

da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação do labor, ao ponto em que a aceção do próprio termo (que sempre esteve ligado a «fadigas e penas» quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que somente a extrema miséria ou pobreza poderiam causá-los) começou a perder o seu significado para nós.<sup>38</sup> Embora a extrema necessidade tornasse o labor indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência.

A excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores.<sup>39</sup> Nem mesmo a esfera social — embora tornasse anônima a excelência, enfatizasse o progresso da humanidade ao invés das realizações dos homens e alterasse o conteúdo da esfera públi-

38. Todas as palavras européias para «labor» — o latim e o inglês *labor*, o grego *ponos*, o francês *travail*, o alemão *Arbeit* — significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto. *Labov* tem a mesma raiz etimológica que *labure* («cambaleiar sob uma carga»); *ponos* e *Arbeit* têm as mesmas raízes etimológicas que «pobreza» (*penia* em grego e *Armut* em alemão). O próprio Hesíodo, tido como um dos poucos defensores do trabalho na antiguidade, via *ponon algineuta* (o «labor doloroso») como o primeiro dos males que atormentavam os homens (*Theogonia* 226). Quanto ao uso grego, veja-se G. Herzog-Hauser, *Ponos*, em Pauly-Wissowa. As palavras alemãs *Arbeit* e *arm* derivam ambas do germânico *arbnut*, que significava solitário e desprezado, abandonado. Veja-se Kluge/Götz, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). No alemão medieval, usa-se essas palavras para traduzir *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *medum* (veja-se Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (Dissertation, Berna, 1946)).

39. O tão citado pensamento de Homero — de que Zeus rouba metade do mérito (*areté*) de um homem no dia em que ele sucumbe à escravidão (*Odisséia* xvii 320 ff.) — é colocado na boca de Eumaios, um escravo, como mera afirmação objetiva, não como crítica ou julgamento moral. O escravo perde o mérito, a excelência, porque perde a admissão à esfera pública, onde o mérito pode ser demonstrado.

ca ao ponto de desfigurá-lo — pôde aniquilar completamente a conexão entre a realização pública e a excelência. Embora nos tenhamos tornado excelentes naquilo que elaboramos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de sua antiga qualidade desde que a ascendência da esfera social baniu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado. Esta curiosa discrepância não passou despercebida do público, que geralmente a atribui a uma suposta defasagem entre nossas capacidades técnicas e nosso desenvolvimento humanístico em geral, ou entre as ciências físicas, que alteram e controlam a natureza, e as ciências sociais, que ainda não sabem como mudar e controlar a sociedade. A parte outras falácias do argumento, tantas vezes apontadas que seria ocioso repeti-las, esta crítica refere-se apenas a uma possível mudança na psicologia dos seres humanos — os seus chamados padrões de comportamento —, não uma mudança do mundo em que eles habitam. E esta interpretação psicológica, para qual a ausência ou a presença de uma esfera pública é tão irrelevante quanto qualquer realidade tangível e mundana, parece bastante duvidosa em vista do fato de que nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício. Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento pode substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana.

## —7—

### A Esfera Pública: o Comum

O termo «público» denota dois fenômenos intimamente correlatos mas não perfeitamente idênticos.

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência — aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos — constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima — as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos — vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por

assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública.<sup>40</sup> A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiências individuais. Mas não necessitamos da forma do artista para testemunhar essa transfiguração. Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privatividade ou na intimidade, trazemos para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio da esfera pública, sempre intensifica e enriquece grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, esta intensificação sempre ocorre às custas da garantia da realidade do mundo e dos homens.

De fato, o sentimento mais intenso que conhecemos — intenso ao ponto de eclipsar todas as outras experiências, ou seja, a experiência de grande dor física — é, ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos. Não apenas por ser, talvez, a única experiência à qual somos incapazes de dar forma adequada à exposição pública; na verdade, ela nos priva de nossa percepção da realidade a tal ponto que podemos esquecer esta última mais rápida e facilmente que qualquer outra coisa. Não parece haver uma ponte que ligue a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou «identificável», ao mundo exterior da vida.<sup>41</sup> Em outras palavras, a dor, que é realmente uma experiência limítrofe entre a vida, no sentido de «estar na companhia dos homens» (*inter homines esse*), e a mor-

40. Este é também o motivo pelo qual é impossível «escrever um ensaio caracterológico de um escravo. ... Até alcançarem a liberdade e a notoriedade, todos os escravos são tipos relegados às sombras, e não pessoas» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.156).

41. Refiro-me aqui a um poema sobre a dor, pouco conhecido, que Rilke escreveu em seu leito de morte. As primeiras linhas desse poema sem título são: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne./heilloser Schmerz im leiblichen Geweb»; e termina como segue: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt?/Erinnerungen reiss ich nicht herein./O Leben, Leben: Draussensein./Und ich in Loh. Niemand, der mich kennt».

te, é tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir qualquer tipo de aparência.<sup>42</sup>

Uma vez que a nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, e portanto da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada, até mesmo a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público; neste, só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado. É claro que isto não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver na esfera privada. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público. («Never seek to tell thy love / Love that never told can be».) Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo.

O que a esfera pública considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado. O moderno encantamento com «pequenas coisas», embora pregado pela poesia do século XX em quase todas as línguas europeias, encontrou sua representação clássica no *petit bonheur* do povo francês. Após o declínio de sua vasta e gloriosa esfera pública, os franceses tornaram-se mestres da arte de serem felizes entre «pequenas coisas», dentro do espaço de suas quatro paredes, entre o armário e a cama, entre a mesa e a cadeira, entre

42. Quanto à subjetividade da dor e sua relevância para todas as variantes de hedonismo e sensualismo, vejamos §§15 e 43. Para os vivos, a morte é, antes de mais nada, o desaparecimento. Mas, ao contrário do que ocorre com a dor, há um aspecto da morte no qual é como se ela aparecesse entre os vivos: na velhice. Goethe observou certa vez que envelhecer é «desaparecer gradualmente» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); a verdade desta observação, bem como o surgimento real desse processo de desaparecimento, são bem tangíveis nos autorretratos dos grandes mestres quando velhos — Rembrandt, Leonardo, etc. —, nos quais a intensidade dos olhos parece iluminar e presidir um corpo que vai desaparecendo.

o cão, o gato e o vaso de flores, dedicando a estas coisas um cuidado e uma ternura que, num mundo em que a rápida industrialização destrói constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje, pode até parecer o último recanto puramente humano do mundo. Esta ampliação da esfera privada, o encantamento, por assim dizer, de todo um povo, não a torna pública, não constitui uma esfera pública, mas, ao contrário, significa apenas que a esfera pública refluíu quase que inteiramente, de modo que, em toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto; pois embora a esfera pública possa ser grande, não pode ser encantadora precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante.

Em segundo lugar, o termo «público» significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. A estranheza de tal situação lembra a de uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas mas tampouco teriam qualquer relação tangível entre si.

Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi a principal tarefa política da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a «irmandade» cristã, mas todas as rela-

ções humanas. Esta caridade, porém, muito embora a sua qualidade de não-mundana corresponda claramente à experiência humana geral do amor, é ao mesmo tempo nitidamente diferente deste último por ser algo que, como o mundo, se interpõe entre os homens: «Até mesmo os ladrões têm entre si (*inter se*) aquilo que chamam de caridade».<sup>43</sup> Este surpreendente exemplo do princípio político de caridade é, de fato, muito bem escolhido; porque o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão de extraterrenidade e admiravelmente capaz de guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele — um grupo de santos ou um grupo de criminosos —, bastando apenas que se reconheça que o próprio mundo está condenado e que toda atividade será nele exercida com a ressalva *quandiu mundus durat* («enquanto dura o mundo»).44 O caráter apolítico e não-público da comunidade cristã foi bem cedo definido na condição de que deveria formar um *corpus*, cujos membros teriam entre si a relação que têm os irmãos de uma mesma família.<sup>45</sup> A estrutura da vida comunitária tomou por modelo as relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não-políticas e até mesmo antipolíticas. Já mais existiu uma esfera pública entre os membros de uma família, e

43. *Contra Faustum Manichaeum* v. 5.

44. O que é ainda, naturalmente, o pressuposto até mesmo da filosofia política de Tomás de Aquino (veja-se *op. cit.* ii. 2. 181. 4).

45. A expressão *corpus rei publicae* é corrente no latim pré-cristão, mas tem a conotação da população que habita uma *res publica*, um determinado âmbito político. O termo grego correspondente, *polis*, nunca é empregado no grego pré-cristão num sentido político. Ao que parece, a metáfora ocorre pela primeira vez em Paulo (I Cor. 12:12-27) e é de uso corrente em todos os antigos escritores cristãos (veja-se, por exemplo, Tertuliano, *Apologéticos* 39, ou Ambrósio, *De officiis ministrorum* iii. 3. 17). Veio a ter grande importância para a teoria política medieval, que pressupunha unanimemente que todos os homens eram *quasi unum corpus* (Tomás de Aquino, *op. cit.* ii. 1. 81. 1). Mas, enquanto os autores mais antigos enfatizavam a igualdade dos membros, todos igualmente necessários ao bem-estar do corpo como um todo, passou-se a destacar mais tarde a diferença entre o chefe e os membros, entre o dever do chefe, que era governar, e o dever dos membros, que era obedecer. (Quanto à Idade Média, veja-se Anton-Hermann Chroust, «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics*, Vol. VIII (1947).)

era portanto improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã se esta fosse governada pelo princípio da caridade e nada mais. Ainda assim, como sabemos através da história e dos regulamentos das ordens monásticas — as únicas comunidades nas quais se chegou a experimentar o princípio da caridade como expediente político — o perigo de que as atividades realizadas sob a premência da «necessidade da vida presente» (*necessitas vitae praesentis*)<sup>46</sup> levassem, por si mesmas, visto como eram exercidas na presença de outros, ao estabelecimento de um mundo oposto, uma esfera pública no interior daquelas mesmas ordens, foi suficiente para demandar regras e regulamentos adicionais, dos quais o mais relevante em nosso contexto foi a proibição da excelência e do subsequente orgulho.<sup>47</sup>

A negação do mundo como fenômeno político só é possível à base da premissa de que o mundo não durará; mas, à base de tal premissa, é quase inevitável que essa negação venha, de uma forma ou de outra, a dominar a esfera política. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano; e, embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa — e talvez bem mais desalentadora — parece estar ocorrendo novamente em nosso próprio tempo. A abstenção cristã das coisas terrenas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto os seus artifícios. Pelo contrário: esse fato pode também intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais.

Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo do comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois, diferente-

46. Tomás de Aquino, *op. cit.*, ii. 2. 179. 2.

47. Veja-se Artigo 57 do regulamento beneditino, em Levasseur, *op. cit.*, p. 187: se um dos monges passava a sentir orgulho do seu trabalho, era forçado a abandoná-lo.

mente do bem comum tal como o cristianismo o concebia — a salvação da alma do indivíduo como interesse comum a todos — o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo. Durante muitas eras antes de nós — mas já não agora — os homens ingressavam na esfera pública por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas. (Assim, a desgraça da escravidão consistia não só no fato de que o indivíduo era privado de liberdade e visibilidade, mas também no medo desses mesmos indivíduos obscuros «de que, por serem obscuros, morreriam sem deixar vestígio algum de terem existido».)<sup>48</sup> Talvez o mais claro indicio do desaparecimento da esfera pública na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade. Esta última, por ser a preocupação dos filósofos e da *vita contemplativa*, deve permanecer fora de nossas considerações atuais; mas a primeira é atestada pela atual identificação da busca da imortalidade com o vício privado da vaidade. De fato, nas condições modernas, é tão pouco improvável que alguém aspire sinceramente à imortalidade terrena que possivelmente temos razão de ver nela simples vaidade.

O famoso trecho de Aristóteles — «ao considerar os negócios humanos não se deve ... considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles (somente) na medida em que têm a possibilidade de se tornarem imortais» — ocorre, muito adequadamente, em uma de suas obras poli-

48. Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168), numa esclarecedora discussão da admissão de escravos aos colégios romanos, que proporcionava, além de «boas relações durante a vida e a certeza de um enterro decente ... a glória final de um epítáfio; e o escravo encontrava um prazer melancólico neste último».

ticus.<sup>49</sup> Pois a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais.

A opinião da era moderna acerca da esfera pública, após a espetacular promoção da sociedade à proeminência pública, foi expressa por Adam Smith quando, com desarmante franqueza, ele mencionou «essa desafortunada raça de homens chamados homens de letras», para os quais «a admiração pública... é sempre parte da recompensa ..., parte considerável na profissão médica; talvez parte ainda maior na profissão jurídica; e quase toda a recompensa dos poetas e filósofos».<sup>50</sup> Nestas palavras fica evidente que a admiração pública e a recompensa monetária têm a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração pública é também algo a ser usado e consumido; e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, deste ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente. E tal como a necessidade de alimento tem sua base demonstrável de realidade no próprio processo vital, é também óbvio que a dor cruciante da fome, inteiramente subjetiva, é mais real que a «vanglória», como Hobbes chamava a necessidade de admiração pública. Contudo, ainda que estas necessidades, por algum milagre de simpatia, fossem compartilhadas por outros, a sua própria futilidade impedi-las-ia de estabelecer algo sólido e durável como um mundo comum. Assim, o que importa não é que haja falta de admiração pública pela poesia e pela filosofia no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são poupadas da destruição pelo tempo. A admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é, ao contrário, tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais «objetiva» e mais real.

Em contraste com esta «objetividade», cuja base única é o di-

49. *Ética a Nicômaco* 1177b31.

50. *A Riqueza das Nações*, Livro I, cap. 10 (pp.120 e 95 do Vol. I, ed. Everyman).

neiro como denominador comum para a satisfação de todas as necessidades, a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse «mundo» familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela «natureza comum» de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência

singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva.

— 8 —

## A Esfera Privada: a Propriedade

É em relação a esta múltipla importância da esfera pública que o termo «privado», em sua acepção original de «privação», tem significado. Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação «objetiva» com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privacidade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não se dá a conhecer, e portanto é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros.

Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações «objetivas» com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenómeno de massa da solidão, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana<sup>51</sup>. O motivo pelo qual esse fenómeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. O pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado deve-se ao extraordinário senso político do povo romano que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado em benefício do público mas, ao contrário, compreendeu que estas duas esferas somente

51. Quanto à solidão moderna como fenómeno de massa, veja-se David Riesman, *The Lonely Crowd* (1950).

podiam subsistir sob a forma de coexistência. E, embora a condição do escravo provavelmente fosse pouco melhor em Roma que em Atenas, é bastante característico que um escritor romano tenha acreditado que, para os escravos, a casa do senhor era o que a *res publica* era para os cidadãos.<sup>52</sup> No entanto, por mais suportável que possa ter sido a vida privada em família, é óbvio que nunca podia ser mais que um substituto, embora a esfera privada em Roma, como em Atenas, oferecesse amplo espaço para atividades que hoje classificamos como superiores à atividade política, tais como o acúmulo de riqueza na Grécia ou a devoção às artes e às ciências em Roma. Esta atitude «liberal», que podia, em certas circunstâncias, produzir escravos muito prósperos e altamente educados, significava somente que o fato de ser próspero não tinha qualquer realidade na *polis* grega, como o fato de ser filósofo não tinha muita importância na república romana.<sup>53</sup>

Como seria de esperar, o caráter privativo da privacidade, a consciência de se estar privado de algo essencial numa vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar, perdeu sua força e quase se extinguiu com o advento do cristianismo. A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos e fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui, em primeiro lugar, um ônus aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os negócios públicos.<sup>54</sup> É surpreendente que esta atitude tenha sobrevivido na era

52. Plínio, o Moço, citado por W. L. Westermann, «Sklaverei», em Pauly-Wissowa, Supl. VI, p. 1045.

53. Existe prova suficiente dessa diferença de estimativa entre a riqueza e a cultura em Roma e na Grécia. Mas é interessante observar como essa estimativa coincide sistematicamente com a posição dos escravos. Os escravos romanos desempenharam um papel muito maior na cultura romana que os escravos gregos o fizeram na Grécia, onde, por outro lado, o papel destes últimos na vida econômica foi muito mais importante (veja-se Westermann, em Pauly-Wissowa, p. 984).

54. Agostinho (*De civitate Dei* xix, 19) vê no dever de *caritas* em relação à *utilitas proximi* («o interesse do próximo») a limitação do *otium* e da contemplação. Mas, «na vida ativa, não são as honras e o poder desta vida que devemos almejar, ... mas o bem-estar daqueles que estão abaixo de nós (*salutem subditorum*)». É óbvio que este tipo de responsa-

secular moderna a tal ponto que Karl Marx — que neste particular, como em outros, apenas resumiu, conceitualizou e transformou em programa as premissas subjacentes a duzentos anos de modernidade — pôde eventualmente predizer e alimentar esperanças quanto à «decadência» de toda a esfera pública. A diferença entre os pontos de vista cristão e socialista a este respeito — o primeiro vendo o governo como um mal necessário em virtude da natureza pecadora do homem e o outro esperando poder abolir algum dia — não é uma diferença de avaliação da esfera pública em si, mas da natureza humana. O que é impossível perceber de um ponto de vista ou de outro é que a «decadência do estado» de Marx havia sido precedida pela decadência da esfera pública ou, antes, por sua transformação numa esfera muito restrita de governo. Nos dias de Marx esse governo já começara a decair ainda mais, isto é, a ser transformado numa «economia doméstica» de dimensões nacionais, até que, em nossos dias, começa a desaparecer completamente sob a forma da esfera ainda mais restrita e impessoal da administração.

Parece ser da natureza da relação entre as esferas pública e privada que o estágio final do desaparecimento da esfera pública seja acompanhado pela ameaça de igual liquidação da esfera privada. Nem é por acaso que toda a discussão veio a transformar-se num argumento quanto à desejabilidade ou indesejabilidade da propriedade privada. Pois a palavra «privada» em conexão com a propriedade, mesmo em termos do pensamento político dos antigos, perde imediatamente o seu caráter privativo e grande parte de sua oposição à esfera pública em geral; aparentemente, a propriedade possui certas qualificações que, embora situadas na esfera privada, sempre foram tidas como absolutamente importantes para o corpo político.

A profunda conexão entre o privado e o público, evidente em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistên-

bilidade lembra mais a responsabilidade do chefe de família em relação à sua família do que a responsabilidade política propriamente dita. O preceito cristão de que cada um trate de sua vida provém de I Tes. 4:11: «que procureis viver quietos e que trateis do vosso negócio» (*præteim ta idia*, onde *ta idia* é entendido como o oposto de *ta koina* («negócios comuns públicos»)).

cia de propriedade e a pobreza, de outro. Esta falha de interpretação é tão mais importuna quanto ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para a esfera pública que qualquer outra questão ou preocupação privada, e desempenham, pelo menos formalmente, mais ou menos o mesmo papel como principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania. É, portanto, fácil esquecer que a riqueza e a propriedade, longe de constituírem a mesma coisa, têm caráter inteiramente diverso. O atual surgimento, em toda parte, de sociedades real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer um dos seus cidadãos consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo, mostra claramente quão pouco essas duas coisas se relacionam entre si.

Antes da era moderna, que começou com a expropriação dos pobres e em seguida passou a emancipar as novas classes destituídas de propriedades, todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada. A riqueza, ao contrário, fosse de propriedade de um indivíduo ou publicamente distribuída, nunca antes fora sagrada. Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública. Essa parte do mundo que tinha donos privados era tão completamente idêntica à família à qual pertencia<sup>55</sup> que a expulsão do cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade mas a destruição de sua própria morada.<sup>56</sup> A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituiu, de modo algum,

55. Coulanges (*op.cit.*) afirma: «O verdadeiro significado de *família* é propriedade: designa o campo, a casa, dinheiro, escravos» (p.107). Mas essa «propriedade» não é vista como ligada à família; pelo contrário, «a família é ligada ao lar, o lar é ligado à terra» (p.62). O importante é que «a fortuna é imóvel como o lar e o tumulto aos quais está vinculada. O homem é que passa e morre» (p.74).

56. Levasseur (*op.cit.*) disserta sobre a fundação de uma comunidade medieval e suas condições de admissão: «Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait ... posséder une maison...» Além disso, «toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable» (p.240, inclusive n. 3).

essa propriedade.<sup>57</sup> ao passo que a pobreza não fazia com que o chefe da família perdesse seu lugar no mundo e a cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse perder o seu lugar perdia automaticamente a cidadania, além da proteção da lei.<sup>58</sup> O caráter sagrado dessa privacidade assemelhava-se ao caráter sagrado do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem e retornam às trevas de onde vieram.<sup>59</sup> A feição não-privativa da esfera doméstica residia originalmente no fato de ser o lar a esfera do nascimento e da morte, que devia ser escondida da esfera pública por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano.<sup>60</sup> É oculta porque o homem não sabe de onde

57. A diferença é mais óbvia no caso dos escravos que, embora não possuíssem propriedade como os antigos a concebiam (isto é, não tivessem um lugar que lhes pertencesse), não eram inteiramente destituídos de posses no sentido moderno. O *peculium* (as «posses privadas de um escravo») podiam representar somas consideráveis e incluir seus próprios escravos (*vicarii*). Barrow fala da «propriedade que mesmo o mais humilde de sua classe possuía» (*Slavery in the Roman Empire*, p.122; esta obra constitui o melhor relato do papel do *peculium*).

58. Coulanges menciona uma observação de Aristóteles de que, nos tempos antigos, o filho não podia ser cidadão enquanto o pai estivesse vivo; quando este morria, somente o filho mais velho gozava de direitos políticos (*op.cit.*, p.228). Coulanges afirma que a *plebs* romana consistia de pessoas sem lar ou propriedade e que, portanto, era claramente distinta do *populus Romanus* (pp.229 ff.).

59. «Toda esta religião era confinada pelas paredes de cada casa. ... Todos esses deuses, os Lares e os Manes, eram chamados de deuses ocultos, ou deuses do interior (do lar). Em todos os atos dessa religião, o sigilo era necessário, *sacrificia occulta*, como disse Cícero (De arusp. respl. 17)» (Coulanges, *op.cit.*, p.37).

60. Aparentemente, os Mistérios Eleusinos proporcionavam uma experiência comum e quase-pública de toda essa esfera que, dada a sua própria natureza e embora fosse comum a todos, precisava ser escondida, mantida em segredo contra a esfera pública: todos podiam participar dos mistérios, mas a ninguém era lícito falar deles. Os mistérios tinham a ver com o indizível, e qualquer experiência que não pudesse ser expressa em palavras era apolítica e talvez antipolítica por definição (veja-se Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena* (1943-45), pp. 48 ff.). Tinham a ver com o segredo do nascimento e da morte, como parece prová-lo um frag-

vem quando nasce, nem tem conhecimento do lugar para onde vai quando morre.

Não o interior desta esfera, que permanece oculta e sem o significado público, mas a sua aparência externa é importante também para a cidade, e surge na esfera da cidade sob a forma de limites entre uma casa e outra. A lei era originalmente identificada com esta linha divisória<sup>61</sup> que, em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém<sup>62</sup> entre o privado e o público, abrigo e protegendo ambas as esferas e ao mesmo tempo separando-as uma da outra. É verdade que a lei da *polis* transcendia esta antiga concepção da qual, no entanto, retinha a importância espacial original. A lei da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política (a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant) nem um catálogo de proibições, baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos «Não Farás» do Decálogo. Era bem literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei de caráter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político.<sup>63</sup> Sem ela, seria tão

mento de Píndaro: *oide men bion telentan, oiden de diosdoton archan* (frag.137a), onde supostamente o iniciado conhecia «o fim da vida e o começo dado por Zeus».

61. A palavra grega *nomos*, lei, vem de *nemcin*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído), e habitar. A combinação de lei e de uma espécie de «muro» na palavra *nomos* é bem evidente num fragmento de Heráclito: *machestai chre ton demon hyper tou nomou hokosper teichos* («o povo deve lutar pela lei como por um muro»). A palavra romana *lex* tem significado inteiramente diferente; indica uma relação formal entre as pessoas, não um muro que as separa. Mas a fronteira e seu deus, Terminus, que separavam o *agrum publicum a privato* (Lívio), eram mais reverenciados que os respectivos *theoi honoi* na Grécia.

62. Coulanges menciona uma antiga lei grega segundo a qual não se permitia que dois edifícios se tocassem. (*op.cit.*, p.63).

63. A palavra *polis* tinha originariamente a conotação de algo como «muro circundante» e, ao que parece, o latim *urbis* exprime também a noção de um «círculo» e derivava da mesma raiz que *orbis*. Encontramos a mesma relação na palavra inglesa «town» que, originariamente,



impossível haver uma esfera política como existir uma propriedade sem uma cerca que a confinasse; a primeira resguardava e continha a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família.<sup>64</sup>

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ela era muito mais que isso. A privatização de era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.

De origem inteiramente diferente e mais recente na história é a importância política da riqueza privada, na qual o indivíduo vai buscar os meios de sua subsistência. Já mencionamos a antiga identificação da necessidade com a esfera privada do lar, onde cada um tinha que se sobrepor, por si mesmo, às necessidades da vida. O homem livre, que podia dispor de sua privatividade e não estava, como o escravo, à disposição de um amo, podia ainda ser «forçado» pela pobreza. A pobreza força o homem livre a agir como escravo.<sup>65</sup> A riqueza privada, portanto, tornou-se condição para admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política.<sup>66</sup>

como o alemão *Zaun*, significava cerca (veja-se R. B. Onian, *The Origins of European Thought* (1954), p.444, n.1).

64. O legislador, portanto, não precisava ser um cidadão; muitas vezes, era mandado vir de fora. Seu trabalho não era político; a vida política, porém, só podia começar depois que ele houvesse terminado sua legislação.

65. Demóstenes, *Orationes* 57. 45: «A pobreza força os homens livres a fazer muitas coisas servis e mesquinhas» (*polla doulika kai tapetina pragmata tous eleutherous he penia biassetai poiein*).

66. Esta condição para a admissão à esfera pública ainda prevalecia no início da Idade Média. Os «Livros dos Costumes» ingleses ainda faziam «nítida distinção entre o artífice e o cidadão livre, o *franke homme* da cidade. ... Se um artífice se tornasse tão rico que desejasse vir a ser um homem livre, devia renegar a sua arte e desfazer-se de todos os seus

Obviamente, a vida pública somente era possível depois de atendidas as necessidades muito mais urgentes da própria existência. O meio de atendê-las era o labor e, portanto, a riqueza de uma pessoa era muitas vezes computada em termos do número de trabalhadores, isto é, de escravos, que ela possuía.<sup>67</sup> Nesse contexto, a posse de propriedades significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum a todos.

Somente com o surgimento tangível e concreto desse mundo comum, isto é, com a ascendência da cidade-estado, pôde este tipo de propriedade privada adquirir sua eminente importância política; e é, portanto, natural que o famoso «desdém por ocupações mesquinas» não seja ainda encontrado no mundo homérico. Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele espontaneamente sacrificasse a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade.<sup>68</sup>

Até o início da era moderna, este tipo de propriedade nunca

instrumentos» (W. J. Ashley, *op.cit.*, p.83). Foi somente sob Eduardo III que o artífice se tornou tão rico que, «ao invés de ser o artífice inelegível para a cidadania, esta passou a ser vinculada à participação em uma das companhias» (p.89).

67. Ao contrário de outros autores, Coulanges ressaltava as atividades consumidoras de tempo e de esforço que eram exigidas de um cidadão na antiguidade, e não o seu «lazer», e percebe, corretamente, que a afirmação de Aristóteles — de que nenhum homem que tivesse de trabalhar para seu sustento podia ser um cidadão — era a mera expressão de um fato e não de um preconceito (*op.cit.*, pp.335 ff.). É característico da moderna evolução que as riquezas, por si, independentemente da ocupação de seu proprietário, viessem a ser uma qualificação para a cidadania: só agora era mero privilégio ser cidadão, desvinculado de quaisquer atividades políticas específicas.

68. Esta parece-me ser a solução do «conhecido enigma com que se depara o estudo da história econômica do mundo antigo: o fato de ter a indústria se desenvolvido até certo ponto, sem jamais chegar a fazer o progresso que se poderia esperar ... (uma vez que) os romanos demonstravam eficiência e capacidade de organização em larga escala em outros setores, nos serviços públicos e no exército» (Barrow, *Slavery in the*

foi visto como sagrado; e somente quando a riqueza como fonte de renda coincidia com o pedaço de terra no qual se radicava uma família, isto é, numa sociedade essencialmente agrícola, esses dois tipos de propriedade podiam coincidir a tal ponto que toda propriedade adquiria caráter de coisa sagrada. De qualquer forma, os modernos defensores da propriedade privada, que unanimemente a vêem como riqueza particular e nada mais, pouco motivo têm para apelar a uma tradição segundo a qual não podia existir uma esfera pública livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privacidade. Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação — o esbulho das classes camponesas que, por sua vez, foi consequência quase acidental da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma<sup>69</sup> — jamais demonstrou grande consideração pela

---

*Roman Empire*, pp.109-10). Esperar a mesma capacidade de organização em questões privadas como em «serviços públicos» parece ser um conceito devido às condições modernas. Max Weber, em seu notável ensaio (*op.cit.*), já havia insistido sobre o fato de que as cidades antigas eram mais «centros de consumo que de produção», e que o antigo senhor de escravos era um «rentier e não um capitalista (*Unternehmer*)» (pp.13, 22 ff., e 144). A própria indiferença dos autores antigos no tocante a questões econômicas, aliada à falta de documentos a esse respeito, apoia o argumento de Weber.

69. Todas as histórias da classe trabalhadora, isto é, uma classe de pessoas completamente destituídas de propriedade e que vivem somente do trabalho de suas mãos, pecam pelo ingênuo pressuposto de que sempre existiu tal classe. Contudo, como vimos, nem mesmo os escravos eram destituídos de propriedade na antiguidade, e geralmente se verifica que os chamados trabalhadores livres da antiguidade não passavam de «vendedores, negociantes e artífices livres» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.126). M. E. Park (*The Plebs Urbana in Cicero's Day* (1921)) conclui, portanto, que não existiam trabalhadores livres, visto que o homem livre é sempre algum tipo de proprietário. W. J. Ashley faz um levantamento da situação na Idade Média até o século XV: «Não existia ainda uma grande classe de assalariados, uma 'classe trabalhadora' no sentido moderno da expressão. O que chamamos hoje de 'trabalhadores' é um grupo de homens entre os quais alguns indivíduos podem, realmente, ser promovidos a mestres, mas cuja maioria jamais pode esperar galgar uma posição mais alta. No século XIV, porém, trabalhar alguns anos como diarista era apenas um estágio pelo qual os homens mais pobres tinham que passar, enquanto a maioria provavelmente se estabelecia

propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza. O dito de Proudhon — que a propriedade é um roubo — tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo; e é particularmente significativo que até mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar o duvidoso remédio da expropriação geral, por saber muito bem que a abolição da propriedade traria, com toda probabilidade, o mal ainda maior da tirania.<sup>70</sup> Uma vez que ele não via diferença entre propriedade e riqueza, os dois critérios parecem contraditórios em sua obra, o que, de fato, não são. A longo prazo, a apropriação individual de riqueza não tratará com maior respeito a propriedade privada que a socialização do processo de acumulação. A privacidade, em todo sentido, pode apenas estorvar a evolução da «produtividade» social e, portanto, quaisquer considerações em torno da posse privada devem ser rejeitadas em benefício do crescente processo de acu-

---

como mestre-artífice assim que terminava o aprendizado» (*op.cit.*, pp.93-94).

Assim, a classe trabalhadora da antiguidade não era nem livre nem destituída de propriedade; se, através da alforria, o escravo recebia a liberdade (em Roma) ou a comprava (em Atenas), não ia ser um trabalhador livre, mas tornava-se imediatamente um negociante ou artífice independente. («Aparentemente, a maioria dos escravos, ao se tornarem livres, levavam consigo certo capital próprio» que lhes permitia estabelecer-se no comércio ou na indústria (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p.103)). E, na Idade Média, ser um operário no sentido moderno do termo era um estágio temporário na vida de uma pessoa, uma preparação para o mestrado ou para a vida adulta. O trabalhador assalariado na Idade Média era uma exceção, e os trabalhadores diaristas da Alemanha (os *Tagelöhner* na tradução luterana da Bíblia) ou os *manoeuvres* franceses viviam fora das comunidades estabelecidas e eram idênticos aos pobres, os «labouring poor» da Inglaterra (veja-se Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (1926), p.40). Além disto, o fato de que nenhum código de leis antes do *Code Napoléon* trata de trabalhadores livres (veja-se W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht* (1896), pp.49, 53) demonstra, de maneira conclusiva, quão recente é a existência de uma classe trabalhadora.

70. Veja-se o engenhoso comentário sobre a frase «a propriedade é um roubo» que ocorre na *Théorie de la propriété*, pp.209-10, de Proudhon, publicada postumamente, na qual ele apresenta a propriedade em sua «natureza egoísta e satânica» como o «meio mais eficaz de resistir ao despotismo sem derrubar o estado».

mulação de riqueza social; e isto não é uma invenção de Karl Marx, mas está, na verdade, contido na própria natureza dessa mesma sociedade.<sup>71</sup>

— 9 —

## O Social e o Privado

**O** que chamamos anteriormente de ascensão do social coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. Logo que passou à esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza. Nas palavras de Bodin, o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos, de sorte que o dever do rei era governar no interesse da propriedade de seus súditos. «A comunidade», como se disse recentemente, «existia em grande parte em benefício da riqueza comum (*common wealth*)».<sup>72</sup>

Quando se permitiu que essa riqueza comum, resultado de atividades anteriormente relegadas à privacidade do lar, conquistasse a esfera pública, as posses privadas — essencialmente muito menos permanentes e muito mais vulneráveis à mortalidade de seus proprietários que o mundo comum, que sempre resulta do passado e se destina a continuar a existir para as gerações futuras — passaram a minar a durabilidade do mundo. É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida indivi-

71. Devo confessar que não vejo em que se baseiam os economistas liberais da sociedade atual (que hoje se chamam de conservadores) para justificar seu otimismo, quando afirmam que apropriação privada de riqueza será bastante para proteger as liberdades individuais — ou seja, desempenhará o mesmo papel da propriedade privada. Numa sociedade de detentores de empregos, estas liberdades só estão seguras na medida em que são garantidas pelo estado, e ainda hoje são constantemente ameaçadas, não pelo estado, mas pela sociedade, que distribui os empregos e determina a parcela de apropriação individual.

72. R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics*, Vol. XVIII (janeiro de 1956).

dual será capaz de consumi-la, de sorte que a família, e não o indivíduo, vem a ser sua proprietária. No entanto, a riqueza não deixa de ser algo destinado ao uso e ao consumo, não importa quantas vidas individuais ela possa suprir. Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função única era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou emulou a permanência inerente ao mundo compartilhado por todos.<sup>73</sup> Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo e não a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração através do uso e do consumo.

A riqueza comum, portanto, jamais pode tornar-se comum no sentido que atribuímos ao mundo comum; permaneceu — ou, antes, destinava-se a permanecer — estritamente privada. Comum era somente o governo, nomeado para proteger uns dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza. A tradição óbvia deste moderno conceito de governo, onde a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados, já não deve nos incomodar como ainda incomodava Marx, pois sabemos que a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas privada e pública, a submersão de ambas na esfera do social. Pela mesma razão, estamos em posição bem melhor para compreender as consequências, para a existência humana, do desaparecimento de ambas estas esferas da vida — a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu.

Encarada deste ponto de vista, a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada. A dissolução desta esfera e sua transformação em esfera social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, ao ponto em que a distinção entre

73. Quanto à história da palavra «capital» como derivada do latim *caput* que, na legislação romana, era empregada para designar o principal de uma dívida, veja-se W. J. Ashley, *op.cit.*, pp. 429 e 433, n. 183. Somente no século XVIII os autores passaram a empregar essa palavra no sentido moderno de «riqueza investida de forma a trazer proveito».

propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei romana, perde toda a sua importância, de vez que toda coisa tangível, «fungível» passa a ser objeto de «consumo»; perde seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquire valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade de constantemente mutável, cuja própria flutuação só temporariamente pode ser fixada através de uma conexão com o denominador comum do dinheiro.<sup>74</sup> Intimamente ligada a esta evaporação social do tangível estava a mais revolucionária contribuição moderna ao conceito de propriedade, segundo a qual a propriedade não constituía parte fixa e firmemente localizada no mundo, adquirida por seu detentor de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de «força de trabalho».

Assim, a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia perder juntamente com a vida. Historicamente, a premissa de Locke — de que o labor do corpo de uma pessoa é a origem da propriedade — é mais do que duvidosa; no entanto, dado o fato de que já vivemos em condições nas quais a única propriedade em que podemos confiar é o nosso talento e a nossa força de trabalho, é mais do que provável que ela venha a se tornar verdadeira. Pois a riqueza, depois que se tornou preocupação pública, adquiriu tais proporções que dificilmente poderia ser controlada pela posse privada. É como se a esfera pública se tenha vingado daqueles que tentaram utilizá-la em benefício de seus interesses privados. A ameaça mais séria, porém, não é a abolição da posse privada da riqueza, mas sim a abolição da propriedade privada no sentido de lugar tangível possuído na terra por uma pessoa.

Para que compreendamos o perigo para a existência humana decorrente da eliminação da esfera privada, para a qual a intimidade não é substituto muito seguro, talvez seja melhor considerarmos aquelas feições não-privativas da privacidade anteriores à descoberta da intimidade e que desta independem. A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos em particular é, em primeiro lugar, que as nossas posses particulares, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias

74. A teoria econômica medieval ainda não concebia o dinheiro como denominador comum e instrumento de medição, mas considerava-o como um dos *consumptibiles*.

que qualquer parte do mundo comum; sem a propriedade, como disse Locke, «de nada nos vale o comum».<sup>75</sup> A mesma necessidade que, do ponto de vista da esfera pública, exhibe somente o seu aspecto negativo de privação de liberdade, possui uma força motriz cuja premência é inigualada pelos chamados desejos e aspirações superiores do homem; não apenas ela será sempre a primeira entre as necessidades e preocupações do homem, mas também evitará a apatia e a extinção da iniciativa que tão obviamente ameaçam todas as comunidades demasiado ricas.<sup>76</sup> A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade. (Todas as modernas discussões da liberdade, nas quais esta última nunca é vista como estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que já não se percebe a diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade.)

A segunda importante feição não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum — não só contra tudo o que nele ocorre mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a sombra do que deve ser escondido contra a luz da publicidade é a propriedade privada — um lugar só nosso, no qual podemos nos esconder.<sup>77</sup>

75. *Second Treatise of Civil Government*, seção 27.

76. Os casos, relativamente raros, em que os autores antigos louvam o trabalho e a pobreza são inspirados por esse perigo (vejam-se referências em G. Herzog-Hauser, *op.cit.*).

77. As palavras gregas e latinas que designam o interior da casa, *megaron* e *atrium*, têm forte conotação de sombra e treva (veja-se Mommsen, *op.cit.*, pp.22 e 236).

Embora seja apenas natural que as características não-privativas da privatividade surjam mais nitidamente quando os homens são ameaçados de perdê-la, o tratamento prático da propriedade privada por corpos políticos pré-modernos mostra claramente que os homens sempre estiveram conscientes da existência e importância dessas características. Nem por isto, porém, eles protegeram diretamente as atividades exercidas na esfera privada; ao invés disso, protegeram as fronteiras que separavam a posse privada de outras partes do mundo, principalmente do próprio mundo comum. Por outro lado, a principal característica da moderna teoria política e econômica, na medida em que encara a propriedade privada como questão crucial, tem sido a ênfase que coloca nas atividades privadas dos donos de propriedade e em sua necessidade de proteção governamental para fins de acúmulo de riqueza às custas da própria propriedade tangível. O que importa à esfera pública, porém, não é o espírito mais ou menos empreendedor de homens de negócios privados, e sim as cereas em torno das casas e dos jardins dos cidadãos. A invasão da privatividade pela sociedade, a «socialização do homem» (Marx), é mais eficazmente realizada através da expropriação, mas esta não é a única maneira. Neste, como em outros aspectos, as medidas revolucionárias do socialismo ou do comunismo podem muito bem ser substituídas por uma «decadência» — mais lenta, porém não menos certa — da esfera privada em geral e da propriedade privada em particular.

A distinção entre as esferas pública e privada, encarada do ponto de vista da privatividade e não do corpo político, equivale à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rica e variada pode ser a esfera do oculto nas condições da intimidade; mas é impressionante que, desde os primórdios da história até o nosso tempo, o que precisou de ser escondido na privatividade tenha sido sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que é ligado à necessidade do próprio processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie. Mantidos fora da vista eram os trabalhadores que, «com o seu corpo, cuidavam das necessidades (físicas) da vida»;<sup>78</sup> e as mulheres que, com seu corpo, garantem a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram mantidos fora

78. Aristóteles, *Política* 1254b25.

das vistas alheias — não somente porque eram a propriedade de outrem, mas porque a sua vida era «laboriosa», dedicada a funções corporais.<sup>79</sup> No início da era moderna, depois que o labor «livre» perdeu o seu esconderijo da privatividade do lar, os operários passaram a ser escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão.<sup>80</sup> O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e os interesses materiais deviam ser escondidos. E é mais sintomático ainda da natureza destes fenômenos que os poucos vestígios remanescentes da estrita privatividade, mesmo em nossa própria civilização, tenham a ver com «necessidades» no sentido original de sermos carentes pelo fato de termos um corpo.

## — 10 —

### A Localização das Atividades Humanas

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a realização e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado na esfera privada. O significa-

79. A vida da mulher é classificada de *ponetikos* por Aristóteles, *Sobre a Geração dos Animais* 775a33. O fato de que mulheres e escravos pertenciam a um só grupo e viviam juntos, de que nenhuma mulher, nem mesmo a esposa do chefe da casa, vivia entre seus iguais — outras mulheres livres — de modo que a posição social dependia muito menos do nascimento que da «ocupação» ou função, é muito bem apresentado por Wallon (*op.cit.*, I, 77 ff.), que fala de uma «confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques»: «Les femmes ... se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre».

80. Veja-se Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4a ed.; 1926), p.184, quanto às condições de trabalho numa fábrica do século XVII.

do mais, elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontramos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana converge para a sua localização adequada no mundo. Isto se aplica às principais atividades da *vita activa* — labor, trabalho e ação; mas existe um exemplo, reconhecidamente extremo, deste fenômeno cuja vanidade para a ilustração é que desempenhou papel considerável na teoria política.

A bondade num estilo absoluto, em contraposição à «utilidade» ou à «excelência» na antiguidade greco-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo. Desde então, sabemos que as boas obras são uma importante variedade entre as ações humanas possíveis. O notório antagonismo entre o cristianismo e a *res publica* — tão admiravelmente resumido na fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* («nada nos é mais alheio que o que tem importância pública») — é, de modo geral o correto, visto como consequência de antigas expectativas escatológicas, cuja importância imediata somente se perdeu depois que a experiência demonstrou que nem mesmo a queda do Império Romano significava o fim do mundo.<sup>82</sup> Contudo, o caráter extraterreno do cristianismo tem ainda outra raiz, talvez ainda mais intimamente relacionada com os ensinamentos de Jesus de Nazaré, e de qualquer forma tão independente da crença na perecibilidade do mundo que temos a tentação de ver nela a verdadeira razão interior pela qual a alienação cristã em relação ao mundo pôde sobreviver tão facilmente à óbvia frustração de suas esperanças escatológicas.

A única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade; e a bondade contém, obviamente, certa tendência de evitar ser vista e ouvida. A hostilidade cristã em relação à esfera pública, a tendência que tinham pelo menos os primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada da esfera pública,

81. Tertuliano, *op.cit.* 38.

82. Esta diferença de experiência talvez explique, em parte, a diferença entre a grande sanidade de Agostinho e a terrível concretude da noção tertuliana de política. Ambos eram romanos e profundamente formados pela vida política de Roma.

ca, pode também ser entendida como consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade se mostra abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade. Dai: «Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles». A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom; será, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Dai: «Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita».

Talvez seja esta curiosa qualidade negativa da bondade, a ausência do fenômeno visível da aparência, o que torna o surgimento de Jesus de Nazaré na história um evento tão profundamente paradoxal; certamente parece ser por isto que ele pensava e ensinava que nenhum homem pode ser bom: «Por que me chamais de bom? Ninguém é bom a não ser um, isto é, Deus».<sup>83</sup> A mesma convicção surge na história talmúdica dos trinta e seis homens justos, em atenção aos quais Deus salva o mundo, e que também não são conhecidos de ninguém, muito menos de si mesmos. Isto nos lembra a grande visão de Sócrates de que nenhum homem pode ser sábio, de onde resulta o amor à sabedoria, ou filo-sofia; toda a vida de Jesus parece atestar que o amor à bondade resulta da compreensão de que nenhum homem pode ser bom.

O amor à sabedoria e o amor à bondade, que se resolvem nas atividades de filosofar e de praticar boas ações, têm em comum o fato de que cessam imediatamente — cancelam-se, por assim dizer — sempre que se presume que o homem pode *ser* sábio ou *ser* bom. Sempre houve tentativas de dar vida ao que jamais pode sobreviver ao momento fugaz do próprio ato, e todas elas sempre levaram ao absurdo. Os filósofos dos últimos anos da antiguidade,

83. Lucas 8:19. O mesmo pensamento ocorre em Mateus 6:1-18, onde Jesus adverte contra a hipocrisia, contra a exibição pública da devoção. A devoção não pode «ser vista dos homens», mas somente de Deus, que «vê em secreto». É verdade que Deus «dará a paga» ao homem, mas não, como diz a tradução clássica, «abertamente». A palavra alemã *Scheinheiligkeit* expressa muito adequadamente esse fenômeno religioso, no qual a mera ostentação já é hipocrisia.

que exigiam de si mesmo *serem* sábios, eram absurdos ao afirmar serem felizes quando queimados vivos dentro do famoso Touro de Falera. E não menos absurda é a exigência cristã de *ser* bom e oferecer a outra face, quando não é tomada como metáfora mas posta em prática como modo real de vida.

Termina aqui, porém, a semelhança entre as atividades inspiradas no amor à bondade e no amor à sabedoria. É verdade que ambas se opõem, de certa forma, à esfera pública; mas o caso da bondade é mais extremo neste particular, e portanto é mais relevante em nosso contexto. Só a bondade deve esconder-se de modo absoluto e evitar qualquer publicidade, pois do contrário é destruída. Mesmo quando o filósofo decide, com Platão, deixar a «caverna» dos negócios humanos, não precisa esconder-se de si mesmo; pelo contrário, sob a luz forte das idéias não apenas encontra a verdadeira essência de tudo quanto existe, mas também se encontra a si próprio no diálogo entre «eu e eu mesmo» (*eme emauto*), no qual Platão aparentemente via a essência do pensamento.<sup>84</sup> Estar em solidão significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia.

O amante da bondade, porém, jamais pode permitir-se viver uma vida solitária; e, no entanto, a vida que ele passa na companhia dos outros e por amor aos outros deve permanecer essencialmente sem testemunhas; falta-lhe, acima de tudo, a companhia de si próprio. Não é um homem solitário, mas isolado; embora conviva com outros, deve ocultar-se deles e não pode ao menos permitir-se a si mesmo ver o que está fazendo. O filósofo sempre pode contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as obras não podem ser companhia para ninguém: devem ser esquecidas a partir do instante em que são praticadas, porque até mesmo a memória delas destrói sua qualidade de «bondade». Além disto, o ato de pensar, por poder ser lembrado, pode cristalizar-se em pensamentos; e os pensamentos, como todas as coisas que devem sua existência à memória, podem ser transformados em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o livro impresso, se tornam parte do artifício humano. As boas obras, por deverem ser imediatamente esquecidas, jamais podem tornar-se parte do mundo; vêm e

84. Encontra-se esta expressão aqui e ali em Platão (veja-se esp. *Górgias* 482).

vão sem deixar vestígios; e positivamente não pertencem a este mundo.

É este caráter extramundano das boas obras que faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa e torna a bondade, como a sabedoria na antiguidade, uma qualidade essencialmente inumana e sobre-humana. E, no entanto, o amor à bondade, ao contrário do amor à sabedoria, não se limita à experiência de poucos, da mesma forma que o isolamento, ao contrário da solidão, está ao alcance da experiência de todos os homens. Em certo sentido, portanto, a bondade e o isolamento têm muito mais relevância para a política que a sabedoria e a solidão; mas somente a solidão pode vir a ser um autêntico modo de vida na figura do filósofo, ao passo que a experiência muito mais geral do isolamento está em tal contradição com a condição humana da pluralidade que simplesmente não pode ser suportada durante muito tempo: requer a companhia de Deus, a única testemunha admissível das boas obras, para que não venha a aniquilar inteiramente a existência humana. A extraterrenidade da experiência religiosa, na medida em que é realmente a experiência do amor no sentido de atividade — e não a outra, muito mais frequente, de passiva observação de uma verdade revelada — manifesta-se dentro do próprio mundo; como todas as outras atividades, permanece neste mundo e tem que ser realizada dentro dele. Mas essa manifestação, embora ocorra no espaço no qual outras atividades são realizadas — e dependa desse espaço — é de natureza ativamente negativa; por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros.

Como modo sistemático de vida, portanto, a bondade não é apenas impossível nos confins da esfera pública: pode até mesmo destruí-la. Talvez ninguém tenha percebido tão claramente essa qualidade destrutiva da bondade quanto Maquiavel que, em famosa passagem, tem a ousadia de ensinar aos homens «a não serem bons».<sup>85</sup> Não é preciso acrescentar que ele não disse nem pretendia dizer que se deva ensinar aos homens a serem maus; o ato criminoso, embora por outros motivos, deve também procurar não ser visto nem ouvido por outros. O critério com que Maquiavel julgava a ação política era a glória, o mesmo critério da antiguidade clássica; e a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da

85. *O Príncipe*, cap. 15.

## LABOR

glória. Assim, qualquer método pelo qual «um homem possa realmente conquistar o poder, mas não a glória», é mau.<sup>86</sup> A maldade que deixa o seu esconderijo é impudente e destrói diretamente o mundo comum; a bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção individual de bispos e prelados. Para ele, a alteração na apresentação pelo problema do domínio religioso da esfera pública era inevitavelmente, se corrompia a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruía completamente a esfera pública. Uma igreja reformada constituía, portanto, um perigo ainda maior aos olhos de Maquiavel, que viu com grande respeito, mas com apreensão ainda maior, o florescimento religioso do seu tempo, as «novas ordens» que, «evitando que a religião fosse destruída pela licenciosidade dos prelados e dos chefes da Igreja», ensinam as pessoas a serem boas e a não «resistir ao mal» —, em decorrência do que «os governantes perversos podem fazer todo o mal que quiserem».<sup>87</sup>

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras — extremo porque esta atividade não encontra guarida nem mesmo na esfera da privacidade — para sugerir que os critérios históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais as atividades da *vita activa* a serem admitidas em público, podem ter correspondência na natureza dessas mesmas atividades. Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.

86. *Ibid.*, cap. 8.

87. *Discursos*, Livro III, cap. 1.

Neste capítulo critiquei Karl Marx — o que é lamentável numa época em que tantos escritores, que antes ganharam o seu sustento indo buscar, explícita ou tacitamente, inspiração na grande riqueza das idéias e visões marxistas, decidiram tornar-se anti-marxistas profissionais, sendo que um deles, no decorrer de tal processo, chegou a descobrir que o próprio Karl Marx não era capaz de sustentar-se a si mesmo, esquecendo momentaneamente as gerações de autores que Marx «sustentou». Em situação tão delicada, posso apenas lembrar ao leitor uma declaração de Benjamin Constant, feita quando este se viu obrigado a atacar Rousseau: «J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis ... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires». («Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião ... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores».)<sup>1</sup>

1. Veja-se «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes» (1819), reeditado em *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.