homem apertar um botão e destruir quem bem entendesse, poderia transformar essa ascendência fundamental do poder sobre a violência. Mesmo a dominação mais despótica de que temos conhecimento, o domínio do senhor sobre os escravos, que sempre o excederam em número, não repousava em instrumentos de coerção superiores como tais, mas em uma organização do poder mais aperfeiçoada isto é, na ‘solidariedade organizada dos senhores’. Homens isolados sem outros que os apoiem nunca têm poder suficiente para fazer uso da violência de maneira bem-sucedida. Assim, nas

questões internas, a violência funciona como o último recurso do poder contra os criminosos ou rebeldes – isto é, contra indivíduos isolados que, pode-se dizer, recusam-se a ser dominados pelo consenso da maioria. E quanto aos combates propriamente ditos, vimos no Vietnã como pode uma imensa superioridade no que diz respeito aos instrumentos da violência tornar-se impotente se confrontada por um inimigo mal-equipado mas bem-organizado e muito mais poderoso. Esta lição, certamente devia ter sido aprendida da história da guerra de guerrilha, que remonta, pelo menos, à derrota, na Espanha, do exército até então invicto de Napoleão.

Usemos por um momento a linguagem conceitual: O poder é realmente parte da essência de todo governo, mas o mesmo não se dá com a violência. A violência é, por sua própria natureza, instrumental; como todos os meios, está sempre à procura de orientação e de justificativas pelo fim que busca. E aquilo que necessita de justificar-se através de algo mais não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra – fim tomado aqui em seu sentido duplo – é a paz ou a vitória; mas para a pergunta: E qual é o fim da paz? Não existe resposta. A paz é um absoluto, muito embora, nos relatos históricos os períodos de guerra quase sempre superaram em duração os períodos de paz. O poder encontra-se na mesma categoria; trata-se, como dizem, de “um fim em si mesmo”. (O que, naturalmente, não pretende negar que os governos usem determinadas políticas e empreguem o poder de que dispõem para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura do poder por si própria parece e permanece além de todos os objetivos, de maneira que o poder, longe de ser o meio para a consecução de um fim, é realmente a própria condição que possibilita a um grupo de pessoas pensar e agir em termos de meios e fim.) E uma vez que o governo é o poder essencialmente organizado e institucionalizado – a pergunta “Qual é a finalidade do governo?” tampouco faz muito sentido. A resposta será ou insatisfatória – para possibilitar aos homens viverem juntos – ou perigosamente utópica – para promover a felicidade ou para realizar o ideal de uma sociedade sem classes, ou outro ideal não-político, que se tentado com perseverança só poderá terminar em algum tipo de tirania.

O poder não precisa de justificativas, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas; mas precisa, isto sim, de legitimidade. A percepção dessas duas palavras como sinônimos não é menos enganosa do que a atual equação de obediência e apoio. O poder é originado sempre que um grupo de pessoas se

reúne e age de comum acordo, porém a sua legitimidade deriva da reunião inicial e não de qualquer ação que possa se seguir. A legitimidade, quando desafiada, baseia-se em um apelo ao passado, enquanto a justificativa diz respeito a um fim que se encontra no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em legítima defesa, pois o perigo é não apenas nítido como também presente, e o fim que justifica os meios é imediato.

O poder e a violência, embora sejam fenômenos distintos, geralmente apresentam-se juntos. Onde quer que se combinem, o poder é, conforme verificamos, o fator fundamental e predominante. A situação, entretanto, mostra-se totalmente diferente se os encararmos em seu estado puro – como, por exemplo, na invasão estrangeira e na ocupação. Vimos que a atual equação da violência com o poder baseia-se no fato de o governo ser ou não percebido como o domínio do homem sobre o homem através da violência. Se um conquistador estrangeiro for enfrentado por um governo impotente e por uma nação desacostumada ao exercício do poder político, torna-se fácil a realização de uma tal conquista e dominação. Em todos os demais casos as dificuldades são deveras grandes, e o invasor deverá tentar imediatamente estabelecer governos do tipo *Quisling*, ou seja, encontrar uma base de poder nativa para dar apoio ao seu domínio: O confronto entre os tanques russos e a resistência inteiramente não-violenta do povo da Tchecoslováquia é um caso típico de uma confrontação entre a violência e o poder em seu estado puro. Porém, enquanto é a dominação nessas circunstâncias difícil de ser realizada, não é de todo impossível. A violência, é necessário lembrar, não depende de números ou de opiniões, mas sim de formas de implementação, e as formas de implementação da violência, conforme mencionei mais acima, como todos os demais instrumentos, aumentam e multiplicam a força humana. Aqueles que se opõem à violência com o mero poder, cedo descobrirão que se confrontam não com homens, mas sim por artefatos fabricados pelo homem, cuja desumanidade e força de destruição aumentam em proporção à distância a separar os inimigos. A, violência sempre é dado destruir o poder; do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência. O que jamais poderá florescer da violência é o poder.

Em um conflito entre a violência e o poder, o resultado é raramente duvidoso. Se a estratégia enormemente poderosa e bem-sucedida de resistência não-violenta de Gandhi houvesse se defrontado com um inimigo diverso – a

Rússia de Stalin, a Alemanha de Hitler, ou o Japão do período anterior à guerra, ao invés da Inglaterra – o resultado não teria sido a descolonização, mas sim o massacre e a submissão. Entretanto, a Inglaterra na Índia e a França na Argélia tinham boas razões para exercerem o seu autocontrole. O domínio através da violência pura vem à baila quando o poder está em vias de ser perdido; é precisamente o poder em decréscimo do governo russo, interna e externamente, que tornou-se patente na alternativa entre descolonização e massacre. Substituir a violência pelo poder pode trazer a vitória, porém o preço é muito alto: pois é pago não apenas pelo derrotado, mas também pelo vitorioso em termos de seu próprio poder. Tal coisa é verdadeira principalmente quando o vitorioso tem o privilégio de desfrutar dos benefícios de um governo constitucional. Henry Steele Commager está inteiramente certo ao afirmar: “Se subvertermos a ordem e destruímos a paz mundiais deveremos inevitavelmente subverter e destruir nossas próprias instituições políticas em primeiro lugar”⁷⁴. O temido efeito *boomerang* do “governo das raças subjugadas” (Lord Cromer) sobre o governo interno durante o período imperialista significava que o domínio através da violência nas terras distantes terminaria por afetar o governo da Inglaterra, e que a última raça a ser subjugada seriam os próprios ingleses. O recente ataque a gás no campus de Berkeley, onde não apenas gás lacrimogêneo, mas também um outro gás, “proibido pela Convenção de Genebra e usado pelo Exército para o extermínio de guerrilheiros no Vietnã” foi disseminado enquanto os policiais, usando máscaras protetoras, evitavam que qualquer pessoa “fugisse da área infestada pelo gás”, é um excelente exemplo desse fenômeno de *boomerang*. Diz-se freqüentemente que a impotência gera a violência, o que psicologicamente é verdadeiro, pelo menos quanto às pessoas possuidoras de vigor natural, moral ou fisicamente. Politicamente falando, a questão é que a perda do poder torna-se uma tentação em substituir a violência pelo poder – em 1968 durante a Convenção Democrata em Chicago podia-se assistir a esse processo pela televisão⁷⁵ – e que a violência por si própria resulta em impotência. Quando a violência não é mais apoiada pelo poder, que ao mesmo tempo a restringe, a conhecida inversão dos meios pelos fins terá acontecido. Os meios, meios de destruição, determinam agora os fins – com a consequência de que os fins serão a destruição de todo poder. Em lugar algum é o fator da autofrustração, existente na vitória da violência sobre o poder, mais evidente do que no emprego do terror para a manutenção do domínio, de cujos estranhos sucessos e eventuais

fracassos temos mais conhecimento do que qualquer geração anterior. O terror não é a mesma coisa que a violência; é antes a forma de governo que nasce quando a violência, após destruir todo o poder, não abdica, mas, ao contrário, permanece mantendo todo o controle. Pode-se observar que a eficácia do terror depende quase que inteiramente do grau de atomização social. Todos os tipos de oposição organizada deverão desaparecer para que seja liberada a força total do terror. Essa atomização – palavra demasiadamente pálida e acadêmica para o horror que designa – mantém-se e se intensifica através da ubiqüidade do informante, que poderá tornar-se literalmente onipresente uma vez que não se trata mais de um agente profissional a soldo da polícia, mas potencialmente toda e qualquer pessoa com a qual se estabeleça contacto. Como é criado um estado policial a tal ponto desenvolvido e a maneira como funciona – ou, antes, como nada funciona onde ele impera – é o tema do livro de Aleksandr I. Solzhenitsyn “*O Primeiro Circulo*”, que permanecerá provavelmente sendo uma das obras-primas da literatura do século vinte contendo certamente a melhor documentação existente sobre o regime de Stalin⁷⁶. A distinção decisiva entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência, é que o primeiro volta-se não apenas contra os seus inimigos, mas também contra os amigos e correligionários, pois teme todo o poder, até mesmo o poder dos amigos. O clímax do terror é alcançado quando o estado policial começa a devorar os seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje. É este o momento quando o poder desaparece inteiramente. Existe atualmente um grande número de explicações plausíveis para a desestalinização da Rússia – nenhuma delas tão convincente como a compreensão por parte dos próprios burocratas stalinistas de que a continuação do regime levaria, não à insurreição, contra a qual o terror é realmente a melhor salvaguarda, mas à paralisia do país inteiro.

Resumindo: politicamente falando, é insuficiente dizer não serem o poder e a violência a mesma coisa. O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder esteja em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder. Tal coisa ‘significa que não é correto pensar na não-violência como o oposto da violência; falar do poder não-violento é realmente uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo. A grande confiança de Marx e Hegel no “poder dialético da negação” em virtude do

qual os opostos não se destroem, mas sim desenvolvem-se naturalmente transformando-se um no outro, visto que as contradições promovem, ao invés de paralisar o desenvolvimento, repousa em um preconceito filosófico muito mais antigo: o de que o mal é nada mais do que uma forma de privação do bem; que o bem pode originar-se do mal; e que, em resumo, o mal nada mais é do que a manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões que o tempo consagra, tornaram-se perigosas. Compartilham-nas muitos que jamais ouviram falar de Hegel ou Marx, pela simples razão de que elas inspiram esperança e eliminam o temor – uma esperança traiçoeira a eliminar o terror legítimo. Com essas considerações, não pretendo equacionar a violência com o mal; desejo tão-somente salientar que a violência não pode originar-se de seu oposto, que é o poder, e que para compreendê-la pelo que é, teremos que proceder ao exame de suas raízes e sua natureza.

CAPÍTULO III

Falar sobre a natureza e as causas da violência nesses termos poderá parecer presunção em um momento em que rios de dinheiro provenientes de fundações estão sendo canalizados para os vários projetos de pesquisa realizados por cientistas sociais, quando uma torrente de livros versando sobre o assunto já foi publicada, quando eminentes especialistas das ciências naturais – biólogos, fisiólogos, etnologistas e zoólogos – se deram as mãos em uma tentativa de solucionar a charada da “agressividade” no comportamento humano, tendo até mesmo surgido um novo ramo da ciência, denominado “polemologia”. Tenho, a despeito de todas estas considerações, duas razões para, ainda assim, fazer uma tentativa.

Em primeiro lugar, embora seja o trabalho desenvolvido pelos zoólogos a meu ver fascinante, não posso perceber de que modo se aplica ele ao nosso problema. Para se saber que um povo irá lutar pela sua terra, dificilmente teríamos que descobrir instintos de “territorialismo grupal” em formigas, peixes e macacos; e para se saber que a superpopulação resulta em irritação e agressividade, não é necessário fazer experiências com ratos. Um só dia passado em uma favela nas grandes cidades teria sido suficiente. Fico surpresa e muitas vezes feliz ao verificar que alguns animais se comportam como homens; não entendo como esse fato poderia justificar ou condenar o comportamento humano. Não compreendo porque se pede que “reconheçamos que o homem se comporta muitas vezes como uma espécie territorialista grupal” e não o oposto – que algumas espécies animais muito comumente se comportam como o homem⁷⁷. (De acordo com Adolf Portmann, estas novas descobertas sobre o comportamento animal não preenchem a lacuna entre o homem e o animal; demonstram elas apenas que “muito mais do que sabemos a nosso próprio respeito, do que supúnhamos, ocorre também com os animais.”)⁷⁸ Por que deveríamos nós, após termos “eliminado” todos os antropomorfismos da psicologia animal (se o conseguimos ou não é uma outra questão), tentar agora descobrir “quão ‘teromorfo’ é o homem”?⁷⁹ Não será óbvio que o antropomorfismo e o teromorfismonas ciências comportamentais não passam das duas faces de um mesmo “erro”? Ademais, se definirmos o homem como fazendo parte do reino

animal, por que deveríamos pedir-lhe que adote os seus padrões de comportamento tomando-os de outra espécie animal? Temo que a resposta seja simples: é mais fácil fazer experiências com animais – e não apenas por razões humanitárias – pois não seria razoável aprisionar-nos em jaulas; o problema é que o ser humano sabe como enganar.

Em segundo lugar, os resultados de uma pesquisa nas áreas das ciências sociais, como das ciências naturais, tendem a considerar o comportamento violento como uma reação mais “natural” do que estaríamos dispostos a aceitar na ausência destas pesquisas. A agressividade, definida como um impulso instintivo, desempenharia o mesmo papel funcional no âmago da natureza que os instintos sexual e nutritivo no processo vital do indivíduo e da espécie. Mas ao contrário destes instintos, que são ativados por irresistíveis necessidades orgânicas por um lado, e por estímulos externos por outro lado, os instintos agressivos no reino animal parecem independender de tal provocação; ao contrário, a ausência de provocação leva aparentemente à frustração do instinto, à “repressão da agressividade que, de acordo com os psicólogos resulta em uma acumulação de “energia” cuja eventual explosão será mais perigosa. (É como se a “sensação” de fome no ser humano aumentasse com a diminuição do número de pessoas famintas.)⁸⁰ De acordo com esta interpretação, a violência sem provocação é “natural”; se tiver perdido a sua base lógica, fundamentalmente a sua função de auto-preservação, torna-se “irracional”, e é esta a suposta razão porque o homem pode ser mais “bestial” do que os outros animais. (Na literatura, somos constantemente lembrados do generoso comportamento dos lobos, que não devoram o inimigo derrotado.) Independentemente da enganosa transposição de termos físicos tais como “energia” e “força” para dados biológicos e zoológicos, onde não fazem sentido por não poderem ser medidos⁸¹, temo que por detrás destas novas descobertas espregite a mais antiga definição da natureza humana – a definição do homem como *animal rationale*, segundo a qual nada nos distingue de outras espécies animais exceto o atributo adicional da razão. A ciência moderna, partindo sem maiores críticas dessa velha presunção, foi bem longe ao “provar” que o homem compartilha todos os demais atributos com alguma espécie do reino animal – exceto que o dote suplementar da razão torna-o um animal mais perigoso. É o uso da razão que nos torna perigosamente “irracional”, uma vez que esta razão é propriedade de um “ser instintivo em seu estado natural”.⁸² Os cientistas têm conhecimento, é claro, de que foi o homem, a partir do

momento em que passou a inventar instrumentos, quem concebeu as armas de longo alcance que o libertam das” naturais limitações que encontramos no reino animal, e que a fabricação de objetos é uma atividade “mental” altamente complexa.⁸³ Portanto a ciência é chamada a curar-nos dos efeitos colaterais causados pela razão ao manipular e controlar os nossos instintos, geralmente encontrando inofensivos meios de vazão para eles, após o desaparecimento de sua função de “estimulante da vida”, O padrão de comportamento origina-se novamente de outras espécies animais, nas quais a função dos instintos vitais não tenha sido destruída pela intervenção da razão humana, A distinção específica entre o homem e o animal é agora, estritamente falando, não mais a razão (o *lumen naturale* do animal humano) mas sim a ciência, o conhecimento desses padrões e as técnicas que os aplicam. De acordo com esse ponto de vista, o ser humano age de maneira irracional e como um animal quando se recusa a ouvir os cientistas ou mantém-se ignorante de suas últimas descobertas. Em oposição a estas teorias e suas implicações, argumentarei que a violência não é nem animalesca e nem irracional – tomando-se ou não esses termos na linguagem comum dos humanistas, ou de acordo com teorias científicas.

Dizer que a violência origina-se do ódio é usar um lugar-comum, e o ódio pode certamente ser irracional e patológico, da mesma maneira que o podem ser todas as demais paixões humanas. É possível, indubitavelmente, criar condições que desumanizam o homem – tais como os campos de concentração, a tortura, a fome – porém, isto não significa que se tornem semelhantes aos animais; e nestas condições, não é o ódio ou a violência, mas a sua ausência conspícua que constitui o mais claro sinal de desumanização. O ódio não é de forma alguma uma reação automática à miséria e ao sofrimento como tais; ninguém reage com o sentimento de ódio a uma doença incurável ou a um terremoto ou a condições sociais que parecem imutáveis. Somente onde houver razão para suspeitar que as condições poderiam ser mudadas e não o são é que surgirá o ódio. Somente onde o nosso senso de justiça for ofendido é que reagiremos com ódio, e essa reação não refletirá de maneira alguma um dano pessoal, conforme demonstra toda a história da revolução, onde invariavelmente os membros das classes altas deflagravam e em seguida lideravam as rebeliões dos oprimidos e tiranizados. A violência é um recurso enormemente tentador quando se enfrenta acontecimentos ou condições ultrajantes, em razão de sua proximidade e rapidez.

Agir com deliberada rapidez vai contra a essência do ódio e da violência, porém, isso não os torna irracionais. Muito pelo contrário, tanto na vida pública como privada há situações onde a própria rapidez de uma ação violenta seja talvez o único remédio adequado. A questão não é que uma tal ação nos permite dar vazão aos nossos impulsos reprimidos – o que pode ser feito com a mesma eficácia se esmurrarmos a mesa ou batermos a porta. A questão é que em certas circunstâncias a violência – atuando sem argumentos ou discussões e sem atender para as conseqüências – é a única maneira de se equilibrar a balança da justiça de maneira certa. (O exemplo clássico é Billy Budd, ao matar o homem que contra ele prestara falso testemunho). Nesse sentido, o ódio e a violência que o acompanham – ainda que não seja esta uma regra geral figuram entre as emoções humanas “naturais”, e livrar o homem dessas emoções corresponderia a nada menos que desumanizá-lo ou mesmo castrá-lo. É inegável que tais ações em que o homem toma, em nome da justiça, a lei em suas próprias mãos, conflitam com as constituições das comunidades civilizadas, porém, o seu caráter antipolítico, tão manifesto na grande história de Melville, não significa que sejam desumanos ou “meramente” um produto das emoções.

A ausência de emoções não causa nem promove a racionalidade. “O distanciamento e a serenidade” em face da “mais insuportável tragédia” pode realmente tornar-se “apavorante”⁸⁴, isto é, quando não se trata de uma conseqüência de controle, mas uma evidente demonstração de incompreensão. A fim de se reagir de forma razoável, deve-se primeiro sentir-se “sensibilizado”, e o oposto de “emocional” não é “racional”, não importando o que signifique, mas sim a incapacidade de se sentir “sensibilizado”, geralmente um fenômeno patológico, ou o sentimentalismo, uma perversão do sentimento. O ódio e a violência totalizam-se irracionais apenas quando dirigidos contra substitutos, e é isto que infelizmente recomendam os psicólogos e polemólogos estudiosos da agressividade humana, e que corresponde, desafortunadamente, a certas disposições de espírito e atitudes irrefletidas na sociedade em geral. Sabemos todos, por exemplo, que está em voga, entre os brancos de idéias liberais, reagir às queixas dos negros dizendo: “Somos todos culpados”, e o “Poder Negro” apressou-se em tirar proveito dessa “confissão” para instigar o “ódio negro” irracional. Onde todos são culpados, ninguém o é; as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta dos culpados, e a própria extensão do crime a melhor desculpa, para não se fazer nada. Nesse caso

particular trata-se, ademais, de uma atordoante e perigosa escalada do racismo até as alturas menos tangíveis.

O verdadeiro conflito entre brancos e negros não pode ser solucionado através de sua transposição para um conflito ainda mais irreconciliável entre a inocência e a culpa coletivas. A noção de que “todo homem branco é culpado” é não apenas um perigoso contra-senso, como também uma forma de racismo ao avesso, servindo de maneira muito eficaz ao propósito de proporcionar às justificadas reclamações e emoções racionais da população negra um escape para a irracionalidade, uma fuga à realidade.

Ademais, se investigarmos as causas históricas capazes de transformar os *engagés* em *enragés* verificaremos que a primeira destas causas não é a injustiça, mas sim a hipocrisia. O significativo papel que desempenhou nos últimos estágios da Revolução Francesa, quando a guerra à hipocrisia promovida por Robespierre transformou o “despotismo da liberdade” no Reino do Terror, é por demais conhecido para ser discutido aqui; mas é importante lembrar que essa guerra há muito havia sido declarada pelos moralistas franceses que viam na hipocrisia o vício dos vícios e o descobriram a dominar de forma suprema na “boa sociedade”, que pouco mais tarde chamou-se “sociedade burguesa”.

Não foram muitos os autores de peso a glorificar a violência por si mesma, mas esses poucos – Sorel, Pareto, Fanon – foram motivados por um ódio da sociedade burguesa muito mais profundo, e foram levados a uma ruptura muito mais radical com seus padrões morais do que a esquerda convencional, inspirada principalmente pela compaixão e por um ardente desejo de justiça. Rasgar a máscara da hipocrisia da face do inimigo, desmascará-lo e às suas desonestas maquinações e manipulações que lhe permitem governar sem o emprego de meios violentos, isto é, provocar a violência ainda que correndo o risco da aniquilação de modo que a verdade possa despontar – são essas ainda as mais fortes razões para a violência hoje em dia nos campus universitários e nas ruas⁸⁵. E essa violência, mais uma vez, não é irracional. Uma vez que o homem vive em um mundo de aparências e, em seu relacionamento com ele, depende de suas manifestações, a hipocrisia – e distingamo-la dos artificios de conveniência que geralmente são revelados não pode ser encarada com o comportamento “razoável”. Só se pode confiar nas palavras na certeza de que a sua função é revelar e não dissimular. É a aparência da racionalidade, muito mais do que os interesses por detrás dela, que provoca o ódio. Utilizar a razão quando esta é

usada como uma armadilha não é “racional”; assim como utilizar uma arma em autodefesa deixa de ser “irracional”. Esta violenta reação contra a hipocrisia, ainda que justificável em seus próprios termos, perde a sua *raison d'être* quando tenta desenvolver uma estratégia própria com objetivos específicos; torna-se “irracional” quando é “racionalizada”, isto é, no momento em que a reação no decorrer de uma contenda transforma-se em ação, e a caça aos suspeitos, acompanhada pela caça psicológica a motivações dissimuladas, se inicia⁸⁶.

Embora a eficácia da violência, conforme já observei, não dependa de números – um só atirador pode deixar acuadas centenas de pessoas normalmente bem organizadas – não obstante, na violência coletiva as suas características mais perigosamente atraentes se destacam, e isto absolutamente não se dá por oferecerem os números maior segurança. É verdade que na ação militar assim como na revolucionária “o individualismo é o primeiro (valor) a desaparecer”;⁸⁷ em seu lugar, vamos encontrar uma espécie de coesão grupal, mais intensa e comprovadamente um vínculo muito mais forte, embora menos duradouro do que todas as variedades de amizades, públicas ou particulares⁸⁸. Certamente que em todas as atividades ilícitas, de natureza política ou nos crimes comuns, o grupo, a bem da sua própria segurança, exigirá “que cada indivíduo cometa um ato irreversível” de maneira a destruir os seus laços com a sociedade constituída, antes que seja acolhido no seio da comunidade da violência. Mas uma vez acolhido, cairá o indivíduo nas malhas do inebriante encantamento da “prática da violência (que) une os homens em um todo, uma vez que cada indivíduo forma um elo de violência na grande corrente, uma parte do grande monstro de violência que lançou-se repentinamente para o alto⁸⁹”.

As palavras de Fanon referem-se ao conhecido fenômeno da fraternidade dos campos de batalha, onde as ações mais nobres e de maior desprendimento repetem-se diariamente. De todos os fatores de nivelamento, parece à morte constituir-se no mais potente, pelo menos nas poucas situações extraordinárias onde se lhe permite desempenhar um papel político. A morte, seja quando encarada no processo de morrer, ou na consciência interior de cada indivíduo de sua própria mortalidade, talvez seja a experiência mais antipolítica que existe. Significa ela que iremos desaparecer deste mundo de aparências, deixando a companhia de nossos semelhantes, que são a condição para a existência de toda política. Para a experiência humana, a morte indica o extremo da solidão e da impotência. Mas quando encarada coletivamente e em combate, a morte

transforma o seu semblante; e nada parece capaz de intensificar mais a nossa vitalidade do que a sua proximidade. Algo de que dificilmente temos consciência, isto é, de que a nossa própria morte é acompanhada pela imortalidade potencial do grupo a que pertencemos e, em última análise, da espécie humana, desloca-se para o centro de nossa experiência. É como se a própria vida, a vida imortal da espécie, alimentada pela morte eterna de seus membros isolados, estivesse se “lançando para o alto” e se tornasse realidade na prática da violência.

Seria errôneo, penso eu, falar-se aqui de meros sentimentos. Afinal, um dos importantes atributos da condição humana encontra assim uma experiência adequada. Em nosso contexto, entretanto, a questão é que essas experiências, cuja força elementar é indubitável, jamais encontraram uma expressão política ou institucional, e que a morte como fator igualador não desempenha mais do que um papel mínimo na filosofia política – embora a mortalidade humana – o fato de que os homens são “imortais”, como diziam os gregos, era visto como a mais forte razão para a ação política no pensamento político pré-filosófico. Era a certeza da morte que levava os homens a buscar a fama imortal em ações e em palavras e que os instava a estabelecer um organismo político potencialmente imortal. Assim, a política era um meio através do qual escapava-se da igualdade perante a morte para uma diferenciação capaz de assegurar alguma imortalidade. (Hobbes é o único filósofo político em cuja obra a morte, na forma do temor da morte violenta, desempenha um papel crucial. Porém, não é a igualdade perante a morte que é decisiva para Hobbes, mas sim a igualdade no temor, resultante da igual habilidade para matar que possuem todos aqueles capazes de persuadir os homens em estado natural, a unirem-se em uma comunidade). De todo modo, nenhum organismo político do meu conhecimento baseou-se jamais na igualdade em face da morte e na sua realização pela violência; os esquadrões suicidas da História, realmente organizados por esse princípio, de fato eram freqüentemente apenas “fraternidades” e, portanto, dificilmente poderiam ser considerados organizações políticas. Porém é verdade que os fortes sentimentos de fraternidade engendrados pela violência coletiva têm levado muitas pessoas corretas à esperança de que uma nova comunidade, juntamente a um “novo homem”, dela resultem. Essa esperança é uma ilusão pela simples razão de que nenhum relacionamento humano poderá ser mais passageiro do que esse tipo de fraternidade, a qual só pode realizar-se em condições de perigo mortal e imediato.

Este é, entretanto, apenas um lado da questão. Fanon conclui o seu louvor à prática da violência observando que nesse tipo compreende o povo “que a vida é um combate sem fim”, e que a violência é um elemento da vida. E não pareceria essa afirmação plausível? Não associaram sempre os homens à morte ao “repouso eterno”, e não resultaria daí que onde há vida há também inquietação e luta? Não é a calma uma clara manifestação da ausência de vida e da decadência? Não é a violência uma prerrogativa dos jovens – que presumivelmente estão cheios de vida? Em conseqüência, não seria o elogio à violência o mesmo que o elogio à vida? De qualquer forma, Sorel era dessa opinião há 60 anos atrás. Antes mesmo de Spengler, predisse ele a “decadência do Ocidente” após haver observado claros indícios de enfraquecimento na luta de classes européias. Argumentava ele que a burguesia havia perdido a “energia” com que desempenhava o seu papel na luta de classes, somente se o proletariado pudesse ser persuadido a usar a violência para reafirmar as diferenças de classe e despertar o espírito de luta da burguesia poderia a Europa salvar-se⁹⁰.

Assim, muito antes da descoberta de Konrad Lorenz da função estimuladora da vida desempenhada pela agressividade no reino animal, era a violência exaltada como uma manifestação de vigor vital e especificamente de sua criatividade. Sorel, inspirado pelo “élan vital” de Bergson, procurava uma filosofia voltada para “produtores” e dirigida polemicamente contra a sociedade de consumo e seus intelectuais; ambos esses grupos, de acordo com o seu pensamento, eram parasitas. A imagem do burguês – pacífico, complacente, hipócrita, voltado para o prazer, sem vocação para o poder, um produto tardio do capitalismo, e não o seu representante, – e a imagem do intelectual cujas teorias não passam de “construções” ao invés de expressões da vontade⁹¹, são otimisticamente contrabalançadas pela imagem do trabalhador. Sorel vê o trabalhador como o “produtor”, que deverá criar novas “qualidades morais, necessárias à melhoria da produção”, destruir os “Parlamentos, que estão tão repletos quanto as reuniões de acionistas”⁹² opondo “à imagem do Progresso... a imagem da catástrofe total”, quando “uma espécie de irresistível onda assolará a velha civilização⁹³”. Os novos valores mostram não serem assim tão novos. São eles o sentimento de honra, desejo de fama e glória, o espírito de luta sem ódio e “sem espírito de vingança”, e a indiferença às vantagens materiais. No entanto, são elas na realidade as mesmas virtudes que se encontravam ausentes da sociedade burguesa⁹⁴. “A guerra social, ao fazer um apelo à honra que se

desenvolve tão naturalmente em todos os exercícios organizados, poderia eliminar aqueles maus sentimentos contra os quais o moralismo seria impotente. Fosse essa a única razão “ essa única razão seria, parece-me, decisiva em favor dos apologistas da violência.”⁹⁵

Muito se pode aprender com os escritos de Sorel sobre as razões que levam o homem a glorificar a violência em abstrato, e ainda mais com seu contemporâneo de origem italiana, mais talentoso, e também de formação francesa, Vilfredo Pareto. Fanon, que tinha intimidade infinitamente maior com a prática da violência do que qualquer um deles, sofreu grande influência de Sorel e usou as suas categorias ainda que as suas próprias experiências testemunhassem contra elas. A experiência decisiva, que persuadiu Sorel e Pareto a enfatizar os fatos da violência nas revoluções, foi o caso Dreyfus ocorrido na França, quando, de acordo com as palavras de Parsfto, ficaram eles “surpresos ao ver (os pró-Dreyfus) usando contra os seus inimigos os mesmos métodos vis denunciados por eles próprios⁹⁷”. Naquele momento crítico descobriram eles o que hoje chamamos de *Establishment*, e que antigamente denominava-se Sistema, e foi essa descoberta que os conduziu ao louvor à violência, fazendo com que Pareto perdesse as esperanças quanto à classe trabalhadora. (Entendia Pareto que a rápida integração dos trabalhadores no organismo social e político da nação correspondia a uma “aliança da burguesia com os trabalhadores”, ao aburguesamento dos trabalhadores, que então, de acordo com o seu pensamento, daria origem a um novo sistema, que denominava “Pluto-democracia” uma forma mista de governo, uma vez que seria a plutocracia o regime burguês por excelência, enquanto que a democracia constituir-se-ia no regime dos trabalhadores). A razão porque Sorel apegava-se à sua fé, inspirada pela teoria marxista, nas classes trabalhadoras, era que os trabalhadores constituíam-se nos “produtores”, único elemento criativo da sociedade, os quais, de acordo com Marx, iriam fatalmente libertar os meios de produção da humanidade; o único problema era que, uma vez alcançado um nível de vida e condições de trabalho satisfatórios, recusavam-se teimosamente os trabalhadores a desempenhar o seu papel revolucionário.

Outra coisa, entretanto, que somente se tornou totalmente clara nas décadas seguintes à morte de Sorel e Pareto, tornou-se incomparavelmente mais desastrosa para esse ponto de vista. O enorme aumento da produtividade no mundo moderno não se deveu, de maneira alguma, ao crescimento da

produtividade do trabalhador, mas sim exclusivamente ao desenvolvimento da tecnologia, o que não dependia nem das classes trabalhadoras, e nem da burguesia, mas sim dos cientistas. Os “intelectuais” tão desprezados por Sorel e Pareto, cessaram repentinamente de ser um grupo social marginalizado, surgindo como uma nova elite, cujo trabalho, que transformara as condições de vida humana quase que inteiramente no espaço de poucas décadas, mantém-se essencial para o funcionamento da sociedade. Há muitas razões porque esse novo grupo ainda não se transformou em uma nova elite de poder, porém há muitas razões para se acreditar que, conforme afirma Daniel Bell, “não apenas os melhores talentos, mas eventualmente toda a estrutura de prestígio social e de “status” social, terão as suas raízes nas comunidades intelectuais e científicas”⁹⁸. Os seus membros estão mais dispersos e menos presos a interesses óbvios do que os grupos do antigo sistema de classes; portanto, não têm eles o impulso de se organizar, faltando-lhes a experiência em tudo aquilo que diz respeito ao poder. Também, estando muito mais estreitamente ligados às tradições culturais, entre as quais figura a tradição revolucionária, apegam-se eles com muito maior tenacidade às categorias do passado que os impedem de compreender o presente e o próprio papel que lhes caberia nele desempenhar. E sempre emocionante observar com que sentimento de nostalgia os nossos estudantes mais rebeldes esperam que o “verdadeiro” ímpeto revolucionário venha daqueles grupos da sociedade que os denunciam tanto mais veementemente quanto mais tenham a perder por algo que’ possa perturbar o bom funcionamento da sociedade de consumo. Para pior ou para melhor – e penso haver razões tanto para pessimismo quanto para o cinismo – a classe realmente nova e potencialmente revolucionária na sociedade consistirá nos intelectuais e no seu poder em potencial, ainda não totalmente compreendido, e que é muito grande, talvez grande demais para o bem da humanidade⁹⁹, Mas tratam-se aqui de meras especulações.

Seja como for, neste contexto estamos interessados principalmente no estranho reflorescimento das filosofias de Bergson e Nietzsche em sua versão soreliana. Sabemos todos até que ponto essa antiga combinação de violência, vida, e criatividade está presente no estado de espírito cheio de rebeldia da geração atual. Sem dúvida que a ênfase no simples fato de viver, e conseqüentemente no amor como’ a mais gloriosa manifestação da vida, é uma resposta à real possibilidade da construção de um artefato capaz de destruir

todas as formas de vida na terra. Mas as categorias em que se comunicam os novos adoradores da vida não são novas. Enxergar a produtividade da sociedade na imagem da “criatividade” da vida, é no mínimo uma visão tão antiga quanto Marx; acreditar na violência como força criadora de vida, e pensar na criatividade como o maior bem do homem são noções tão antigas quanto Nietzsche e Bergson, respectivamente.

E essa justificativa biológica – da violência – aparentemente tão nova relaciona-se estreitamente aos mais perniciosos elementos de nossas mais antigas tradições do pensamento político. De acordo com o tradicional conceito de poder, equiparado, conforme vimos, à violência, o poder é expansionista por natureza. Tem ele “uma ânsia interior por crescer” e é criativo porque “o instinto que o faz crescer lhe é próprio”¹⁰⁰. Exatamente da mesma maneira como nos domínios da vida orgânica todas as coisas ou crescem ou decaem e morrem, também nos domínios das relações humanas o poder pode, como se supõe, manter-se apenas através da sua expansão; de outra maneira, ele se retrairá e morrerá. “Tudo aquilo que pára de crescer começa a apodrecer”, reza um ditado russo, colhido do cortejo de Catarina, a Grande. Os reis, pelo que sabemos, são mortos não por causa da sua tirania mais sim da sua fraqueza. O povo constrói cadafalsos, não como punição moral do despotismo, mas como um castigo *biológico* pela fraqueza” (meu grifo). As revoluções foram, portanto, dirigidas contra os poderes estabelecidos “apenas aparentemente”. O seu verdadeiro resultado “foi conferir ao Poder um novo vigor e altivez, destruindo os obstáculos que há muito vinham obstruindo o seu desenvolvimento¹⁰¹”. Quando Fanon fala da “loucura criativa” presente em toda ação violenta, está ele ainda pensando dentro dos moldes desta tradição¹⁰².

Nada, em minha opinião, poderia ser teoricamente mais perigoso do que a tradição do pensamento orgânico na política de acordo com o qual o poder e a violência são interpretados em termos biológicos. Conforme são compreendidos esses termos hoje em dia, a vida e a sua suposta criatividade são o seu denominador comum, e assim a violência é justificada em termos de criatividade. As metáforas orgânicas as quais fermearam toda a nossa discussão acerca de questões políticas, especialmente das manifestações políticas – a noção de “uma sociedade enferma”, da qual as manifestações são um sintoma, da mesma forma que a febre é sintoma de uma infecção – irão apenas promover a violência no final das contas. Assim, o debate entre aqueles que propõem meios violentos para

restaurar “a lei e a ordem” e aqueles que propõem reformas não-violentas começa a parecer, ameaçadoramente, como uma discussão entre dois médicos que debatem as vantagens relativas do tratamento cirúrgico, sobre o tratamento clínico do paciente. Quanto mais doente estiver o paciente, maior a probabilidade de que o cirurgião tenha a última palavra. Ademais, enquanto falarmos em termos não-políticos, e não biológicos, os partidários da violência poderão apelar para o fato inegável de que no seio da natureza a destruição e a criação são apenas dois lados do processo, de modo que a violência coletiva, independentemente de sua atração inerente, poderá parecer um pré-requisito para a vida coletiva da humanidade, tão natural quanto a luta pela sobrevivência e a morte violenta para a continuação da vida no reino animal.

O perigo de se deixar levar pela plausibilidade das metáforas orgânicas é particularmente grande onde esteja envolvido o problema racial. O racismo, seja branco ou negro, está impregnado de violência por definição por objetar contra fatos orgânicos naturais – uma pele branca ou negra – que não poderiam ser mudados de modo algum; tudo o que se pode fazer, jogadas as cartas, é exterminar os donos dessas peles. O racismo, distinto da raça, não é um fato da vida, mas uma ideologia, e as ações a que leva, não são ações reflexas, mas atos deliberados baseados em teorias pseudocientíficas. A violência nos conflitos raciais é sempre assassina, não sendo, porém “irracional”; é a consequência lógica e racional do racismo, que não se resume em alguns preconceitos vagos de lado a lado, mas sim em um sistema ideológico explícito. Sob a pressão do poder; os preconceitos, distintos dos interesses e das ideologias, poderão recuar, conforme vimos acontecer ao movimento pelos direitos civis, que alcançou grande sucesso e que era inteiramente não violento. (“Por volta de 1964 (...) a maior parte dos americanos estavam convencidos de que a subordinação, e a um grau mais baixo, a segregação, estavam errados”.)¹⁰³ Porém, enquanto os boicotes, demonstrações e *sit-ins* obtiveram sucesso na eliminação de leis discriminatórias no Sul, mostraram-se eles um total fracasso e tornaram-se contraproducentes ao encontrarem as condições sociais nos grandes centros urbanos – as grandes necessidades dos guetos negros de um lado, e os interesses supremos dos grupos brancos de baixa renda relativos à moradia, educação, etc., do outro lado. Tudo o que essa maneira de agir fez, foi trazer a público estas condições, trazê-las até as ruas, onde o fato de serem os interesses tão irreconciliáveis foi perigosamente exposto.

Mas até mesmo as manifestações de hoje em dia, manifestações negras, e a violência em potencial da reação branca não são ainda manifestações de ideologias racistas e a sua lógica assassina. (As manifestações, conforme afirmativa recente, são “protestos articulados contra queixas genuínas”¹⁰⁴; realmente a restrição e a seletividade – ou (...) racionalidade figuram certamente entre as suas características mais importantes”.¹⁰⁵ E a mesma coisa aplica-se ao fenômeno da reação, o qual, contrariamente a todas as previsões, até agora não se caracterizou pela violência. E a reação perfeitamente racional de certos grupos de interesse que protestam furiosamente contra a idéia de serem escolhidos para pagarem todo o preço das políticas de integração mal planejadas de cujas conseqüências seus autores facilmente escapam). ¹⁰⁶ O maior perigo vem de outra direção: uma vez que a violência exige sem ser justificada, uma escalada da violência nas ruas poderá fazer surgir uma ideologia verdadeiramente racista para justificá-la. Talvez o racismo negro, tão ruidosamente evidente no “Manifesto” de James Forman, seja mais uma reação às manifestações caóticas dos anos passados do que a sua causa. Poderia ele, certamente, provocar uma reação branca realmente violenta, cujo maior perigo seria a transformação dos preconceitos brancos em uma ideologia racista plenamente desenvolvida para a qual “a lei e a ordem” se transformariam em uma mera fachada. Nesse caso ainda improvável, o clima da opinião pública no país poderia deteriorar-se até o ponto em que a maioria dos seus cidadãos estaria disposto a pagar o preço do terror invisível de um Estado policial em troca de ordem e segurança nas ruas. O que temos agora, um tipo de reação da polícia, bastante brutal e altamente visível, não é nada do tipo.

O comportamento e os argumentos nos conflitos de interesse não são notórios por sua “racionalidade”. Nada, infelizmente, tem sido tão constantemente negado pela realidade como a crença do “interesse próprio esclarecido”, em sua versão literal assim como em sua variante marxista mais sofisticada. Alguma experiência mais alguma reflexão ensinam, ao contrário, que ser esclarecido vai contra a própria natureza do interesse próprio. Tomando um exemplo retirado do dia-a-dia, o atual conflito de interesses entre o proprietário e o morador: o interesse esclarecido se concentraria em uma construção apropriada à habitação humana, mas esse interesse difere bastante, e na maioria dos casos até opõe-se, ao interesse do proprietário em obter altos lucros e ao do morador em conseguir baixos aluguéis.

A resposta mais comum de um árbitro, o suposto porta-voz do “esclarecimento”, isto é, que a *longo prazo* o interesse do prédio é o *verdadeiro* interesse tanto do proprietário quanto do morador, deixa de considerar o fator tempo, de fundamental importância para todos os envolvidos. O interesse próprio interessa-se por si próprio, que morre, muda-se ou vende a casa; por causa de sua condição em transformação, isto é, em última análise por causa da condição dos seres humanos de meros mortais, o ser enquanto ser não pode pensar em termos de interesse a longo prazo, isto é, o interesse de um mundo que sobrevive aos seus habitantes. O envelhecimento do prédio é uma questão de anos; um aumento no aluguel ou uma taxa de lucro temporariamente mais baixa são imediatos. O mesmo acontece, *mutatis mutandis*, com respeito aos conflitos nas relações de trabalho. O interesse próprio, quando solicitado a render-se ao “verdadeiro” interesse – isto é, o interesse do mundo distinto do interesse próprio – responderá sempre, “Cada um por si, Deus por todos”. Isto pode não ser particularmente razoável, mas é bastante realista; trata-se da reação não muito nobre à discrepância entre o fator tempo na vida privada dos seres humanos e a expectativa de vida totalmente diferente do mundo público. Esperar que as pessoas, que não têm a mínima noção do que seja *res publica*, se comportem de maneira não-violenta e que discutam racionalmente no que se relaciona às questões de interesse não é nem realista e nem razoável.

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional até o ponto de ser eficaz em alcançar a finalidade que deve justificá-la. E já que quando agimos, jamais saberemos com certeza quais serão as eventuais conseqüências, a violência só pode manter-se racional se buscar objetivos a curto prazo. A violência não promove causas, nem a história nem a revolução, nem o progresso, nem a reação, mas pode servir para dramatizar reclamações trazendo-as à atenção do público. Conforme observou Conor Cruise O’Brien, agricultor irlandês do século XIX e agitador nacionalista: “algumas vezes a violência é a única maneira de se assegurar que a voz dos moderados será ouvida”. Pedir o impossível para que se possa obter o possível não é sempre contraproducente. E de fato, a violência, contrariamente ao que tentam nos dizer os seus profetas, é a arma mais da reforma do que da revolução. A França não teria recebido a sua denúncia mais radical desde Napoleão no sentido da transformação do seu antiquado sistema educacional não houvessem os estudantes franceses se rebelado; não fossem as manifestações durante a primavera, ninguém da

Universidade de Columbia teria sonhado em aceitar reformas¹⁰⁷; e é provavelmente verdade que na Alemanha Ocidental a existência de “minorias dissidentes não chega nem mesmo a ser notada exceto se estas se entregarem à provocação¹⁰⁸”. Sem dúvida alguma, “a violência compensa”; o problema é que compensa indiscriminadamente tanto os ativistas que querem instrução superior em “Swahili” como os que visam reformas reais. E uma vez que as táticas da violência e da subversão somente funcionam para os objetivos a curto prazo, é ainda mais provável, como aconteceu recentemente nos Estados Unidos, que o poder estabelecido ceda a exigências sem sentido e obviamente danosas – tais como admitir estudantes sem as necessárias qualificações e ministrar-lhes cursos sobre matérias inexistentes – se essas “reformas” podem ser feitas com comparativa facilidade – então aquela violência será eficaz com relação ao objetivo a longo prazo da transformação estrutural¹⁰⁹. Ademais, o perigo da violência, mesmo que esta se movimente dentro de uma estrutura não-extremista de objetivos a curto prazo, será sempre que os meios poderão dominar os fins. Se os objetivos não forem alcançados rapidamente, o resultado será não meramente a derrota, mas a introdução da prática da violência em todo o organismo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre pouco provável. A prática da violência como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento.

Finalmente, voltemos à denúncia anterior de Sorel e Pareto do sistema como tal – quanto mais burocratizada a vida pública, maior será a atração exercida pela violência. Em uma burocracia plenamente desenvolvida, não há como discutir, a quem apresentar reclamações, sobre quem exercer as pressões do poder. A burocracia é a forma de poder onde todos são privados de liberdade política, do poder de agir; já que o governo de Ninguém não é a ausência de governo, e onde todos são igualmente destituídos de poder temos uma tirania sem tirano. A característica crucial das rebeliões estudantis em todo o mundo é a de que estão elas dirigidas em todos os lugares contra a burocracia dominante. Isto explica o que parece à primeira vista tão inquietador – que as rebeliões no Leste exigem precisamente aquelas liberdades de expressão e pensamento que os jovens rebeldes do Ocidente dizem desprezar como irrelevantes. No nível de ideologias, tudo isto é confuso; seria muito menos se começássemos do fato óbvio de que as imensas engrenagens partidárias conseguiram se sobrepor às vozes dos cidadãos por toda parte, mesmo nos países onde a liberdade de expressão e de

associação continua intacta. Os dissidentes e os que resistem no Leste exigem liberdade de expressão e de pensamento como condição preliminar para a ação política; os rebeldes no Ocidente vivem em condições onde esses requisitos preliminares não mais abrem os canais para a ação para o exercício significativo da liberdade”. O que importa para ele é, de fato, a *Praxisentzug*, a suspensão da ação, conforme a chamou, acertadamente, Jens Litten, um estudante alemão¹¹⁰.

A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento do setor público que a acompanhou, têm uma história longa e complicada no decorrer da era moderna; e esse processo foi consideravelmente acelerado durante o último século pela ascensão das burocracias partidárias. (Há setenta anos atrás reconheceu Pareto que “a liberdade (...) pela qual quero dizer o poder de agir encolhe a cada dia, exceto para os criminosos, nos chamados países livres e democráticos”)¹¹¹. O que torna o homem um ser político é sua faculdade de agir; esta lhe possibilita reunir-se aos seus pares, agir de comum acordo e buscar objetivos e empresas que jamais teria em mente; e que muito menos desejaria, se não lhe houvesse sido outorgada essa faculdade: a de dedicar-se a alguma coisa nova. Falando do ponto de vista filosófico, agir é a resposta humana à condição de natalidade. Já que todos nós viemos ao mundo em virtude do nascimento, como recém-chegados e iniciantes, somos capazes de começar algo de novo; sem o fato do nascimento não saberíamos nem mesmo o que é a novidade, toda ação seria ou pura forma de comportamento ou de preservação. Nenhuma outra faculdade exceto a linguagem, nem a razão e nem a consciência, nos distingue de forma tão radical de todas as espécies animais. Agir e começar não se tratam da mesma coisa, mas são atividades estreitamente relacionadas.

Nenhuma das propriedades da criatividade é expressa adequadamente por metáforas retiradas do processo vital. Gerar e dar a luz não são atividades mais criativas do que é aniquilante o processo de morrer; são elas diferentes fases do mesmo ciclo, que sempre se repete, onde todas as coisas vivas são mantidas como se estivessem enfeitadas. Nem a violência, ou o poder, são fenômenos naturais, isto é, manifestações de um processo vital; pertencem eles ao setor político das atividades humanas cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem de agir, a habilidade de iniciar algo de novo. E penso ser possível demonstrar que nenhuma outra habilidade humana sofreu tanto em razão do progresso da era moderna, pois o progresso, como viemos a

entendê-lo, significa crescimento, o infatigável processo de mais e de mais, de maior e maior. Quanto maior torna-se um país, em termos de população, objetos, e de bens, maior será a necessidade de administração e com ela o poder anônimo dos administradores. O autor tcheco Pavel Kohout, escrevendo no auge da experiência tcheca com a liberdade, definiu o “cidadão livre” como um “Cidadão Co-governante”. Com isso ele se referia nada mais nada menos do que à “democracia participante” da qual tanto ouvimos falar nos últimos anos no Ocidente. Acrescentou Kohout que aquilo de que o mundo de hoje tem grande necessidade poderá muito bem ser “um novo exemplo” se “os próximos mil anos não forem se transformar em uma era de macacos supercivilizados” – ou, ainda pior, do “homem transformado em um animal doméstico”, governado por uma “elite” que recebe o seu poder “dos sábios conselhos de (...) assessores intelectuais”, que acreditam realmente que os participantes de um *think tank* são pensadores e que os computadores pensam; “os pareceres poderão revelar-se incrivelmente insidiosos e, ao invés de buscarem objetivos humanos, poderão buscar problemas completamente abstratos que haviam se transformado de forma imprevisível no cérebro artificial¹¹²”.

Esse novo exemplo dificilmente será estabelecido pela prática da violência, embora eu me incline a acreditar que grande parte da atual glorificação da violência é causada por uma séria frustração da faculdade de agir no mundo moderno. É verdade simplesmente que as manifestações nos *ghettos* e rebeliões nas Universidades fazem com que as “pessoas sintam estar agindo juntas de uma maneira como raramente podem agir¹¹³”. Não sabemos se essas ocorrências são o início de algo novo – o “novo exemplo” – ou os sinais de agonia de uma faculdade que a humanidade está em vias de perder. Da maneira como estão as coisas hoje em dia, ao vermos como estão os superpoderes atolados sob o peso monstruoso de sua própria imensidão, parece que o estabelecimento de um “novo exemplo” terá uma chance, pelo menos, em um pequeno país, ou em setores pequenos e bem definidos nas sociedades de massa dos grandes poderes.

Os processos de desintegração que se tornaram tão manifestos nos últimos anos – a decadência dos serviços públicos: escolas, a polícia, a entrega de cartas, coleta de lixo, transporte, etc; a taxa de mortes nas estradas e os problemas de tráfego nas cidades; a poluição do ar e da água – são os resultados lógicos das necessidades das sociedades de massa que acabaram por se tornar incontroláveis. São eles acompanhados e por vezes acelerados pelo declínio

simultâneo dos vários sistemas partidários, todos eles de origem mais ou menos recente e planejados para corresponder às necessidades políticas de populações de massa – no Ocidente para tornar possível o governo representativo quando a democracia direta não mais servisse porque “não há lugar para todos” (John Selden), e no Leste para tornar o domínio absoluto de vários territórios mais eficaz. A grandeza padece de vulnerabilidade; as rachaduras na estrutura de poder de todos os países, exceto os pequenos, abrem-se e se alargam. E ao passo que ninguém sabe dizer com certeza onde e quando chegou-se a esse ponto de rompimento, pode-se observar, e quase medir, como a força e a resistência são destruídas insidiosamente, vazando, pouco a pouco, das nossas instituições.

Ademais, há a recente ascensão de um novo e curioso tipo de nacionalismo, geralmente percebido como uma guinada à direita, mas mais provavelmente uma indicação de um crescente ressentimento, de âmbito mundial, contra a “grandeza” como tal. Enquanto os sentimentos nacionais tendiam anteriormente a unir vários grupos étnicos, concentrando os seus sentimentos políticos na nação como um todo, podemos observar agora como um “nacionalismo” étnico principia a ameaçar de dissolução os mais antigos e melhor estabelecidos Estados-nações. Os escoceses e galeses, os bretões e provençais, grupos étnicos cuja bem sucedida assimilação era o pré-requisito para o surgimento, do Estado-nação e parecia completamente assegurado, central de Londres e Paris. E exatamente quando o centralismo, sob o impacto do tamanho descomunal, acabou por mostrar-se contraproducente em seus próprios termos, esse país, que tem por base, de acordo com o princípio federativo, a divisão de poderes e permanece poderoso desde que essa divisão seja respeitada, lançou-se, ao som do aplauso das forças “progressistas” ao novo experimento, em termos da América, da administração centralizada – o governo federal mais poderoso do que poderes estaduais e o poder executivo solapando os poderes do Congresso¹¹⁴. É como se esta colônia européia, a mais bem sucedida de todas, desejasse compartilhar o destino dos países europeus em seu declínio, repetindo com grande pressa os mesmos erros que os elaboradores da Constituição haviam tentado corrigir e eliminar.

Sejam quais forem as vantagens administrativas, ou desvantagens da centralização, o seu resultado político é sempre o mesmo: monopolização do poder causando a esterilidade de todas as fontes autênticas de poder no país. Nos Estados Unidos, baseado em uma grande pluralidade de poderes e o seu sistema

de controle mútuo, confrontamo-nos não apenas com a desintegração das estruturas de poder, mas com o poder, aparentemente ainda intacto e livre para manifestar-se, perdendo o seu domínio e tornando-se ineficaz. Falar da impotência do poder já deixou de ser um paradoxo espirituoso. A cruzada do Senador Eugene McCarthy em 1968 “para testar o sistema” trouxe o ressentimento popular contra as aventuras imperialistas a público, estabeleceu um vínculo entre a oposição no Senado e nas ruas, ensejou pelo menos uma espetacular mudança de política, e demonstrou como a maioria dos rebeldes podia reintegrar-se ao sistema rapidamente, exultando a esta primeira oportunidade não de abolir o sistema, mas de fazê-lo funcionar de novo. E, ainda assim, todo esse poder poderia ser destruído pela burocracia partidária, a qual, contrariamente a todas as tradições, preferiu perder as eleições presidenciais com um candidato impopular que por acaso se tratava de um *apparatchik*. (Algo similar se passou quando Rockefeller perdeu a indicação para Nixon durante a convenção Republicana)

Há outros exemplos a demonstrar as curiosas contradições inerentes à impotência do poder. Por causa da enorme eficácia dos trabalhos de equipe nas ciências, talvez a grande contribuição americana para as ciências modernas, podemos controlar os processos mais complicados com uma precisão que torna as viagens à Lua menos perigosas do que as mais comuns excursões do fim-de-semana; mas o suposto “maior poder do mundo” é impotente para acabar uma guerra, claramente desastrosa para todas as partes envolvidas, em um dos menores países da Terra. É como se estivéssemos sob um encantamento de conto de fadas, que nos permitisse realizar o “impossível” com a condição de que perdêssemos a capacidade de realizar o possível, de alcançar de forma fantástica feitos extraordinários com a condição de não sermos mais capazes de preencher adequadamente as nossas necessidades diárias. Se o poder tiver alguma coisa a ver com a idéia de-que querer é poder, distinta do mero nós podemos, então temos que admitir que o nosso poder tornou-se impotente. Os progressos da ciência nada têm a ver com a vontade; eles seguem as mesmas leis inexoráveis compelindo-nos a fazer aquilo que pudermos, independentemente das conseqüências. Será que à vontade e a possibilidade não mais estão juntas? Será que Valéry estava certo ao dizer ha cinqüenta anos atrás: *On peut dire que tout ce que nous savons, c'est-à-dire tout ce que nous pouvons, a fini par s'opposer à ce*

que nous sommes? (“Pode-se dizer que tudo aquilo que sabemos, isto é, tudo aquilo que podemos, acabou por se opor àquilo que somos”.)

Mais uma vez, não sabemos onde esses acontecimentos nos levarão, mas sabemos, ou deveríamos saber, que toda diminuição de poder é um convite à violência – quando pouco porque aqueles que detêm o poder e o sentem escorregar por entre as mãos, sejam eles o governo ou os governados, encontraram sempre dificuldade em resistir à tentação de substituí-lo pela violência.

FIM

APÊNDICES

I – NOTA 16

O Professor B.C. Parekh, da Universidade de Hull, Inglaterra, gentilmente chamou a minha atenção para a seguinte passagem da parte sobre Feuerbach do livro “*German Ideology*” (1846) de Marx e Engels, a respeito do qual Engels escreveu mais tarde: “A parte terminada... apenas prova quão incompleto era naquela época o nosso conhecimento da história econômica”. Tanto para a produção em massa dessa consciência comunista, como para o sucesso da própria causa, a transformação do homem (*des Menschen*) a nível de massa é necessária, uma transformação que só poderá realizar-se em um movimento prático, uma “revolução”, essa revolução é portanto necessária, não apenas porque as classes dominantes não podem ser derrubadas de nenhuma outra maneira, mas também porque somente através de uma revolução poderão as classes que as derrubarem conseguir livrar-se da ferrugem do tempo e tornarem-se aptas a fundar uma nova sociedade”. (Citado da edição de R. Pascal, Nova Iorque, 1960, pp. XV a 69). Mesmo nessas observações, pode-se dizer, pré-marxistas, a distinção entre as posições de Marx e de Sartre é evidente. Marx fala da “transformação em massa do homem”, e de uma “produção em massa de consciência”, não da liberação do indivíduo através de um ato isolado de violência. (Para o texto em alemão, ver Marx/Engels, Gesamtausgabe, 1932, I. Abteilung, vol. 5, p.59 em diante).

II – NOTA 17

O afastamento inconsciente da Nova Esquerda do marxismo foi devidamente observado. Ver especialmente comentários recentes sobre o movimento estudantil de Leonard Schapiro no *New York Review of Books* (5 de dezembro de 1968) e de Raymond Aron em *La Révolution Introuvable*, Paris, 1968. Ambos, consideram a nova ênfase na violência como um tipo de retorno ou ao socialismo utópico pré-marxista (Aron) ou à anarquia russa de Nechaev e Bakunin (Schapiro), que “tinham muito a dizer sobre a importância da violência como fator de unidade, como a força unificadora em uma sociedade ou grupo, um século antes que essas mesmas idéias emergissem nos trabalhos de Jean-Paul Sartre e de Frantz Fanon”. Escreve Aron no mesmo espírito: *Les chantres de la révolution de mai croient dépasser le marxisme... ils oublient un siècle d'histoire* (p. 14). Para um não-marxista esse retorno dificilmente seria um argumento; mas para Sartre, que, por exemplo, escreve *Un prétendu dépassement' du marxisme ne sera au pis qu'un retour au prémarxisme, au mieux que la redécouverte d'une pensée déjà contenue dans la philosophie qu'on a cru dépasser* (“Question de Méthode” in *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 17), esta se constituiria em uma formidável objeção. (O fato de que Sartre e Aron, embora se opondo politicamente, concordam plenamente quanto a esse ponto, é realmente digno de nota. Mostra até que ponto o conceito da História de Hegel domina igualmente o pensamento de marxistas e não-marxistas.)

O próprio Sartre, em sua *Crítica da Razão Dialética*, fornece uma espécie de explicação hegeliana para o seu apoio à violência. O seu ponto de partida é que “a necessidade e a escassez determinaram a base maniqueísta da ação e da moral” na história atual, “cuja verdade baseia-se na escassez (e) deve manifestar-se em uma reciprocidade antagônica entre as classes”. A agressão é a consequência da necessidade em um mundo onde “não há o bastante para todos”. Nessas circunstâncias, a violência já não é um fenômeno marginal. “A violência e a contra violência são talvez contingências, mas são necessidades contingentes, e a consequência imperativa de qualquer tentativa de destruir essa desumanidade é que ao destruir no adversário a desumanidade dos *contraman*, somente posso destruir nele a humanidade do homem, e em eu descobrir a sua desumanidade. Se mato, torturo, ou escravizo, ... meu objetivo é suprimir a sua liberdade trata-se de uma força estranha, *de trop*”. Seu modelo para uma condição onde “cada um é demais (...) Cada um é excessivo para o outro” é uma fila de ônibus, cujos componentes obviamente “se ignoram exceto com um número em uma série quantitativa”. Conclui ele: “Eles negam reciprocamente qualquer ligação entre cada um dos seus mundos

anteriores". Daí, segue-se que a praxe "é a negação da transformação, que é por si só uma negação" – conclusão extremamente bem recebida, já que a negação de uma negação constitui uma afirmação.

A falha no argumento parece-me óbvia. Há uma grande diferença entre "ignorando" e "negando", entre "negando qualquer ligação" com alguém e "negando" a sua condição de "outro"; e para uma pessoa sã existe ainda uma considerável distância a ser percorrida dessa "negação" teórica às matanças, torturas e escravização.

A maior parte das citações acima foram retiradas de R. D. Laing e de D. G. Cooper, *Reason and Violence*. (A Decade of Sartre's Philosophy, 1950-1960, Londres, 1964, Parte Três. Isto parece legítimo uma vez que na introdução Sartre afirma: *j'ai lu attentivement l'ouvrage que vous avez bien voulu me confier et j'ai eu le grand plaisir d' trouver un exposé tres clair et tres fidele de ma pensée.*

III – NOTA 20

Trata-se realmente de um grupo misturado. Os estudantes radicais misturam-se facilmente aos *drop-outs*, hippies, viciados em drogas, e psicopatas. A situação complica-se ainda mais com a insensibilidade dos poderes estabelecidos para com as distinções sempre sutis entre crime e irregularidade, distinções estas de grande importância. Os *sit-ins* e as ocupações de prédios não são o mesmo que o incêndio proposital ou a revolta armada, e a diferença não é apenas de grau. (Contrariamente à opinião de um membro da *Board of Trustees* de Harvard, a ocupação de uma Universidade pelos estudantes não é a mesma coisa que a invasão de uma filial do First National City Bank por uma multidão de populares, pela simples razão de que os estudantes estão invadindo uma propriedade cujo uso, certamente, está sujeito a regulamentos, mas à qual pertencem e que lhes pertence tanto quanto à congregação ou à administração). Ainda mais alarmante é a inclinação por parte da congregação e da administração em tratar os viciados em drogas e os elementos que cometeram crimes (no City College em Nova Iorque e na Universidade de Cornell) com muito mais tolerância do que os autênticos rebeldes.

Helmut Scheisky, cientista social alemão, descreveu ainda em 1961 (em *Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln und Opladen, 1961) a possibilidade de um "nihilismo metafísico" que significaria a negação radical espiritual e social "de todo o processo da reprodução técnico-científico do ser humano", isto é, o não dito ao "mundo em ascensão da civilização científica". Chamar essa atitude de niilista pressupõe uma aceitação do mundo moderno como o único mundo possível. O desafio dos jovens rebeldes diz respeito precisamente a esse ponto. Há de fato bastante sentido em virar as mesas e afirmar, como fizeram Sheldon Wolin e John Schaar na *op. cit.*: "O grande perigo no momento presente é que os membros do *Establishment* e as pessoas respeitáveis... parecem preparados para apoiar a recusa mais profundamente niilista possível, que é a recusa do futuro através da recusa de seus próprios filhos, os condutores do futuro".

Escreve Mathan Glazer, em um artigo, "O Poder Estudantil em Berkeley", no número especial de *The Public Interest, The Universities*, outono de 1968: "Os estudantes radicais... lembram-me mais os destruidores de máquinas "Luddite" do que os sindicalistas socialistas que conquistaram a cidadania e o poder para os trabalhadores", concluindo ele que Zbigniew Brzezinski (em artigo sobre a Universidade de Columbia in *The New Republic* de 1º de junho de 1968) estivesse talvez certo de seu diagnóstico: "Muito freqüentemente as revoluções são os últimos espasmos do passado, e portanto não se tratam de revoluções mas de contra-revoluções, realmente, agindo em nome das revoluções". Não será essa tendência em favor de caminhar em frente a qualquer preço bastante estranha em dois autores que são geralmente considerados conservadores? E não será ainda mais estranho que Glazer se mantenha inconsciente das diferenças decisivas entre a fabricação de maquinaria na Inglaterra do início do século XIX e os instrumentos desenvolvidos em meados do século XX que revelaram-se altamente destrutivos mesmo quando mais pareciam trazer benefícios – a descoberta da energia nuclear, da automação, da medicina cujos poderes de cura acabaram por produzir a superpopulação, que com toda a certeza levará, por sua vez, à fome coletiva, poluição do ar, etc.?

IV – NOTA 23

Procurar precedentes e analogias onde estes não existam, evitar relatar ou refletir o que está sendo dito e o que está sendo feito em termos dos próprios eventos, sob o pretexto de que devemos aprender as lições do passado, particularmente da época compreendida entre as duas guerras mundiais, tornou-se uma característica da maioria dos debates atuais. Inteiramente livre dessa forma de escapismo é o esplêndido e sábio relatório de Stephen Spender sobre o movimento estudantil, acima citado. É ele um dos poucos de sua geração inteiramente atentos para o presente e conservando, ao mesmo tempo, as memórias de sua própria infância de maneira a estar consciente das diferenças no que diz respeito às inclinações, estilo, idéias e ações. (“Os estudantes de hoje são inteiramente diferentes daqueles de Oxford e Cambridge, Harvard, Princeton ou Heidelberg há quarenta anos atrás”, p. 165). Mas a sua atitude é compartilhada por todos aqueles, não importa em que geração, que se preocupam verdadeiramente com o futuro do homem, e do mundo, ao contrário daqueles que jogam com ele. (Wolin e Schaar, *op. cit.*, falam de um “renascimento de um sentido de destino compartilhado”, como uma ponte entre as gerações, de “nossos temores comuns de que as armas científicas destruam toda a vida, de que a tecnologia irá desfigurar os homens que vivem nas cidades, da mesma maneira como já corrompeu a terra e obscureceu o céu;” que o “progresso” na indústria destruirá a possibilidade de trabalho interessante; e que as “comunicações” apagarão os últimos resquícios das várias culturas que são a herança de todas as sociedades exceto aquelas mais ignorantes.) Pareceria natural se tal coisa se passasse com mais freqüência com os estudantes das ciências como a biologia e a física, do que com os estudiosos das ciências sociais, embora os estudantes das primeiras demoraram-se muito mais a rebelar-se do que os seus colegas estudantes das humanidades. Assim, o famoso biólogo suíço Adolf Portmann, vê o vácuo entre as gerações como algo que pouca relação tem com um conflito entre os jovens e os mais velhos; coincide ele com o advento da ciência nuclear; “a situação mundial que resultou disso é completamente nova ... (e) não pode ser comparada sequer à mais poderosa das revoluções do passado”. (Em um panfleto intitulado *Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung*, Zurique, 1969). E o Professor de Harvard George Wald, ganhador do Prêmio Nobel, no seu famoso discurso no M.I.T., em 4 de março de 1969, corretamente sublinhou que tal tipo de professores compreende “as razões do desconforto (dos seus alunos) melhor do que eles próprios” e, ainda mais, que estes professores “compartilham esse sentimento”, *op. Cit.*

V – NOTA 25

A atual politização das Universidades, corretamente deplorada, é atribuída em geral aos estudantes rebeldes, acusados de atacar as Universidades por constituírem elas o elo mais fraco na corrente do poder estabelecido. É verdade que as Universidades não poderão sobreviver se o distanciamento intelectual e a busca desinteressada da verdade chegarem ao fim; e, o que é pior, é pouco provável que a sociedade civilizada de qualquer tipo seja capaz de sobreviver ao desaparecimento destas curiosas instituições cuja principal função política e social repousa precisamente em sua imparcialidade e independência das pressões sociais e do poder político. O poder e a verdade, ambos perfeitamente legítimos em seu próprio direito, são fenômenos essencialmente distintos, e a sua busca resulta em modos de vida essencialmente diferentes.

Zbigniew Brzezinski, em *América na Idade Tecnocrônica (Encounter*, janeiro, 1968), nota esse perigo, porém está ou resignado ou, pelo menos, não se deixa inutilmente alarmar pelo prospecto. Acredita ele que a tecnocrônica é a precursora de uma nova “supercultura” sob a orientação dos novos intelectuais orientados para a organização e voltados para o pragmatismo (Ver especialmente a recente análise crítica de Noam Chomsky, *Objectivite and Liberal Scholarship in op. cit.*). Bem, é muito mais provável que essa nova geração de intelectuais, conhecidos anteriormente como tecnocratas, introduzirá uma era de tirania e total esterilidade.

Seja como for, a questão é que a politização das Universidades pelo movimento estudantil foi precedida pela politização das Universidades por parte dos poderes estabelecidos. Os fatos são por demais conhecidos e não necessitam ser enfatizados, mas é bom ter em mente que não se trata aqui simplesmente de uma questão para a pesquisa militar. Henry Steele Commanger denunciou recentemente “a Universidade como Agência de Empregos” (The New Republic, 24 de fevereiro de 1968). De fato, “não se pode de maneira alguma alegar que a

Dow Chemical Company, os Fuzileiros Navais ou a CIA sejam estabelecimentos educativos”, ou instituições cujo objetivo é a busca da verdade. E o Prefeito John Lindsay levantou a questão relativa ao direito da Universidade de se considerar “uma instituição especial, divorciada das aspirações mundanas enquanto entrega-se às especulações imobiliárias e ajuda a planejar e avaliar projetos para os militares no Vietnã” (*New York Times* “The Week in Review”, 4 de maio, de 1969). Pretender que a Universidade seja o “cérebro da sociedade” ou da estrutura de poder é um absurdo perigoso e arrogante, quando pouco, porque a sociedade não é um “organismo”, ainda mais um organismo sem cérebro.

A fim de evitar mal-entendidos, concordo plenamente com Stephen Spender que seria loucura destruírem os estudantes as Universidades (embora sejam eles capazes de fazê-lo, uma vez que têm números e, portanto poder real, ao seu lado), uma vez que os campus constituem não apenas a sua base real, mas também a sua única base. “Sem a Universidade, não existiriam estudantes” (p.22). Mas as Universidades continuarão sendo uma base para os estudantes apenas enquanto proporcionarem elas o único refúgio na sociedade onde o poder não detém a última palavra – não obstante todas as perversões e hipocrisias em contrário. Na situação atual, há um perigo de que ou os estudantes ou, como no caso de Berkeley, os poderes existentes, passem a golpear às cegas; se tal coisa acontecer, os jovens rebeldes terão simplesmente acrescentado mais um ponto ao que se chamou muito acertadamente “o molde do desastre”. (Professor Richard A. Falk, de Princeton.)

VI – NOTA 30

Escreve Fred M. Hechinger, em um artigo, “Campus Crisis”, in *New York Times*, “The Week in Review” (4 de maio de 1969): “Uma vez que as reivindicações dos estudantes negros em especial justificam-se em geral em sua substância... a reação é comumente de solidariedade”. Parece uma característica dessas questões o fato de que o “Manifesto às Igrejas Cristãs Brancas e às Sinagogas judias dos Estados Unidos e todas as outras Instituições Racistas”, ainda que lido em público e amplamente distribuído, por isso certamente “notícia adequada à publicação”, permaneceu não publicado até que o *New York Review of Books* (10 de julho de 1969) publicou-o sem a Introdução, O seu conteúdo é, na verdade, pura fantasia semi-analfabeta, e provavelmente não deveria ser levada a sério. Porém trata-se de algo mais do que uma brincadeira, e não é segredo algum que a comunidade negra permite-se hoje em dia tais fantasias. Compreende-se, portanto, que as autoridades estejam temerosas. O que não se pode compreender e nem desculpar é a sua falta de imaginação. Não será óbvio que Forman e seus seguidores, se não encontrarem qualquer oposição na comunidade em geral, e se receberem até mesmo algum dinheiro que os possa apaziguar, serão forçados a executar um programa no qual nem eles próprios talvez jamais tenham acreditado?

VII – NOTA 31

Em carta ao *New York Times* (datada de 9 de abril, de 1969), Lynd menciona apenas “ações destrutivas não-violentas” tais como greves e *sit-ins*, ignorando para os seus objetivos as tumultuadas manifestações violentas das classes trabalhadoras na década de vinte, e levanta a questão indagando por que estas táticas “aceitas durante uma geração nas relações entre patrões e empregados (...) são rejeitadas quando praticadas em um campus? (...) quando um líder sindicalista é despedido de uma fábrica, os seus companheiros deixam o trabalho até que a sua reivindicação seja objeto de acordo”. Parece que Lynd aceitou uma imagem universitária, infelizmente não pouco freqüente entre os membros do conselho diretor e entre administradores, segundo a qual a Universidade pertence ao conselho diretor, que contrata a administração para dirigir a sua propriedade, e que por sua vez contrata a congregação como empregados para servirem aos seus fregueses, os estudantes. Não existe realidade que corresponda a esta “imagem”. Pois por mais agudos que sejam os conflitos no mundo acadêmico, não envolvem eles problemas de interesses antagônicos e de lutas de classes.

VIII – NOTA 32

O líder negro Bayard Rustin, já disse tudo aquilo que tinha de ser dito acerca do assunto: As autoridades universitárias deveriam “deixar de capitular face às reivindicações estúpidas dos estudantes negros”; está errado que um grupo, por causa de seu “complexo de culpa e masoquismo permita que outro segmento da sociedade pegue em armas em nome da justiça”; os estudantes negros estariam “sofrendo do choque da integração” e procurando “um caminho fácil que lhes solucionasse os problemas”; o que os estudantes negros necessitam é de um “treinamento corretivo” de maneira que “pudessem fazer cálculos matemáticos e escrever uma sentença sem erros”, ao invés dos “cursos de ‘soul’”. (Citado do *Daily News*, 28 de abril, de 1969). Que reflexão sobre a situação moral e intelectual da sociedade, a de que seria necessária muita coragem para se falar com bom senso sobre estes assuntos! Ainda mais atemorizante é o prospecto extremamente provável de que, em cinco ou dez anos, essa “educação” em Swahili (um tipo de não-idioma do século XIX falado pelas caravanas árabes de escravos e marfim, uma mistura híbrida de um dialeto Banto com um imenso vocabulário emprestado pelo Árabe; ver a Enciclopédia Britânica, 1961), a literatura africana, e outras matérias não-existentes serão interpretadas como uma outra armadilha imaginada pelo homem branco a fim de evitar que os negros adquiram uma boa educação.

IX – NOTA 36

O “Manifesto” de James Forman (adotado pela Conferência Nacional sobre o Desenvolvimento Econômico Negro), que mencionei anteriormente e que ele apresentou às Igrejas e Sinagogas como “apenas um início das reparações a nós devidas como povo explorado e aviltado, brutalizado, morto e perseguido,” parece ao leitor um clássico exemplo desses sonhos vãos. Segundo ele, “de acordo com as leis da revolução são os mais oprimidos que farão a revolução”, cujo objetivo final é que “assumamos a liderança, o controle total... dentro dos Estados Unidos de tudo que existe. Foi-se a época em que éramos sempre os subalternos e o homem branco mantinha-se no alto”. Para alcançar esta transformação, será necessário “empregar todos os meios necessários, inclusive com o uso da força e do poder das armas para derrubar o colonizador”. E enquanto ele, em nome da comunidade (a qual certamente, de maneira alguma o apóia), “declara a guerra”, recusa-se a “dividir o poder com os brancos”, e exige que “os brancos deste país (...) aceitem de bom grado a liderança negra, “e conclama ao mesmo tempo” todos os cristãos e judeus a praticarem a paciência, a tolerância, a compreensão e a não-violência” – durante o período que ainda for necessário – “não importa se tal coisa vier a acontecer daqui a .mil anos” – para alcançar o poder.

X – NOTA 40

Jürgen Habermas, um dos cientistas sociais mais profundos e inteligentes da Alemanha, é um bom exemplo das dificuldades encontradas por estes marxistas ou ex-marxistas em tentar afastar-se de quaisquer partes do trabalho do mestre. Em seu recente *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’* (Frankfurt, 1968), menciona ele várias vezes que certas “categorias chave da teoria de Marx, isto é, a luta de classes e a ideologia, não mais podem ser aplicadas sem restrições ou dificuldades (*umstandlos*)”. Uma comparação com o ensaio de Andrei D. Sakharov citado acima mostra como é muito mais fácil para aqueles que encaram o “capitalismo” da perspectiva das desastrosas experiências dos países do Leste europeu rejeitar teorias e “slogans” ultrapassados.

XI – NOTA 62

As sanções da lei que, no entanto não são as suas essências, são dirigidas contra aqueles cidadãos que, sem recusar o apoio que oferecem, desejam ser exceções; o ladrão ainda espera que o governo proteja a sua propriedade recentemente adquirida. Observe-se que nos sistemas jurídicos mais antigos não existiam sanções (ver Jouvenel, *op. cit.*, p. 276). O castigo de quem violava a lei era o banimento ou a proscricção; ao violar a lei, coloca-se o criminoso fora da comunidade constituída por esta lei.

Passerin d’Entreves (*op. cit.*, pp. 128ff), levando em conta “a complexidade da lei, mesmo da lei do Estado”, salientou que “há realmente leis que são ‘diretivas’ ao invés de ‘imperativas’, que são ‘aceitas’ e não

'impostas', e cujas "sanções" não insistem necessariamente no possível uso da força por parte de um "soberano". Tais leis, ele as comparou "às regras de um jogo, ou às do clube, ou da Igreja". Eu as obedeço "porque para mim, ao contrário de outros cidadãos, essas regras são 'válidas'".

No meu entender a comparação de Passerin d'Entrèves da lei com "as regras do jogo" pode ser levada mais longe. O objetivo dessas regras não é que eu me submeta a elas voluntariamente ou reconheça a sua validade teoricamente, mas que na prática eu não posso jogar o jogo a não ser que me conforme; minha razão para aceitar é o meu desejo de jogar, e já que os homens só existem no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce em uma comunidade que possui leis pré-existentes que ele "obedece" em primeiro lugar porque não há outra maneira pela qual possa participar do grande jogo do mundo. Posso desejar mudar as regras do jogo, a exemplo do revolucionário, ou fazer de mim mesmo uma exceção, a exemplo do criminoso; mas negá-las por princípio significa não uma mera "desobediência", mas uma recusa em entrar para a comunidade humana. O dilema de sempre – ou a lei é válida de forma absoluta e, portanto necessita para a sua legitimidade um legislador imortal e divino, ou a lei é simplesmente uma ordem sem apoio algum exceto o monopólio pelo Estado da violência – é uma ilusão. Todas as leis são "diretivas" e não "imperativas". Elas regulam as relações humanas assim como as regras dirigem o jogo. E a garantia final de sua validade está contida na velha máxima romana *Pacta sunt servanda*.

XII – NOTA 72

Existe alguma controvérsia sobre a finalidade da visita de de Gaulle. O que os próprios eventos sugerem é que o preço que ele teve que pagar pelo apoio do Exército foi à reabilitação pública de seus inimigos – anistia para o General Salan, o retorno de Bidault, o retorno também do Coronel Lacheroy, chamado algumas vezes de "torturador de Argélia". Não se sabe muito sobre as negociações. Ficamos tentados a pensar que a recente reabilitação de Pétain, glorificado novamente como "vitorioso de Verdun" e, de forma mais importante, a incrível declaração de de Gaulle, obviamente mentirosa, imediatamente após o seu retorno, culpando o Partido Comunista pelo que os franceses chamam agora de *les événements*, foram parte da barganha. Deus sabe que a única censura que o governo poderia ter feito ao Partido Comunista e aos sindicatos é a de que a eles faltou poder para evitar *les événements*.

XIII – NOTA 75

Seria interessante saber se, e a que ponto, o índice alarmante de crimes sem solução equipara-se, não apenas ao aumento espetacular de crimes, mas também a um aumento da brutalidade policial. O livro recentemente publicado *Uniform Crime Report for the United States*, de J. Edgar Hoover (Escritório Federal de Investigações – "FBI" – Ministério da Justiça dos Estados Unidos, 1967), não fornece qualquer indicação sobre como muitos crimes são realmente solucionados – em contraposição àqueles "solucionados pela prisão do criminoso" – porém menciona no sumário que as soluções pela polícia de crimes sérios declinaram em 1967 em 8%. Apenas 21.7 (ou 21.9)% de todos os crimes são "solucionados por prisão", e dentre estes apenas 75% poderiam ser levados aos tribunais, onde apenas cerca de 60% dos indiciados foram considerados culpados. Assim, as chances a favor do criminoso são tão altas que o constante aumento dos delitos parece natural. Sejam quais forem as causas do espetacular declínio da eficiência da polícia, é evidente o declínio de seu poder, e com ele aumenta a possibilidade de brutalidade no seu comportamento. Os estudantes e outros participantes de demonstrações são presa fácil para a polícia que se acostumou a raramente aprisionar um criminoso.

Uma comparação da situação com a de outros países é difícil por causa dos diferentes métodos empregados. Mesmo assim, parece que, embora o aumento de crimes não solucionados seja aparentemente um problema bastante geral, não alcançou ele em nenhum outro lugar proporções tão alarmantes quanto na América. Em Paris, por exemplo, a proporção de crimes solucionados declinou de 62% em 1967 para 56% em 1968, na Alemanha de 73,4% em 1954 para 52,2% e na Suécia apenas 41 % dos crimes foram resolvidos em 1967. (Ver "Deutsche Polizei", in *Der Spiegel* em 7 de abril de 1967).

XIV – NOTA 76

Mostra Solzhenitsyn em detalhes concretos como as tentativas para um desenvolvimento econômico racional foram destruídas pelos métodos de Stalin, e espera-se que este livro possa apaziguar o mito segundo o qual o terror e as imensas perdas em vidas humanas foram o preço que teve que ser pago pela rápida industrialização do país. Houve rápido progresso após a morte de Stalin, e o que surpreende na Rússia hoje é que o país está ainda atrasado em comparação não apenas ao Ocidente, mas também à maior parte dos países satélites. Na Rússia não parece haver muitas ilusões a esse respeito, se é que já houve alguma. A geração mais jovem, especialmente os veteranos da 2ª Grande Guerra, sabe muito bem que apenas um milagre salvou a Rússia da derrota em 1941, e que este milagre foi o fato brutal de que o inimigo era ainda pior do que o governante nacional. O que afetou a balança foi o fato de que o terror policial cedeu à pressão da emergência nacional; o povo, sem controle, pôde reunir-se novamente e gerar poder suficiente para derrotar o invasor estrangeiro. Ao retomarem dos campos de prisioneiros de guerra ou dos países ocupados, foram imediatamente enviados, por longos anos, a campos de trabalhos forçados ou de concentração para que perdessem os seus hábitos de liberdade. É precisamente essa geração, que experimentou a liberdade durante a guerra e o terror em seguida, que desafia agora a tirania do atual regime.

XV – NOTA 86

Ninguém em sã consciência pode crer – como teorizaram recentemente certos grupos de estudantes alemães – que apenas quando tenha o governo sido forçado a “praticar a violência abertamente” poderão os rebeldes “lutar contra esta sociedade de m... (*Scheissgesellschaft*) com meios adequados e destruí-la” (Citado em *Der Spiegel*, 10 de fevereiro, 1969, p.30.) Essa nova versão lingüisticamente vulgarizada (e não intelectualmente) dos velhos absurdos do comunismo dos anos trinta, de que a vitória do fascismo seria para o bem de todos aqueles que o combatiam, é ou puro teatro, a variante “revolucionária” da hipocrisia, ou dá testemunho do idiotismo político dos “seguidores”. Só que há quarenta anos atrás era a política deliberadamente pró-Hitler de Stalin, e não apenas algumas teorias estúpidas, que os fundamentavam. Na verdade, não há razão para surpresa com o fato de que os estudantes alemães dedicam-se mais à teorização e menos à ação política para a qual são menos bem-dotados, assim como para o julgamento crítico do que seus colegas de outros países politicamente mais afortunados; nem de que “o isolamento de mentes inteligentes e vitais... na Alemanha”, é mais pronunciado, a polarização mais desesperada, do que em outros locais, e o seu impacto sobre o clima político de seu próprio país, com exceção dos fenômenos de reação, é quase nenhum. Eu também concordaria com Spender (ver *The Berlin Youth Model*, in *op. cit.*) sobre o papel desempenhado nessa situação pelo passado ainda recente, de maneira que os estudantes têm ressentimentos, não apenas por causa de sua violência, mas por também despertarem lembranças (...) também eles têm aspecto de fantasmas que se levantam de sepulturas apressadamente cobertas”. E, no entanto, quando tudo já foi dito e registrado, permanece o faio estranho e inquietador de que nenhum dos novos grupos de esquerda na Alemanha, cuja ruidosa oposição às políticas nacionalistas ou imperialistas de outros países tem sido notoriamente extremista, tem-se dedicado seriamente ao reconhecimento da Linha “Oder-Neisse”, a qual, afinal, é a questão crucial da política externa alemã e a pedra de toque do nacionalismo alemão desde a derrota do regime de Hitler.

XVI – NOTA 99

Daniel Bell é cuidadosamente esperançoso por estar consciente de que o trabalho científico e técnico depende do “conhecimento teórico (que) é procurado, testado, e codificado de uma maneira desinteressada” (*op. cit.*). Talvez esse otimismo possa ser justificado enquanto os cientistas e tecnólogos permanecerem pouco interessados no poder e voltados para o prestígio social, isto é, enquanto não tiverem poder e nem governarem. O pessimismo de Noam Chomsky, “nem a história, nem a psicologia e nem a sociologia nos dão qualquer razão particular para aguardarmos com esperança o domínio dos novos mandarins”, pode ser excessivo; não existem ainda precedentes históricos, e os cientistas e intelectuais que, com tão deplorável regularidade, estiverem sempre disponíveis para servir a qualquer governo que estivesse no poder, não são “meritocratas”, mas sim,

arrivistas. Mas Chomsky está inteiramente correto ao levantar a questão: “De forma muito geral, que fundamentos existem para se supor que aqueles cuja reivindicação do poder se baseia no conhecimento e na técnica serão mais benignos no exercício do poder do que aqueles que o reivindicam com base em riquezas materiais ou em sua origem aristocrática?” (op. cit, p. 27). E existem razões para que seja levantada a pergunta complementar: que base existe para se supor que o ressentimento contra uma meritocracia, cujo domínio se baseia exclusivamente em dons “naturais”, isto é, na capacidade intelectual, não será mais perigoso, ou mais violento do que o ressentimento de grupos oprimidos anteriormente, que tinham pelo menos o consolo de que a sua condição não fora causada por sua própria culpa? Não será plausível supor que esse ressentimento irá abrigar todas as inclinações assassinas de um antagonismo racial, distinto de meros conflitos de classe, visto que se relacionará também a dados naturais que não podem ser mudados, e daí a condição da qual alguém só se libera através da exterminação daqueles que possuem um Q.I. mais alto? E já que o poder numérico daqueles em desvantagem será esmagador e a mobilidade social quase que ausente, não será provável que o perigo de demagogos, de líderes populares, será tão grande que a meritocracia seria forçada à tirania e ao despotismo?

XVII – NOTA 106

Stewart Alsop, em um artigo de muita percepção, “The Wallace Man”, em *Newsweek* (21 de outubro de 1968) afirma: “Pode ser pouco liberal a atitude do homem de ‘Wallace ao recusar-se a enviar os seus filhos a escolas piores em nome da integração, mas também não deixa de ser natural. E também não deixa de ser natural que ele se inquiete com a preocupação de sua esposa, ou com o fato de estar perdendo a sua autoridade em casa, que é afinal tudo o que possui! Cita ele também a declaração mais eficaz da demagogia de George Wallace: “Há 535 membros no Congresso e muitos desses liberais também têm filhos. Sabe quantos deles enviam seus filhos a escolas públicas em Washington? Seis”. Outro exemplo de fundamental importância de uma política de integração mal concebida foi recentemente publicado por Neil Maxwell em *The Wall Street Journal* (8 de agosto de 1968). O governo federal promove a integração das escolas no Sul através da contenção de fundos em casos de desobediência flagrante. Em um caso destes, US\$ 200.000 de ajuda anual foram retidos. “Do total, US\$ 175.000 foram diretamente para escolas negras (...) Os brancos imediatamente aumentaram os impostos para repor os outros US\$25.000.” Em resumo, aquilo que presumivelmente irá ajudar à educação dos negros exerce na verdade um “impacto esmagador” em seu sistema educacional e absolutamente nenhum impacto nas escolas brancas.

XVIII – NOTA 110

No sombrio clima das discussões entre os estudantes ocidentais, estas questões quase nunca têm uma chance de serem esclarecidas; na verdade, “esta comunidade, verbalmente tão radical, sempre procurou e encontrou uma fuga”, nas palavras de Cünter Crasso. É também verdade que este fato é de se notar, de modo especial e irritante, nos estudantes alemães e em outros membros da Nova Esquerda. “Eles não sabem nada, mas sabem de tudo”, conforme afirmou um jovem historiador em Praga, segundo Crasso Hans Magnus Enzensberger é porta-voz da atitude geral alemã; os tchecos sofrem de “um horizonte extremamente limitado. A sua substância política é escassa”. (Ver Cünter Crass, *op. cit.*, pp. 138-142.) Em contraste com esta mistura de estupidez e impertinência, a atmosfera entre os rebeldes do Leste é refrescante, embora seja de estremecer o preço exorbitante pago por ela. Jan Kavan, líder estudantil tcheco, escreve: “Os meus amigos da Europa Ocidental têm me dito que estamos apenas lutando por liberdades democrático-burguesas. Mas não consigo distinguir entre liberdades capitalista,s e socialistas. O que reconheço são as liberdades humanas básicas” (*Ramparts*, setembro, 1968). E seguro presumir que ele teria uma dificuldade semelhante com a distinção entre “violência progressiva e repressiva”. Entretanto, seria errado concluir, como tão freqüentemente se faz, que o povo nos países ocidentais não têm reclamações legítimas precisamente em questões de liberdade. Realmente, é apenas natural “que a atitude dos tchecos para com os estudantes Ocidentais é até certo ponto colorida pela inveja”. (Citado de um jornal estudantil por Spender, *op. cit.*, p. 72) mas é também verdade que a eles faltam certas experiências menos brutais e ainda assim, muito decisivas em matéria de frustração política.

NOTAS

- 1 – Harvey Wheeler, “The Strategic Calculators”, in Nigel Calder, *Unless Peace Comes*, Nova Iorque, 1968, p.109.
 - 2 – *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), Parte II, cap. 3.
 - 3 – Conforme observa o General André Beaufre in “Battlefields of the 1980s”: Somente “naquelas partes do mundo não cobertas pela dissuasão nuclear”, é a guerra ainda possível, e mesmo esse “conflito armado convencional”, apesar de todos os seus horrores, está na realidade já limitado pela sempre presente ameaça de uma transformação em guerra nuclear. (*In Calder, op. cit.*, p.3.)
 - 4 – *Report from Iron Mountain*; Nova Iorque, 1967, a sátira da mentalidade da Rand Corporation e de outros think tanks está provavelmente mais próxima da realidade, com o seu “tímido olhar por sobre as fronteiras da paz”, do que a maioria dos estudos “sérios”. O seu argumento principal, de que a guerra é tão essencial para o funcionamento de nossa sociedade que não ousamos aboli-la a menos que descubramos maneiras ainda mais criminosas de lidar com os nossos problemas, chocará apenas aqueles que esqueceram até que ponto a crise de desemprego da Grande Depressão foi resolvida apenas com o início da Segunda Guerra Mundial ou aqueles que negligenciam convenientemente ou procuram ignorar a extensão do atual desemprego latente por detrás de várias formas de subterfúgios.
 - 5 – Noam Chomsky in *America Power and the New Mandarins*, Nova Iorque, 1969; a resenha de Richard N. Goodwin do livro de Thomas C. Schelling *Arms and Influence*, Yale, 1966, in *The New Yorker* (17 de fevereiro de 1968).
 - 6 – Existe certamente, uma vasta literatura sobre a guerra e os conflitos armados, porém diz respeito aos instrumentos da violência, e não à violência como tal.
 - 7 – Ver Engels, *op.cit.*, Part II, cap. 4.
 - 8 – Wheeler, *op. cit.*, p.107; Engels, *ibidem*.
 - 9 – Andrei D. Sakharov, *Progress, Coexistence and Intellectual Freedom*, Nova Iorque, 1968, p.36.
 - 10 – Wheeler, *ibidem*.
 - 11 – Nigel Calder, *The New Weapons*, in *op. cit.*, p. 239.
 - 12 – M. W. Thring, “Robots on the March”, in Calder, *op. cit.*, p. 169. 13 – Vladimir Dedijer, “The Poor Man’s Power”, in Calder, *op. cit.*, p. 29.
 - 14 – Devo esta antiga observação de Engels, em um manuscrito de 1847, a Jacob Barion, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, 1963.
 - 15 – É bastante sugestivo que Hegel fale nesse contexto de “Sichselbstproduzieren”. Ver *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Hoffmeister, p. 114, Leipzig, 1938.
 - 16 – Ver apêndice I, p. 51
 - 17 – Ver apêndice II, p. 51
 - 18 – Noam Chomsky observa corretamente entre os motivos para a rebelião aberta a recusa “em tomar o seu lugar ao lado do ‘bom alemão’ a quem todos nós aprendemos a desprezar”. *op. cit.*, p. 368.
 - 19 – Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre* (The Wretched of the Earth) (1961), edição Grove Press, 1968, p. 61. Estou fazendo uso desse trabalho por causa de sua grande influência na atual geração de estudantes. O próprio Fanon, porém, tem muito mais dúvidas sobre a violência do que os seus admiradores. Aparentemente somente o primeiro capítulo do livro, “Concerning Violence”, foi muito lido. Fanon sabe da “brutalidade total e pura (a qual), se não for imediatamente combatida, invariavelmente leva à derrota do movimento em poucas semanas (p. 147).
- A respeito da recente escalada da violência no movimento estudantil, ver a instrutiva série “Gewalt” na revista alemã *Der Spiegel* (10 de fevereiro de 1969) e a série “Mit dem Latein am Ende” (Nºs 26 e 27, 1969).
- 20 – Ver apêndice III, p. 52.

- 21 – O último destes epítetos fariam sentido se tivesse significado descritivo. Por trás dele, entretanto, está a ilusão da sociedade de Marx de produtores livres, a liberação das forças produtivas da sociedade, a qual foi alcançada na verdade não pela revolução, mas pela ciência e a tecnologia. Essa liberação, além disso, não é acelerada, mas seriamente retardada, em todos os países que passaram por uma revolução. Em outras palavras, atrás de suas denúncias de consumismo está a idealização da produção, e com ela a antiga idolatria da produtividade e criatividade. “A alegria da destruição é uma alegria criativa” – de fato, se se acredita que a “alegria do trabalho” é produtiva; a destruição é o único “trabalho” que pode ser realizado através de simples instrumentos sem a ajuda de máquinas, embora as máquinas façam o trabalho, certamente, de maneira muito mais eficiente.
- 22 – Esse desejo de ação é especialmente aparente nas pequenas empresas relativamente ofensivas. Os estudantes investiram-se com sucesso contra as autoridades do campus que estavam pagando aos empregados da cafeteria e do campus menos do que o salário mínimo legal. A decisão dos estudantes de Berkeley de participarem da luta para transformar um terreno vazio pertencente à Universidade em um “Parque do Povo” deveria ser incluída entre esses empreendimentos, embora tenha provocado a pior reação até hoje de parte das autoridades. A se julgar com base no incidente de Berkeley parecem ser precisamente essas ações “não-políticas” que unificam os estudantes por detrás de uma vanguarda radical. “Um referendo estudantil, que foi ocasião da maior participação já vista na história da política estudantil, resultou em 85 por cento dos quase 15.000 votos a favor do uso do terreno “como Parque do Povo”. Ver o excelente relatório de Sheldon Wolin e John Schaar, “Berkeley: The Battle of People’s Park”, *New York Review of Books*, (19 de junho de 1969).
- 23 – Ver apêndice IV, p. 53.
- 24 – Jerome Lettvin, do “M.I.T.”, no *New York Times Magazine*, (18 de maio de 1969).
- 25 – Ver apêndice V, p. 53.
- 26 – O contínuo deslocamento de pesquisas básicas das Universidades para os laboratórios industriais é muito significativo.
- 27 – *Loc. Cit.*
- 28 – Stephen Spender, *The Year of the Young Rebels*, Nova Iorque, 1969, p. 179. 29 – George Wald in *The New Yorker*, 22 de março de 1969.
- 30 – Ver apêndice VI, p. 54. 31 – Ver apêndice VII, p. 54. 32 – Ver apêndice VIII, p. 55.
- 33 – Ver o relatório da *National Commission on the Causes and Prevention of Violence*, junho, 1969, conforme citação do *New York Times*, 6 de junho, 1969.
- 34 – Fanon, *op. cit.*, pp. 130, 129, e 69, respectivamente.
- 35 – Fanon, *op. cit.*, pp. 37 H., 53.
- 36 – Ver apêndice IX, p. 55.
- 37 – Os estudantes oscilando entre as duas superpotências e igualmente desiludidos pelo Leste e pelo Ocidente, “inevitavelmente buscam uma terceira ideologia, da China de Mao à Cuba de Castro”. (Spender, *op. cit.*, p. 92.) A sua busca de Mao, Castro, Che Guevara, e Ho Chi Minh são como encantamentos pseudo-religiosos a originar salvadores de outro mundo; clamariam eles por Tito não fosse a Iugoslávia mais longínqua e menos acessível. A questão do movimento do Poder Negro é diferente; seu compromisso ideológico à “Unidade do Terceiro Mundo” não é apenas uma tolice romântica. Têm eles um interesse óbvio na dicotomia preta-branca; o que é também de certo mero escapismo – uma fuga para um mundo de sonho onde os negros constituiriam uma maioria esmagadora da população do mundo.
- 38 – Aparentemente inconsistência semelhante poderia ser atribuída a Marx e Lenine. Não glorificou Marx a “Commune” de Paris de 1871, e não desejava Lenine dar “todo o poder aos soviets”? Mas para Marx a “Commune” nada mais era que um órgão transitório da ação revolucionária, “uma alavanca que extirpasse as bases econômicas do domínio de uma classe”, que Engels identificou acertadamente com a igualmente transitória “ditadura do proletariado”. (Ver *The Civil War in France*, in Karl Marx e F. Engels, *Selected Works*,

- Londres, 1950, Vol. I, pp. 474 e 440, respectivamente). O caso de Lenine é mais complicado. Entretanto, foi Lenine quem enfraqueceu os soviets dando todo o poder ao partido.
- 39 – “A sua idéia revolucionária”, conforme afirma Spender (*op. cit.*, p. 114), “é a paixão moralista”. Noam Chomsky (*op. cit.*, p. 368) cita fatos: “O fato é que a maior parte dos mil cartões de convocação e outros documentos entregues ao Departamento da Justiça a 20 de outubro (1967) provinham de homens que podiam escapar do serviço militar, mas que insistiam em compartilhar do destino dos menos privilegiados”. O mesmo acontecia em se tratando de demonstrações contra o serviço militar e manifestações nas Universidades e escolas. A situação em outros países é semelhante. Der Spiegel descreve, por exemplo, as condições frustrantes e freqüentemente humilhantes dos professores que se dedicavam à pesquisa na Alemanha: *Angesichts dieser Verhältnisse nimmt gerade wunder, dass die Assistenten nicht in der vordersten Front der Radikalen stehen.* (23 de junho de 1969, p. 58). É sempre a mesma história: os grupos de pressão não se juntam aos rebeldes.
- 40 – Ver apêndice X.
- 41 – A Tchecoslováquia parece ser uma exceção. Entretanto o movimento da reforma pelo qual lutaram os estudantes nas linhas de frente era apoiado por toda a nação, sem qualquer distinção de classe. Do ponto de vista marxista, os estudantes de lá, assim como provavelmente os de toda a Europa do Leste, contam com demasiado, e não muito pouco, apoio da comunidade para ajustarse aos padrões marxistas.
- 42 – Ver a entrevista Spiegel com Christoph Ehmann in Der Spiegel (10 de fevereiro de 1969).
- 43 – P. J. Proudhon, *Philosophie du Progres* (1853), 1946, pp. 27-30, 49, e *De la Justice* (1858), 1930, I, p. 238, respectivamente. Ver também William H. Harbold, “Progressive Humanity: in the Philosophy of P. J. Proudhon”, *Review of Politics*, janeiro, 1969.
- 44 – Alexander Herzen é aqui citado da “Introduction” de Isaiah Berlin ao livro de Franco Venturi, *Roots of Revolutions*, Nova Iorque, 1966.
- 45 – “Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent”, Terceiro Princípio, in *The Philosophy of Kant*, edição Modern Library.
- 46 – Para uma excelente discussão dos óbvios sofismas nessa posição, ver Robert A. Leisbet, “The Year 2000 and Ali That”, in *Commentary*, junho, 1968, e as mal-humoradas observações críticas no número de setembro.
- 47 – Hegel, *op. cit.*, p. 100 H.
- 48 – O incidente é relatado sem comentários por Wolin e Schaar, *op. cit.* Ver também o relatório de Peter Barnes “An Outcry: Thoughts on Being Tear Gassed”, in *Newsweek* (junho de 1969).
- 49 – Spender (*op. cit.*, p. 45) relata que os estudantes franceses durante os incidentes de maio em Paris “recusaram categoricamente a ideologia de ‘output’ (*rendement*), do ‘progresso’ e as assim chamadas ‘pseudoforças’.” Na América, tal ainda não acontece no que concerne ao progresso. Estamos ainda cercados por comentários sobre forças “progressivas” e “regressivas”, tolerância “progressiva” e “repressiva”, e outros semelhantes.
- 50 – Para uma esplêndida exemplificação desses empreendimentos não apenas supérfluos, mas também perniciosos, ver Edmund Wilson, *The Fruits of the MLA*, Nova Iorque, 1968.
- 51 – Georges Sorel, *Reflections on Violence*, “Introduction to the First Publication” (1906), Nova Iorque, 1961, p. 60.
- 52 – *The Power Elite*, Nova Iorque, 1956, p. 171; Max Weber nos primeiros parágrafos de *Politics as a Vocation* (1921). Weber aparentemente estava consciente de que concordava com a esquerda. Cita ele nesse contexto a observação de Trotsky em Brest-Litovsk, “Todo Estado baseia-se na violência”, e acrescenta, “É de fato a verdade.”
- 53 – *Power: The Natural History of its Growth* (1945)
- 54 – *Ibidem*, p. 93.
- 55 – *Ibidem*, p. 110.

- 56 – Ver Karl von Clausewitz, *On War* (1832), Nova Iorque, 1943, cap. I; Robert Strausz-Hupé, *Power and Community*, Nova Iorque, 1956, p. 4; a citação de Max Weber: *Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durchzusetzen*, é tirada de Strausz-Hupé. ‘
- 57 – Escolhi meus exemplos casualmente, uma vez que pouco importa para que autor recorremos. É apenas ocasionalmente que a voz da dissensão se faz ouvir. Assim, afirma R. M. McIver que “O poder coercitivo é um critério do Estado, mas não a sua essência... É verdade que não existe Estado, onde não haja uma força irresistível... Mas o exercício da força não cria um Estado”. (In *The Modern State*, Londres, 1926, pp. 222-225.) A grande força desta tradição pode ser percebida através da tentativa de Rousseau de escapar a ela. Procurando um governo em que inexistia o domínio, não encontra ele nada melhor que *une forme d’association... par laquelle chacun s’unissant à tom n’obéisse pourtant qu’à lui-même*. A ênfase na obediência e, portanto na autoridade, mantém-se inalterada. Londres, 1952, p. 122
- 58 – *The Notion of the State, An Introduction Political Theory* foi publicado pela primeira vez em italiano em 1962. A versão inglesa não é apenas uma tradução, escrita pelo próprio autor, é a edição definitiva tendo sido publicada em Oxford em 1967. Quanto às citações, ver. pp.- 64, 70 e 105.
- 59 – *Ibidem*, p. 129
- 60 – *Considerations on Representative Government* (1861), “Liberal Arts Library”, pp. 59 e 65.
- 61 – John M. Wallace, *Destiny His Choice; The Loyalty of Andrew Marvell*, Cambridge, 1968, pp. 88-89. Devo esta referência à gentileza de Gregory Des Jardins.
- 62 – Ver apêndice XI, p.56.
- 63 – *op. cit.*, p. 98.
- 64 – *The Federalist*, No. 49.
- 65 – *op. cit.*, p.7. Cf. também p. 171, onde, discutindo o significado exato das palavras “nação” e “nacionalidade”, insiste ele corretamente que “os únicos guias competentes nesta selva de tantos significados diferentes são os lingüistas e os historiadores. É a eles que devemos recorrer em busca de ajuda”. E ao fazer a distinção entre a autoridade e o poder, volta-se ele para a expressão de Cícero: *potestas in populo, auctoritas in senatu*.
- 66 – Existe o governo autoritário, mas este nada tem em comum com a tirania, a ditadura, ou o domínio totalitário. Para uma discussão dos fundamentos históricos e da significação política do termo, ver *What is Authority* de minha autoria in *Between Past and Future: Exercises in Political Thought*, Nova Iorque, 1968, assim como a Parte I do valioso estudo de Karl-Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart, 1968, acompanhado de extensa bibliografia.
- 67 – Wolin e Schaar, in *op. cit.* estão inteiramente certos: As leis estão sendo violadas porque as autoridades e administradores universitários, assim como a própria congregação, perderam o respeito de muitos dos estudantes”. Concluem eles: “Quando a autoridade se omite, entra o poder”. Também isto é verdadeiro, porém não exatamente no sentido em que o proferiram. O que primeiro entrou em Berkeley foi o poder estudantil, obviamente o mais forte poder em qualquer “campus” simplesmente porque os estudantes predominam em número. Foi para sobrepujar esse poder que as autoridades recorreram à violência, e é precisamente porque a Universidade é essencialmente uma instituição baseada na autoridade, e portanto a exigir respeito, que lhe é tão difícil lidar com o poder em termos não violentos. A Universidade hoje em dia solicita à policia proteção exatamente como fazia a Igreja Católica anteriormente à separação entre Estado e Igreja, que forçou-a apoiar-se apenas na autoridade. É talvez mais do que uma peculiaridade o fato de que a mais severa crise da Igreja como instituição coincida com a mais severa crise da história da Universidade, a única instituição secular ainda baseada na autoridade. Ambos podem de fato ser atribuídos à progressiva explosão do átomo “obediência” cuja estabilidade era supostamente “eterna”, conforme observou Heinrich Böll a respeito da crise nas igrejas. Ver *Es wird immer später, in Antwort an Sacharow*, Zurique, 1969.
- 68 – Ver o *New York Times*, janeiro, 1969, pp. 1 e 29
- 69 – Assim afirma Franz Borkenau, refletindo sobre a derrota da revolução espanhola: “Nesse tremendo contraste com revoluções anteriores, um fato se reflete. Antes destes últimos anos, a contra-revolução dependia geralmente do apoio dos poderes reacionários, que eram tecnicamente e intelectualmente inferiores

- às forças da revolução. Isto mudou com o advento do fascismo. Agora, todas as revoluções poderão enfrentar o ataque da mais moderna, mais eficiente e mais inclemente maquinaria existente. Tal coisa significa que a era das revoluções livres para desenvolverem-se de acordo com as suas próprias leis está finda”. Estas palavras foram escritas há mais de trinta anos atrás (The Spanish CocA:pit, Londres, 1937; Ann Arbor, 1963, pp. 288-289) sendo agora citadas, com aprovação, por Chomsky (*op. cit.*, p. 310). Acredita ele que a intervenção americana e francesa na guerra civil no Vietnam prova ser exata a predição de Borkenau, “com a substituição do imperialismo liberal” pelo “fascismo”. Penso que este exemplo poderá provar o oposto.
- 70 – Raymond Aron, *La Rivolution Introuvable*, 1968, p. 41.
- 71 – Stephen Spender, *op. cit.*, p. 56, discorda: “O que era muito mais claro do que a situação revolucionária (era) a não-revolucionária”. Pode ser “difícil pensar em uma revolução se realizando quando (...) todos parecem particularmente bem humorados”, mas é isto que acontece no início das revoluções – durante o grande êxtase inicial de fraternidade.
- 72 – Ver o apêndice XII
- 73 – Na Grécia antiga, uma tal organização de poder era a polis, cujo maior mérito, de acordo com Xenofonte era de que permitia aos cidadãos atuar como guarda-costas uns dos outros contra escravos e criminosos de maneira que nenhum das cidades morreria violentamente. (Hiero, IV, 3.)
- 74 – *Can We Limit Presidential Power?* in *The New Republic*, 6 de abril, 1968.
- 75 – Ver o apêndice XIII
- 76 – Ver o apêndice XIV
- 77 – Nikolas Tinbergen, “On War and Peace in Animals and Man,” in *Science* 160: 1411 (28 de junho, 1968).
- 78 – *Das Tier ais soziales Wesem*, Zurique, 1953, pp. 237-238: “Wer sich in die Tatsachen vertieft ... der wird feststellen, dass die nelUn EinblicA:e in die Differenzienheit tierischen Treibens uns zwingen, mit allzu,einfachen Vorstellungen von hOheren Tieren ganz entschieden aufzurii umen. Damit wird aber nicht etwa-wie zuweilein leichtlin gefolgert wird-das Tierische dem Menschlichen immer mehr geniieht. Es zeigt sich lediglich, dass viel mehr von dem, was wir von uns selbst A:ennen, auch beim Tier vorA:ommt”.
- 79 – Ver Erich von Holst, *Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen, Gesammelte Abhandlungen*, Vol. I, Munique, 1969, p. 239.
- 80 – Para fazer face ao absurdo dessa conclusão, faz-se uma distinção entre instintos espontâneos, como por exemplo, a agressão, e os impulsos reativos como a fome. Mas uma distinção entre a espontaneidade e a reatividade não faz sentido em uma discussão sobre os impulsos inatos. No mundo da natureza não existe espontaneidade, propriamente falando, e os instintos e impulsos manifestam apenas a maneira altamente complexa pela qual todos os organismos vivos, inclusive o homem, adaptam-se aos seus processos.
- 81 – O caráter hipotético do trabalho de Konrad Lorenz *On Agression* (Nova Iorque, 1966) esclarece-se na interessante coleção de ensaios editados por Alexander Mitscherlich sob o título *Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Agression unbefriedbar?*, Munique, 1968.
- 82 – von Holst, *op. cit.*, p. 283: “Nicht, weil wir Verstandeswesen, sondern weil wir ausserdem ganz urtümliche Triebwesen sind, ist unser Dasein im Zeitalter der TechniA: geführtet”.
- 83 – Armas de longo alcance, vistas pelos polemologistas como havendo libertado os instintos agressivos do homem a ponto de não mais funcionarem os controles de salvaguarda da espécie humana (ver Tinbergen, *op. cit.*), são tidas por Otto Klineberg (“Fears of a Psychologist,” in *Calder, op. cit.*, p. 208) como uma indicação “de que a agressividade pessoal não desempenhava qualquer papel importante como uma razão para a guerra”. Os soldados, para prosseguir na discussão, não são assassinos, e os assassinos – que agem movidos pela “agressividade pessoal” não são provavelmente nem mesmo bons soldados.
- 84 – Estou parafraseando uma sentença de Noam Chomsky (*op. cit.*, p.371), que é muito bom em sua exposição da “fachada de preocupação e de pseudociência” e o “vácuo” intelectual por detrás de tudo isto, especialmente nos debates sobre a guerra do Vietnam.
- 85 – ‘Se se ler as publicações da SDS será possível verificar que têm eles freqüentem ente recomendado as provocações a polícia como estratégia para ‘desmascarar’ a violência das autoridades.’ Spender (*op. cit* p.92)

- comenta que esse tipo de violência “leva ao sentido duplo onde o provocador está desempenhando ao mesmo tempo os papéis de assaltante e vítima”. A guerra contra a hipocrisia abriga um número de grandes perigos, alguns dos quais examinei brevemente em *On Revolution*, Nova Iorque, 1963, pp. 91-101.
- 86 – Ver apêndice XV, p. 57 87 – *Fanon*, *op. cit.*, p. 47.
- 88 – J. G1enh Gray, *The Wamors* (Nova Iorque, 1959), é altamente perceptivo e instrutivo esse ponto, deveria ser lido por todos interessados na prática da violência.
- 89 – *Fanon*, *op. cit.*, pp. 85 e 93, respectivamente.
- 90 – Sorel, *op. cit.* capítulo 2, “On Violence and the Decadence of the Middle Classes.”
- 91 – “Introduction, Letter to Daniel Helevy”, IV
- 92 – *Ibidem*, capítulo 7, “The Ethics of the Producers,” I.
- 93 – *Ibidem*, capítulo 4, “The Proletarian Strike”, II.
- 94, – *Ibidem*. ver especialmente capítulo 5, III, e o capítulo 3, “Prejudices against Violence”, III.
- 95 – *Ibidem*. Apêndice 2, “Apology for Violence”.
- 96 – Isto foi enfatizado recentemente por Barbara Deming em seu apelo pela ação não-violenta “On Revolution and Equilibrium”, in *Revolution: Violent and Nonviolent*, republicado de *Liberation*, fevereiro, 1968. Afirma ela a respeito de Fanon, na página 3: “É minha convicção que é possível citá-lo também como autor que faz um apelo pela não-violência... Todas as vezes em que encontrar a palavra ‘violência’ em suas páginas, substitua-a pela expressão ‘ação radical e não comprometedor’. Sustento que com a exceção de algumas poucas passagens, essa substituição pode ser feita e que a ação que ele sugere poderia bem ser ação não-violenta.” Ainda mais importante para os meus propósitos: Mais Deming tenta também distinguir claramente entre o poder e a violência, e reconhece que a “subversão não-violenta” significa “exercer a força ... Recorrendo até mesmo ao que só se pode chamar de força física” (p.6). Entretanto, ela curiosamente subestima o efeito dessa força de subversão, que só não chega a ser a violência física, ao dizer: “os direitos humanos do adversário são respeitados” (p. 7). Apenas o direito à vida do adversário, e nenhum dos demais direitos humanos, é realmente respeitado. O mesmo se pode dizer daqueles que advogam “a violência contra objetos” em contraposição à “violência contra pessoas”.
- 97 – Citado do instrutivo ensaio de S. E. Finer “Pareto and Pluto-Democracy: The Retreat to Galapagos,” in *The American Political Science Review*, junho, 1968.
- 98 – “Notes on the Post-Indmitrial Society”, *The Public Interest*, n° 6, 1967.
- 99 – Ver apêndice XVI, p. 58.
- 100 – Jouvanel, *op. cit.*, pp. 114 e 123, 101 – *Ibidem*, pp. 187 e 188. Respectivamente.
- 102 – *Fanon*, *op. cit.*, p. 95.
- 103 – Robert M. Fogelson, “Violence as Protest”, in *Urban Riots: Violence and Social Change*, *Procedimentos da Academia de Ciência Política*, Universidade de Colúmbia, 1968.
- 104 – *Ibidem*.
- 105 – *Ibidem*. Ver também o excelente artigo “Official Interpretation of Racial Riots” de Allan A. Silver na mesma coleção.
- 106 – Ver apêndice XVII, p. 58.
- 107 – “Em Colúmbia, antes da revolta do ano passado, por exemplo, um relatório sobre a vida estudantil e um outro sobre acomodações para os professores haviam permanecido, empoeirados, no escritório do presidente”, conforme relatou Fred Hechinger no *New York Times*, “The Week in Review” de 4 de maio, 1969.
- 108 – Rudi Dutschke, conforme citação no *Der Spiegel*, (10 de fevereiro de 1969, p. 27). Günter Grass, falando do mesmo ponto de vista após o ataque a Dutschke na primavera de 1968, também salienta a relação entre reformas e violência: “O movimento de protesto da juventude trouxe à evidência a fragilidade de nossa democracia insuficientemente estabelecida. Nesse ponto ele obteve sucesso, mas não está nada certo onde este sucesso nos levará; ou trará ele as reformas há tanto necessárias... ou a incerteza trazida agora à luz dará origem a falsos profetas com mercados promissores e propaganda gratuita”, Ver “Violence Rehabilitated,” in *Speak Out!* Nova Iorque, 1969.

109 – Outra questão que não podemos discutir aqui é a de até que ponto será todo o sistema universitário capaz de reformar-se. Penso não haver qualquer resposta geral. Embora seja a rebelião estudantil um fenômeno global, os sistemas universitários não são de forma alguma uniformes e variam não apenas de país a país mas freqüentemente de instituição a instituição; todas as soluções para o problema devem nascer e corresponder a condições estritamente locais. Assim, em alguns países a crise universitária poderá até mesmo espalhar-se para transformar-se em uma crise governamental – conforme *Der Spiegel* (23 de junho de 1969) pensou ser possível no discutir a situação na Alemanha.

110 – Ver apêndice XVIII, p. 59.

111 – Pareto, citado de Finer, *op. cit.*

112 – Ver Günter Grass e Pável Kohout, *Briefe über die Grenze*, Hamburgo, 1968, pp.88 e 90, respectivamente; e Andrei D. Sakharov, *op. cit.*

113 – Herbert J. Gans, “The Ghetto Rebellions and Urban Class Conflict” in *Urban Riots*, *op. cit.*

114 – Ver o importante artigo de Henry Steele Commager, nota 74.