

Título do original:
Between Past and Future

Copyright 1954, © 1956, 1957, 1958, 1960, 1961,
1963, 1967, 1968

by HANNAH ARENDT

Direitos para a língua portuguesa reservados à
EDITORA PERSPECTIVA S. A.
1972

Publicado por acordo com THE VIKING PRESS

2ª edição

Direitos em língua portuguesa reservados à
EDITORA PERSPECTIVA S.A.
Av. Brigadeiro Luís Antônio, 3025
Telefone: 288-8388
01401 - São Paulo - Brasil
1979



© ALFRED BERNHEIM

3

QUE É AUTORIDADE?

I

Para evitar mal-entendidos, teria sido muito mais prudente indagar no título: O que foi — e não o que é — autoridade? Pois meu argumento é que somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido do mundo moderno. Uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, o próprio termo tornou-se enevoado por controvérsia e confusão. Pouca coisa acerca de sua natureza parece auto-evidente ou mesmo compreensível a todos, exceto o fato de o cientista político poder ainda recordar-se de ter

sido esse conceito, outrora, fundamental na teoria política, ou de a maioria das pessoas concordar em que uma crise constante da autoridade, sempre crescente e cada vez mais profunda, acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século.

Essa crise, manifesta desde o começo do século, é política em sua origem e natureza. O ascenso de movimentos políticos com o intento de substituir o sistema partidário, e o desenvolvimento de uma nova forma totalitária de governo, tiveram lugar contra o pano de fundo de uma quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais. Em parte alguma essa quebra foi resultado direto dos próprios regimes ou movimentos; antes, era como se o totalitarismo, tanto na forma de movimentos como de regimes, fosse o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida.

O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros. Devido a seu caráter simples e elementar, essa forma de autoridade serviu, através de toda a história do pensamento político, como modelo para uma grande variedade de formas autoritárias de governo, de modo que o fato de mesmo essa autoridade pré-política, que governava as relações entre adultos e crianças e entre mestres e alunos, não ser mais segura significa que todas as antigas e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderam sua plausibilidade. Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente é.

Nas reflexões que seguem, admito como pressuposto que a resposta a essa questão não pode em absoluto se encontrar em uma definição da natureza ou essência da "autoridade em geral". A autoridade que perdemos no mundo moderno não é esta "autoridade em geral", mas antes uma forma bem específica, que fora válida em todo o mundo ocidental durante longo período de tempo. Proponho-me, portanto, a reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação. Não obstante, em vista da atual confusão, parece que mesmo essa limitada e tateante abordagem deve ser precedida de algumas observações acerca do que a autoridade nunca foi, a fim de evitar os mal-entendidos mais comuns e assegurar que visualizemos e consideremos o mesmo fenômeno, e não uma série qualquer de problemas conexos ou desconexos.

Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.) Esse ponto é de importância histórica; um dos aspectos de nosso conceito de autoridade é de origem platônica, e quando Platão começou a considerar a introdução da autoridade no trato dos assuntos públicos na *polis*, sabia que estava buscando uma alternativa para a maneira grega usual de manejar os

assuntos domésticos, que era a persuasão (*péithein*), assim como para o modo comum de tratar os negócios estrangeiros, que era a força e a violência (*bia*).

Historicamente, podemos dizer que a perda da autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição. Dentre a tradição, a religião e a autoridade — cujas interconexões discutiremos mais tarde —, a autoridade se mostrou o elemento mais estável. Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade peculiar ao domínio político. O que fora talvez até hoje de significação espiritual apenas para uns poucos se tornou preocupação geral. Somente agora, por assim dizer após o fato, a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem.

Quando disse que não desejo discutir a “autoridade em geral”, mas somente o conceito bem específico de autoridade que se tornou dominante em nossa história, quis aludir a algumas distinções que tendem a ser negligenciadas quando falamos demasiado indiscriminadamente da crise de nossa época, e que talvez possa explicar mais facilmente em termos dos conceitos afins de tradição e religião. Assim, a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição, de um lado, e os que acreditam no progresso, de outro, nos teriam feito crer — pelo que não faz muita diferença que os primeiros deplorem esse estado de coisas e os últimos estendam-lhe suas congratulações. Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. Mas não se pode ne-

gar que, sem uma tradição firmemente ancorada — e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás —, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido — pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder — significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação.

Ocorre algo análogo com a perda da religião. Desde a radical crítica das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII, permaneceu como característica da época moderna o duvidar da verdade religiosa, e isso é igualmente verdadeiro para crentes e não-crentes. Desde Pascal e, ainda mais marcadamente, desde Kierkegaard, a dúvida tem sido remetida à crença, e o crente moderno deve constantemente resguardar suas crenças contra as dúvidas; se não a fé cristã como tal, o Cristianismo (e, é claro, o Judaísmo) na época moderna é ameaçado por paradoxos e pelo absurdo. E, se alguma outra coisa pode ser capaz de sobreviver ao absurdo — talvez a Filosofia —, certamente não é este o caso da religião. Contudo, essa perda da crença nos dogmas da religião institucional não precisa implicar, necessariamente, uma perda ou mesmo crise da fé, pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum o mesmo. Somente a crença, mas não a fé, possui uma inerente afinidade com a dúvida e é constantemente exposta a ela. Mas quem pode negar que também a fé, protegida durante tantos séculos pela religião, suas crenças e dogmas, foi gravemente ameaçada pelo que é na realidade apenas uma crise da religião institucional?

Algumas especificações similares parecem-me necessárias a respeito da moderna perda de autoridade. A autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais — os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento.

Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo proteico, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa. Mas a perda da permanência e da segurança do mundo — que politicamente é idêntica à perda da autoridade — não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após.

É óbvio que essas reflexões e descrições se baseiam na convicção da importância de fazer distinções. Frisar tal convicção parece um truísmo gratuito tendo em vista o fato de que até hoje, pelo menos que eu saiba, ninguém afirmou abertamente que as distinções são absurdas. Existe, entretanto, um tácito consenso, na maioria das discussões entre cientistas sociais e políticos, de que podemos ignorar as distinções e proceder baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa, e de que as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de “definir seus termos”. Contudo, já não indica esse curioso direito, com o qual chegamos a aquiescer ao lidarmos com matérias de importância — como se ele fosse na verdade o mesmo que o direito à opinião própria —, que termos tais como “tirania”, “autoridade” e “totalitarismo” simplesmente perderam seu significado comum, ou que deixamos de viver em um mundo comum em que as palavras que compartilhamos possuem uma significatividade inquestionável, de modo que, para não sermos condenados a viver verbalmente em mundo inteiramente desprovido de significado, asseguramos uns aos outros o direito de nos refugiar em nossos próprios mundos de significado, exigindo apenas que cada um de nós permaneça coerente dentro de sua própria terminologia privada? Se, nessas circunstâncias, nos asseguramos de que ainda entendemos uns aos outros, não queremos dizer com isso que entendemos

conjuntamente um mundo comum a nós todos, mas sim que compreendemos a coerência de argumentar e arrazoar, do processo da argumentação em seu puro formalismo.

Como quer que seja, proceder sob a implícita suposição de que as distinções não são importantes, ou melhor, de que no domínio sócio-político-histórico, isto é, na esfera dos assuntos humanos, as coisas não possuem aquele caráter distinto que a Metafísica tradicional costumava chamar de sua “alteridade” (sua *alteritas*), tornou-se a marca distintiva de numerosas teorias nas Ciências Sociais, Políticas e Históricas. Entre estas, duas me parecem merecer menção especial, por tocarem o tema sob discussão de modo especialmente significativo.

A primeira diz respeito ao modo como, desde o século XIX, escritores conservadores e liberais têm tratado o problema da autoridade e, por implicação, o problema afim da liberdade no domínio da Política. Falando de modo geral, tem sido bem típico das teorias liberais partir do pressuposto de que “a constância do progresso... na direção da liberdade organizada e assegurada é o fato característico da História moderna”¹ e olhar cada desvio desse rumo como um mero processo reacionário conducente à direção oposta. Isso faz com que passem por alto a diferença de princípio entre a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras, e a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana a qual somente visam os regimes totalitários, por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento. O escritor liberal, preocupado antes com a história e o progresso da liberdade que com as formas de governo, vê aqui apenas diferenças de grau, e ignora que o governo autoritário empenhado na restrição à liberdade permanece ligado aos direitos civis que limita na medida em que perderia sua própria essência se os abolisse inteiramente — isto é, transformar-se-ia em tirania. O mesmo é verdadeiro para a distinção en-

(1) A formulação é a de Lord Acton, em sua “Inaugural Lecture on the ‘Study of History’”, reimpresso em *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, p. 35.

tre poder legítimo, charneira em que oscila todo governo autoritário. O escritor liberal é capaz de prestar-lhe pouca atenção devido à sua convicção de que todo poder corrompe e de que a constância do progresso requer constante perda de poder, não importa qual possa ser sua origem.

Por detrás da identificação liberal do totalitarismo com o autoritarismo, e da concomitante inclinação a ver tendências "totalitárias" em toda limitação autoritária, jaz uma confusão mais antiga de autoridade com tirania e de poder legítimo com violência. A diferença entre tirania e governo autoritário sempre foi que o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis. Seus atos são testados por um código que, ou não foi feito absolutamente pelo homem, como no caso do direito natural, dos mandamentos divinos ou das idéias platônicas, ou, pelo menos, não foi feito pelos detentores efetivos do poder. A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua "autoridade" — isto é, sua legitimidade — e em relação à qual seu poder pode ser confirmado.

Os modernos porta-vozes da autoridade, que, mesmo nos curtos intervalos em que a opinião pública proporciona um clima favorável para o neoconservadorismo, permanecem bem cômicos de que a sua causa é praticamente perdida são naturalmente pressurosos ao fazer essa distinção entre tirania e autoridade. Ali onde o escritor liberal vê um progresso essencialmente assegurado em direção à liberdade, apenas temporariamente interrompido por algumas forças sombrias do passado, o conservador vê um processo de ruína que começou com o definhamento da autoridade, de tal modo que a liberdade, após perder as limitações restritivas que protegiam seus limites, se desguarnece, indefesa e fadada a ser destruída. (Difícilmente seria justo dizer que somente o pensamento político liberal é fundamentalmente interessado na liberdade; é pouco provável que haja uma escola de pensamento político

em nossa história que não seja centrada em torno da idéia de liberdade, por mais que o conceito de liberdade possa variar com diferentes escritores e em diferentes circunstâncias políticas. A única exceção de alguma importância a essa assertiva parece-me ser a Filosofia Política de Thomas Hobbes, que, evidentemente, era tudo menos um conservador.) A tirania e o totalitarismo são novamente identificados, a não ser pelo fato de que, agora, o governo totalitário, se não é diretamente identificado com a democracia, é visto como seu resultado quase inelutável, isto é, o resultado do desaparecimento de todas as autoridades tradicionalmente reconhecidas. Não obstante, as diferenças entre tirania e ditadura, de um lado, e dominação totalitária, de outro, não são menos distintas que as existentes entre autoritarismo e totalitarismo.

Essas diferenças estruturais tornam-se manifestas no momento em que deixamos para trás as teorias gerais e concentramos nossa atenção sobre o aparato do governo, as formas técnicas de administração e a organização do organismo político. Para abreviar, podemos englobar as diferenças tecnoestruturais entre o governo autoritário, tirânico e totalitário na imagem de três diferentes modelos representativos. Como imagem para o governo autoritário, proponho a forma de pirâmide, bem conhecida no pensamento político tradicional. A pirâmide, com efeito, é uma imagem particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma, porém cuja sede de poder se localiza em seu topo, do qual a autoridade e o poder se filtram para a base de maneira tal que cada camada consecutiva possua alguma autoridade, embora menos que a imediatamente superior, e onde, precisamente devido a esse cuidadoso processo de filtração, todos os níveis, desde o topo até à base, não apenas se acham firmemente integrados no todo mas se inter-relacionam como raios convergentes cujo ponto focal comum é o topo da pirâmide, bem como a fonte transcendente de autoridade acima dela.

Essa imagem, é verdade, somente pode ser utilizada para o tipo cristão de governo autoritário, tal como se desenvolveu através da Igreja e sob sua cons-

tante influência durante a Idade Média, e quando o ponto focal acima e além da pirâmide terrena fornecia o necessário ponto de referência para o tipo cristão de igualdade, não obstante a estrutura de vida estritamente hierárquica na terra. A compreensão romana da autoridade política, onde a fonte de autoridade repousava exclusivamente no passado, na fundação de Roma e na grandeza dos antepassados, levou a estruturas institucionais cuja forma requer um tipo diferente de imagem, e ao qual farei referência mais adiante (p.166). De qualquer modo, uma forma autoritária de governo, com sua estrutura hierárquica, é a menos igualitária de todas as formas; ela incorpora a desigualdade e a distinção como princípios ubíquos.

Todas as teorias políticas concernentes à tirania concordam em que ela pertence estritamente às formas igualitárias de governo; o tirano é o governante que governa como um contra todos, e os "todos" que ele oprime são iguais, a saber, igualmente desprovidos de poder. Se nos ativermos à imagem da pirâmide, é como se todos os níveis intervenientes entre o topo e a base fossem destruídos, de modo que o topo permanecesse suspenso, apoiado apenas pelas proverbiais baionetas, sobre uma massa de indivíduos cuidadosamente isolados, desintegrados e completamente iguais. A teoria política clássica costumava excluir completamente o tirano do gênero humano, chamando-o de "lobo em forma humana" (Platão), por sua posição de um contra todos na qual se punha, e que distinguia nitidamente seu domínio, o domínio de um só, chamado por Platão indiscriminadamente de *mon-arquia*, ou tirania, das diversas formas de soberania ou *basiléia*.

Em contraposição tanto aos regimes tirânicos como aos autoritários, a imagem mais adequada de governo e organização totalitárias parece-me ser a estrutura da cebola, em cujo centro, em uma espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; o que quer que ele faça — integre ele o organismo político como em uma hierarquia autoritária, ou oprima seus súditos como um tirano —, ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima. Todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento: as organizações de frente, as diversas socie-

dades profissionais, os efetivos do partido, a burocracia partidária, as formações de elite e os grupos de policiamento, relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro. A grande vantagem desse sistema é que o movimento proporciona a cada um de seus níveis, mesmo sob condições de governo totalitário, a ficção de um mundo normal, ao lado de uma consciência de ser diferente dele, e mais radical que ele. Assim, os simpatizantes nas organizações de frente, cujas convicções diferem apenas em intensidade daquelas dos membros do partido, envolvem todo o movimento e proporcionam-lhe uma enganosa fachada de normalidade ao mundo exterior por sua ausência de fanatismo e de extremismo, enquanto, ao mesmo tempo, representam o mundo normal ao movimento totalitário, cujos membros chegam a acreditar que suas convicções diferem apenas em grau daquelas das demais pessoas, de tal modo que eles jamais precisam estar conscientes do abismo que separa seu próprio mundo daquele que de fato os rodeia. A estrutura de cebola torna o sistema organizacionalmente à prova de choque contra a fatualidade do mundo real².

Entretanto, se tanto o liberalismo como o conservadorismo não nos ajudam no momento em que tentamos aplicar suas teorias às formas e instituições políticas fatualmente existentes, dificilmente se pode duvidar de que suas asserções gerais comportam grande plausibilidade. O liberalismo, dissemos, mede um processo de refluxo da liberdade, enquanto o conservadorismo mede um processo de refluxo da autoridade; ambos denominam de totalitarismo o resultado final esperado e vêem tendências totalitárias onde quer que um ou outro esteja presente. Sem dúvida, ambos podem documentar de maneira excelente suas descobertas. Quem negaria as sérias ameaças à liberdade, de todos os lados, desde o início do século, e o ascenso de todos os

(2) Unicamente uma descrição e análise pormenorizada da própria estrutura organizacional original dos movimentos e instituições do governo totalitário poderia justificar o emprego da imagem da cebola. Devo remeter ao capítulo sobre "Organização Totalitária", em meu livro *The Origins of Totalitarianism*, 2ª edição, New York, 1958.

tipos de tirania, pelo menos até o fim da Primeira Guerra Mundial? Quem pode negar, por outro lado, que o desaparecimento de praticamente todas as autoridades tradicionalmente estabelecidas foi uma das características mais espetaculares do mundo moderno? É como se bastasse fixar o olhar sobre qualquer desses dois fenômenos para justificar uma teoria do progresso ou uma teoria da decadência, conforme o gosto pessoal ou, seguindo o chavão, conforme a própria "escala de valores". Se olharmos as afirmações conflitantes de conservadores e liberais com olhos imparciais, podemos ver facilmente que estamos de fato em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade no mundo moderno. No que diz respeito a esses processos, pode-se mesmo dizer que as numerosas oscilações na opinião pública, que há mais de cento e cinquenta anos têm balançado a intervalos regulares de um extremo ao outro, de um clima liberal a outro conservador, e de volta para outro mais liberal, tentando em certas ocasiões reafirmar a autoridade e, em outras, reafirmar a liberdade, resultaram somente em um maior solapamento de ambas, confundindo os problemas, borrando as linhas distintivas entre autoridade e liberdade e, por fim, destruindo o significado político de ambas.

O liberalismo e o conservadorismo nasceram nesse clima de opinião pública violentamente oscilante, e ligam-se um ao outro, não apenas porque cada um deles perderia sua própria essência sem a presença de oponente no campo da teoria e da ideologia, mas também por se preocuparem ambos fundamentalmente com a restauração, seja da liberdade, da autoridade ou do relacionamento entre ambas, à sua posição tradicional. É nesse sentido que eles formam as duas faces da mesma moeda, exatamente como suas ideologias progressivo-ou-decadência correspondem às duas direções possíveis do processo histórico com tal; caso admitamos, como ambos o fazem, que existe algo de semelhante a um processo histórico com uma direção definível e um fim predizível, obviamente ele nos pode conduzir somente ao paraíso ou ao inferno.

Além disso, resulta da natureza da própria imagem em que a história é usualmente concebida — como processo, fluxo ou desenvolvimento — que todas as coisas por ela compreendidas podem se transformar em quaisquer outras, que as distinções se tornam sem sentido por ficarem obsoletas e como que submersas no fluxo histórico no momento de sua aparição. Desse ponto de vista, o liberalismo e o conservadorismo apresentam-se como as filosofias políticas que correspondem à Filosofia da História muito mais geral e abrangente do século XIX. Em forma e em conteúdo, elas são a expressão política da consciência histórica do derradeiro estágio da época moderna. Sua incapacidade para distinguir, justificada teoricamente pelos conceitos de história e de processo, de progresso ou decadência, atesta uma época na qual certas noções, claras em sua distinção para todos os séculos anteriores, começaram a perder sua clareza e plausibilidade por terem perdido seu significado na realidade público-política — sem perderem inteiramente sua importância.

A segunda e mais recente teoria que implicitamente contesta a importância de fazer distinções é, especialmente nas Ciências Sociais, a quase universal funcionalização de todos os conceitos e idéias. Aqui, assim como no exemplo anteriormente citado, o liberalismo e o conservadorismo não diferem em método, ponto de vista e abordagem, mas unicamente em ênfase e avaliação. Um exemplo conveniente é proporcionado pela convicção, amplamente difundida hoje no mundo livre, segundo a qual o comunismo é uma nova "religião", não obstante seu declarado ateísmo, por preencher, social, psicológica e "emocionalmente" a mesma função que a religião tradicional preenchia e ainda preenche no mundo livre. A preocupação das Ciências Sociais não repousa no que é o bolchevismo como ideologia ou forma de governo, nem no que seus porta-vozes têm a dizer por si mesmos; isso não interessa às Ciências Sociais, e muitos cientistas sociais acreditam poder trabalhar sem o estudo daquilo que as Ciências Históricas chamam fontes primárias. Sua atenção recai apenas sobre as funções, e o que quer que preencha a mesma função pode, conforme tal ponto

de vista, ser englobado sob a mesma denominação. É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede.

Obviamente, podem-se extrair conclusões inteiramente diferentes de tais equacionamentos. Assim, seria característico do conservadorismo insistir em que, afinal de contas, um salto não é um martelo, mas que o uso do salto como um substituto para o martelo prova que os martelos são indispensáveis. Em outras palavras, descobrirá, no fato de poder o ateísmo preencher a mesma função que a religião, a melhor prova de que a religião é necessária, recomendando o retorno à verdadeira religião como o único meio de rebater uma "heresia". O argumento é débil, evidentemente; se se trata de apenas uma questão de função e de como uma coisa funciona, os aderentes da "falsa religião" podem ter tanta razão em usá-la como tenho eu ao utilizar meu salto, que tampouco funciona tão mal assim. Os liberais, pelo contrário, vêem o mesmo fenômeno como um mau caso de traição à causa do secularismo e acreditam que apenas o "autêntico secularismo" pode curar-nos da perniciosa influência tanto da falsa como da verdadeira religião na Política. Mas essas recomendações conflitantes, endereçadas à sociedade livre para que retorne à verdadeira religião e se torne mais religiosa, ou para que se libere da religião institucional (especialmente do Catolicismo Romano, com seu constante desafio ao secularismo), mal ocultam o acordo com o oponente em um ponto: o que quer que preencha a função de uma religião é uma religião.

O mesmo argumento é freqüentemente utilizado com respeito à autoridade: se a violência preenche a mesma função que a autoridade — a saber, faz com que as pessoas obedeçam —, então violência é autoridade. Aqui novamente encontramos aqueles que aconselham um retorno à autoridade por pensarem que somente uma reintrodução da relação ordem-obediência pode controlar os problemas de uma sociedade de massas, e os que crêem que uma sociedade de massas pode regular a si mesma, como qualquer outro organis-

mo social. Mais uma vez ambos os partidos concordam sobre o único ponto essencial: a autoridade é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam. Todos aqueles que chamam as modernas ditaduras de "autoritárias", ou confundem o totalitarismo com uma estrutura autoritária, equacionam implicitamente violência com autoridade, e isso inclui os conservadores que explicam o ascenso das ditaduras em nosso século pela necessidade de encontrar um sucedâneo para a autoridade. O ponto crucial do argumento é sempre o mesmo: tudo é relacionado a um contexto funcional, tomando-se a utilização da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir exceto em um quadro de referência autoritário.

O perigo dessas equações, em meu modo de ver, não se situa apenas na confusão das questões políticas e no enevoamento das linhas distintivas que separam o totalitarismo de todas as demais formas de governo. Não creio que o ateísmo seja um substitutivo para a *religião* ou que possa preencher a função desta, assim como não creio que a violência possa se tornar um substitutivo para a autoridade. Mas, se seguirmos as recomendações dos conservadores, os quais, neste momento em particular, têm uma probabilidade bastante boa de serem ouvidos, estou absolutamente convencida de que não acharemos difícil produzir esses substitutivos e de que utilizaremos a violência pretendendo ter restabelecido a autoridade, ou de que nossa redescoberta da utilidade funcional da religião produzirá uma religião substitutiva — como se nossa civilização já não estivesse suficientemente atravancada com toda sorte de pseudocoisas e de absurdo.

Em comparação com essas teorias, as distinções entre sistemas tirânicos, autoritários e totalitários que propus são a-históricas, caso se compreenda por história não o espaço histórico no qual determinadas formas de governo apareceram como entidades reconhecíveis, mas o processo histórico em que todas as coisas podem sempre se transformar em alguma outra coisa; e são antifuncionais, na medida em que se toma o conteúdo do fenômeno para determinar tanto a natureza do organismo político como sua função na sociedade,

e não vice-versa. Politicamente falando, elas têm uma tendência a admitir que, no mundo moderno, a autoridade desapareceu quase até o ponto de fuga, e isso não menos nos chamados sistemas autoritários que no mundo livre, e que a liberdade — isto é, a liberdade de movimento de seres humanos — está sob ameaça em toda parte, mesmo nas sociedades livres, tendo sido, porém, abolida radicalmente apenas nos sistemas totalitários, e não nas tiranias e ditaduras.

É à luz dessa situação atual que me proponho a levantar as seguintes questões: Quais foram as experiências políticas que corresponderam ao conceito de autoridade e das quais ele brotou? Qual é a natureza de um mundo público-político constituído pela autoridade? É verdade que a afirmação platônico-aristotélica de que toda comunidade bem ordenada é constituída por aqueles que governam e aqueles que são governados sempre foi válida, anteriormente à época moderna? Ou, para colocá-lo de outra forma, que espécie de mundo chegou a um fim após a época moderna ter não apenas desafiado uma ou outra forma de autoridade em diferentes esferas da vida, mas feito com que todo o conceito de autoridade perdesse completamente sua validade?

II

A autoridade, como o fator único, senão decisivo, nas comunidades humanas, não existiu sempre, embora tenha atrás de si uma longa história, e as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham necessariamente presentes em todos os organismos políticos. A palavra e o conceito são de origem romana. Nem a língua grega nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade e do tipo de governo que ela implica³. Isso é expresso de forma mais clara na

(3) Isso já era percebido pelo historiador grego Dion Cassius, que, ao escrever uma história de Roma, acreditou ser impossível traduzir a palavra *auctoritas*: *ἑλληνισαὶ αὐτὸ καθάρως ἀδυνατὸν ἔστι*. (Citado de Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3ª edição, 1888, vol. III, p. 952, nº 4). Além do mais, é suficiente comparar o Senado Romano, a instituição especificamente autoritária da República, com o conselho noturno de Platão em *Leis* — que, composto dos dez mais

filosofia de Platão e Aristóteles, os quais, de modo inteiramente diverso, mas a partir das mesmas experiências políticas, tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade na vida pública da *polis* grega.

Existiam dois tipos de governo aos quais eles poderiam recorrer e dos quais derivaram sua Filosofia Política; um conhecido a partir do âmbito público-político e o outro da esfera privada da administração doméstica e da vida privada. Para a *polis*, o governo absoluto era conhecido como tirania, e as principais características do tirano eram governar por meio de pura violência, precisar proteger-se do povo por uma guarda pessoal e insistir em que seus súditos tratassem de seus próprios negócios, deixando-lhe o cuidado com a esfera pública. A última característica significava, na opinião pública grega, que ele destruiu completamente a esfera pública da *polis* — “uma *polis* pertencente a um homem não é uma *polis*”⁴ — e, portanto, privava os cidadãos da faculdade política que era sentida por eles como essência mesma da liberdade. Outra experiência política da necessidade de ordem e obediência poderia ter sido proporcionada pela experiência na guerra, onde o perigo e a necessidade de tomar e levar a cabo prontamente as decisões parece constituir uma razão inerente para o estabelecimento da autoridade. Nenhum desses modelos políticos, contudo, poderia em absoluto servir ao objetivo. O tirano permanecia, para Platão assim como para Aristóteles, o “lobo em figura humana”, e o comandante militar estava de maneira excessivamente óbvia ligado a uma emergência temporária para que fosse capaz de servir como modelo para uma instituição permanente.

Devido a essa ausência de uma experiência política válida em que baseassem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferente, foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o

idosos guardiões para a supervisão constante do Estado, se lhe assemelha superficialmente — para ter consciência da impossibilidade de encontrar uma alternativa legítima para a coerção e a persuasão no interior do quadro de referência da experiência política grega.

(4) *πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἤτις ἀνδρὸς ἔσθ' ἐνός*. Sófocles, *Antigone*, 737.

chefe de família governa como um “déspota”, dominando indiscutidamente sobre os membros de sua família e os escravos da casa. O déspota, ao contrário do rei, o *basileús*, que fora o líder dos chefes de família e como tal *primus inter pares*, era por definição investido no poder para exercer coerção. E, contudo, era precisamente essa característica que tornava o déspota inapto para fins políticos; seu poder para coagir era incompatível não somente com a liberdade de outros, mas também com sua própria liberdade. Onde quer que ele governasse havia apenas uma relação: entre senhores e escravos. E o senhor, conforme a opinião grega corrente (que, felizmente, ignorava ainda a dialética hegeliana), não era livre quando se movia entre seus escravos; sua liberdade consistia na possibilidade de abandonar por completo a esfera do lar e se mover entre seus iguais, homens livres. Por conseguinte, nem o déspota nem o tirano, o primeiro movendo-se entre escravos, o outro entre súditos, podiam ser chamados de homem livre.

A autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade, e Platão esperava ter encontrado uma obediência dessa espécie quando, em idade madura, outorgou às leis a qualidade que faria delas governantes inquestionáveis de todo o domínio político. Os homens poderiam pelo menos ter a ilusão de serem livres por não dependerem de outros homens. Não obstante, o governo dessas leis era construído de maneira obviamente despótica e não autoritária, e o sinal mais claro disso é que Platão foi levado a falar delas em termos de negócios domésticos privados, e não em termos políticos, dizendo, provavelmente em uma variação do *nómos basileús pánton* (“uma lei é soberana sobre todas as coisas”) de Píndaro: *νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου* “a lei é o déspota dos governantes, e os governantes são os escravos da lei”⁽⁵⁾. Em Platão, o despotismo, originário da família e concomitantemente destruindo a esfera política, conforme a entendia a Antigüidade, permanecia utópico. Mas é interessante notar que, quando a destruição se tornou realidade nos últimos séculos do

(5) *Leis*, 715.

Império Romano, a mudança foi introduzida mediante a aplicação ao governo público do termo *dominus*, que em Roma (onde a família era também “organizada como uma monarquia”)⁽⁶⁾ tinha o mesmo significado que o grego “déspota”. Calígula foi o primeiro imperador romano que consentiu em ser chamado de *dominus*, isto é, receber um nome “que Augusto e Tibério haviam ainda rejeitado como se fosse uma maldição e uma injúria”⁽⁷⁾, precisamente por implicar um despotismo desconhecido na esfera política, embora inteiramente familiar no âmbito doméstico e privado.

As filosofias políticas de Platão e de Aristóteles dominaram todo o pensamento político subsequente, mesmo quando seus conceitos se sobrepuseram a experiências políticas tão diferentes como as dos romanos. Se quisermos não somente compreender as experiências políticas reais ocultas no conceito de autoridade — o qual, pelo menos em seu aspecto positivo, é exclusivamente romano —, mas também entender a autoridade como os próprios romanos já a entendiam teoricamente, incorporando-a à tradição política do Ocidente, deveremos nos ocupar brevemente com as características da Filosofia Política grega que tão decisivamente influenciaram sobre sua formação.

Em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República*, de Platão, onde ele confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo. O motivo para o estabelecimento da razão como governante no âmbito da Política era exclusivamente de ordem política, embora as conseqüências de esperar que a razão se tornasse um instrumento de coerção tenham sido, talvez, não menos decisivas para a tradição da Filosofia Ocidental do que para a tradição da política ocidental. A fatal semelhança entre o rei-filósofo de Platão e o tirano grego, bem como o dano potencial ao âmbito político que

(6) Theodor Mommsen, *Roemische Geschichte*, livro I, capítulo 5.

(7) H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, Paris, 1847, vol. III, onde ainda se encontra a melhor descrição da gradual perda de liberdade romana sob o Império, provocada pelo constante aumento de poder por parte do palácio imperial. Visto ter sido o palácio imperial, e não o imperador, que ganhou em poderio, o “despotismo” que sempre fora característico da residência privada e da vida familiar começou a dominar a esfera pública.

seu governo poderia implicar, parece ter sido reconhecida por Aristóteles⁸; o fato, porém, de essa combinação de razão e domínio implicar igualmente um perigo para a Filosofia somente foi ressaltado, que eu saiba, na réplica de Kant a Platão: "Não se deve esperar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, e tampouco deve-se desejá-lo, pois a posse do poder inevitavelmente corrompe o livre juízo da razão"⁹ — muito embora mesmo essa réplica não vá até à raiz do problema.

A razão por que Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo

(8) Um fragmento do diálogo perdido *Do Reinado* declara que "não só não é necessário que um rei se torne um filósofo, como, de fato, isto constitui um óbice a seu mister; é, contudo, necessário para um bom rei ouvir o verdadeiro filósofo e ser cordato quanto a seu conselho". Ver Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950. Em termos aristotélicos, tanto o rei-filósofo de Platão como o tirano grego governavam em proveito de seus próprios interesses, e isso constituía para Aristóteles, embora o mesmo não ocorresse com Platão, uma característica conspícua dos tiranos. Platão não tinha consciência da similitude, pois, para ele, como para a opinião corrente entre os gregos, a principal característica do tirano estava em que este privava os cidadãos do acesso a um domínio público, a uma "praça de mercado" onde se pudessem mostrar, ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos; estava em proibir a *agoreúein* e *politeúesthai*, em confinar os cidadãos à privacidade de seus lares, pretendendo ser o único investido no encargo dos negócios públicos. Ele não deixaria de ser um tirano se tivesse utilizado seu poderio em exclusivo proveito dos interesses de seus súditos — como, com efeito, alguns tiranos indubitavelmente o fizeram. Segundo os gregos, ser banido da privacidade da vida doméstica era equivalente a ser privado das potencialidades especificamente humanas da vida. Em outras palavras, os próprios traços que nos demonstram, de maneira tão convincente, o caráter tirânico da República de Platão — a quase completa eliminação da vida privada e a onipresença de órgãos e instituições políticas — presumivelmente impediram Platão de reconhecer seu caráter tirânico. Para ele, seria uma contradição em termos estigmatizar como tirania uma constituição que não somente não relegava o cidadão à sua domesticidade como, ao contrário, não lhe deixava o menor vestígio de vida privada. Além disso, ao chamar de "despótico" o governo da lei, Platão sublinha seu caráter não-tirânico. Pois sempre se acreditou que o tirano governasse homens que conheceram a liberdade da *polis*, sendo, por estarem dela privados, propensos a se rebelarem, ao passo que se admitia que o déspota governasse sobre gente que jamais conhecera a liberdade e que era por natureza incapaz para ela. É como se Platão dissesse: — Minhas leis, vossos novos déspotas, não vos privarão de nada de que tivésseis anteriormente gozado legitimamente; são adequadas à própria natureza dos negócios humanos, e não tendes mais direito a rebelar-se contra seu domínio do que o escravo a rebelar-se contra seu senhor.

(9) "Eternal Peace", *The Philosophy of Kant*, ed. e trad. de C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, p. 456.

sofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores na antigüidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo.

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade. Aqui, certamente, se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída¹⁰.

Esse é o principal impasse da filosofia política de Platão e permaneceu o impasse de todas as tentativas de estabelecer uma tirania da razão. Em *A República*, o problema é resolvido através do mito final das recompensas e punições na vida futura, um mito no qual o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem. Aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de *A República*, para os eleitos ou para o filósofo, é no final o mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica. Em *Leis*, Platão lida com a mesma perplexidade, mas da maneira oposta; aqui, propõe um substituto para a persuasão, a introdução às leis

(10) Von Fritz, *op. cit.*, p. 54, insiste legitimamente na aversão de Platão pela violência, "revelada também pelo fato de, sempre que fez uma tentativa de levar a termo uma alteração das instituições políticas na direção de seus ideais políticos, se ter endereçado aos homens já investidos no poder".

na qual seu intento e propósito devem ser explicados aos cidadãos.

Em seus esforços por encontrar um princípio legítimo de coerção, Platão foi guiado originalmente por um grande número de modelos baseados em relações existentes, tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo. Em todos esses casos, ou o conhecimento especializado infunde confiança, de modo que nem a força nem a persuasão sejam necessárias para obter aquiescência, ou o regente e o regido pertencem a duas categorias de seres completamente diferentes, um dos quais já é, por implicação, sujeito ao outro, como nos casos do pastor e seu rebanho e do senhor e seus escravos. Todos esses exemplos são tomados daquilo que era para os gregos a esfera privada da vida, e ocorrem aqui e acolá em todos os grandes diálogos políticos, *A República*, o *Político* e *As Leis*. Contudo, é óbvio que a relação entre senhor e escravo possui um significado especial. O senhor, segundo a discussão em *O Político*, sabe o que deve ser feito e dá ordens, enquanto o escravo as executa e obedece, de tal modo que saber o que fazer e realmente fazer se tornam funções separadas e mutuamente exclusivas. Em *A República* são estas as características políticas de duas diferentes classes de homens. A plausibilidade desses exemplos repousa na natural desigualdade que prevalece entre o governante e o governado, mais evidente no exemplo do pastor, onde o próprio Platão conclui ironicamente que nenhum homem, mas somente um deus, poderia relacionar-se com seres humanos da mesma forma como o pastor se relaciona com suas ovelhas. Embora seja óbvio que o próprio Platão não se satisfizesse com esses modelos, para seu propósito, estabelecer a "autoridade" do filósofo sobre a *polis*, retornava repetidamente a eles, porque somente nesses casos de flagrante desigualdade o governo poderia se exercer sem a tomada do poder e a posse dos meios de violência. Aquilo que ele buscava era uma relação em que o elemento coercivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens; o paciente

torna-se sujeito à autoridade do médico quando se sente doente, e o escravo cai sob o domínio de seu senhor ao se tornar escravo.

É importante ter em mente esses exemplos para perceber que espécie de coerção Platão esperava que a razão exercesse nas mãos do rei-filósofo. É verdade que, aqui, o poder coercivo não repousa na pessoa ou na desigualdade como tais, mas nas idéias que são percebidas pelo filósofo. Essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas. Na parábola da caverna, em *A República*, o céu das idéias estende-se acima da caverna da existência humana e pode, portanto, tornar-se um padrão para ela. Contudo, o filósofo que deixa a caverna pelo céu das idéias puras não o faz originariamente com o fito de adquirir aqueles padrões e aprender a "arte da medida"¹¹, e sim para contemplar a essência verdadeira do Ser — *blépein eis tó alethéstaton*. O elemento basicamente autoritário das idéias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois, de modo algum, algo de auto-evidente. As idéias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das idéias e retornou à escura caverna da existência humana. Nessa parte da estória Platão toca na mais profunda razão para o conflito entre o filósofo e a *polis*¹². Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiosa situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as idéias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação.

(11) A afirmação de Werner Jaeger, em *Paideia*, New York, 1943, vol. II, pág. 416; "A idéia de que há uma arte suprema da medida e de que o conhecimento que tem o filósofo dos valores (*phrónesis*) consiste na capacidade de medir que permeia até o fim toda a obra de Platão", é verdadeira apenas para a Filosofia Política de Platão. A própria palavra *phrónesis* caracteriza, em Platão e Aristóteles, o discernimento do estadista, mais que a "sabedoria" do filósofo.

(12) *A República*, livro VII, 516-517.

Para a transformação das idéias em normas, Platão vale-se de uma analogia com vida prática, onde todas as artes e ofícios parecem ser também guiados por "idéias", isto é, pelas "formas" de objetos, visualizados pelo olho interior do artífice, que as reproduz então na realidade através da imitação¹³. Essa analogia capacita-o a entender o caráter transcendente das idéias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode portanto se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso. As idéias tornam-se os padrões constantes e "absolutos" para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a "idéia" de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade. Pois não há grande diferença entre utilizar as idéias como modelos e utilizá-las, de uma maneira um tanto mais grosseira, como verdadeiros "metros" de comportamento, e já Aristóteles, em seu primeiro diálogo, escrito sob a influência direta de Platão, compara "a lei mais perfeita", isto é, a lei que é a aproximação mais íntima possível à idéia, com "o prumo, a régua e o compasso. . . [os quais] são notáveis entre todos os instrumentos"¹⁴.

É somente nesse contexto que as idéias se relacionam com a variada cópia de coisas concretas da mesma maneira que um metro se relaciona com a diversificada profusão de coisas mensuráveis, ou como a regra da razão ou do senso comum se relaciona com a abundância de diferentes eventos concretos que se lhe podem subsumir. Esse aspecto da doutrina das idéias de Platão teve enorme influência na tradição ocidental, e mesmo Kant, embora tivesse um conceito de julgamento humano muito diverso e consideravelmente mais profundo, ainda mencionava ocasionalmente essa capacidade de subsunção como sua função essencial. Analogamente, a característica essencial das formas de governo especificamente autoritárias — o fato de a fonte de sua autoridade, que legitima o exercí-

(13) Ver, especialmente, *Timeu*, 31, onde o divino Demiurgo faz o universo em conformidade como um modelo, um *parádeigma* e *A República*, 596 e ss.

(14) Em *Protrepticus*, citado de von Fritz, *op. cit.*

cio do poder, dever estar além da esfera do poder e, como o direito natural ou os mandamentos de Deus, não ser obra humana — reconduz a essa aplicabilidade das idéias na filosofia política de Platão. Ao mesmo tempo, a analogia a respeito da fabricação e das artes e ofícios oferece uma feliz oportunidade para justificar a utilização, de outra forma bastante dúbia, de exemplos tomados de atividades em que são necessários alguma especialização e conhecimentos de perito. Aqui, o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política, e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou o médico para curar o doente. Guarda íntima conexão com essa escolha de exemplos e analogias o elemento da violência, tão flagrantemente evidente na república utópica de Platão e que desafia constantemente sua grande preocupação de assegurar obediência voluntária, isto é, estabelecer um fundamento sólido para aquilo que, desde os romanos, chamamos de autoridade. Platão resolvia seu dilema através de contos bastante longos acerca de uma vida futura com recompensas e punições, nos quais ele esperava que o vulgo acreditasse literalmente e cuja utilização recomenda portanto a atenção da elite na conclusão da maioria de seus diálogos políticos. Em vista da enorme influência que esses contos exerceram sobre as imagens do inferno no pensamento religioso, tem alguma importância observar que eles foram originalmente concebidos para fins puramente políticos. Em Platão, eles são simplesmente um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa.

É da maior importância em nosso contexto, contudo, o fato de um elemento de violência ser inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, em contraste com atividades tais como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos. A construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza —

temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa. Nos poucos casos em que Platão exhibe uma perigosa preferência pela forma tirânica de governo, ele é levado a esse extremo por suas próprias analogias. Isso, obviamente, é mais tentador quando ele fala sobre o modo correto de fundar novas comunidades, pois essa fundação pode facilmente ser vista à luz de um outro processo de "fazer". Se a república deve ser feita por alguém que é o equivalente político de um artesão ou de um artista, em conformidade com uma *téchne* estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa "arte" particular, o tirano está, com efeito, na melhor posição para atingir o objetivo¹⁵.

Vimos que, na parábola da caverna, o filósofo deixa a caverna em busca da verdadeira essência do Ser, sem um segundo pensamento na aplicabilidade prática do que ele vai encontrar. Somente mais tarde, ao se encontrar novamente confinado na escuridão e na incerteza dos negócios humanos, e ao deparar com a hostilidade de seus semelhantes humanos, ele começa a pensar nessa "verdade" em termos de padrões aplicáveis ao comportamento de outras pessoas. Essa discrepância entre as idéias enquanto essências verdadeiras a serem contempladas e enquanto medidas a serem aplicadas¹⁶ é evidente nas duas idéias inteiramente diferentes que representam a idéia suprema à qual todas as demais devem sua existência. Encontramos em Platão ou que essa idéia suprema é a da beleza, como em *O Banquete*, onde ela constitui o degrau mais alto da escada que conduz à verdade¹⁷, e no *Fedro*, onde Platão fala do "amante da sabedoria ou da beleza" como se essas duas fossem na realidade a mesma coi-

(15) *Leis*, 710-711.

(16) O crédito dessa apresentação pertence à grande interpretação feita por Martin Heidegger da parábola da caverna, em *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Heidegger demonstra como Platão transformou o conceito de verdade (*alétheia*), a ponto de tornar-se este idêntico ao de proposições corretas (*orthótes*). Com efeito, a correção e não a verdade, seria necessária caso o conhecimento do filósofo fosse a capacidade de medir. Embora mencione explicitamente os riscos que corre o filósofo ao ser forçado a retornar à caverna, Heidegger não é cômico do contexto político em que a parábola aparece. Segundo ele, a transformação ocorre porque o ato subjetivo de visão (a *idein* e a *idea* na mente do filósofo) tem precedência sobre a verdade objetiva (*alétheia*), que, segundo Heidegger, significa *Unverborgenheit*.

(17) *Banquete*, 211-212.

sa, pois a beleza é aquilo que "brilha mais" (o belo é *ekphanéstaton*) e portanto ilumina a tudo¹⁸, seja a idéia máxima a do bem, como em *A República*¹⁹. Obviamente, a escolha de Platão baseava-se no ideal corrente de *kalón kagathón*, mas salta à vista que a idéia do bem é encontrada somente no contexto estritamente político de *A República*. Se tivéssemos que analisar as experiências filosóficas originais subjacentes à doutrina das idéias (o que não podemos fazer aqui), veríamos que a idéia do belo como a idéia máxima refletia essas experiências muito mais adequadamente que a idéia do bem. Mesmo nos primeiros livros de *A República*²⁰, o filósofo ainda é definido como um amante da beleza, e não da bondade, e é apenas no sexto livro que a idéia do bem como idéia suprema é introduzida. Pois a função original das idéias não era governar ou determinar de alguma outra maneira o caos dos assuntos humanos, mas sim, com "irradiante brilho", iluminar sua escuridão. As idéias como tais não têm absolutamente nada a ver com a política, com a experiência política e com o problema da ação, mas pertencem exclusivamente à Filosofia, à experiência da contemplação e à busca do "ser verdadeiro das coisas". São precisamente o governar, o medir, o subsumir e o regular que se alheiam inteiramente das experiências subjacentes à doutrina das idéias em sua concepção original. Ao que parece Platão foi o primeiro a eludir a "irrelevância" política de sua nova doutrina, tentando modificar a doutrina das idéias de modo a torná-la útil para uma teoria da política. Mas a utilidade somente poderia ser salva mediante a idéia do bem, já que "bem" no vocabulário grego sempre significou "bom para" ou "adequado". Se a idéia má-

(18) *Fedro*, 248: *philosophos è philókalos*, e 250.

(19) Em *A República*, 518, também o bem é chamado *phanótaton*, o mais brilhante. Obviamente, é precisamente essa qualidade que indica a precedência que a beleza tivera originalmente sobre o bem no pensamento de Platão.

(20) *A República*, 475, 476. Na tradição da Filosofia, o resultado desse repúdio platônico do belo foi o fato de ser ele omitido dos chamados transcendentais ou universais, isto é, aquelas qualidades possuídas por tudo o que é, e que foram enumeradas na Filosofia medieval como *unum*, *alter*, *ens*, e *bonum*. Jacques Maritain, em seu maravilhoso livro *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series XXXV, I, 1953, é consciente dessa omissão e insiste em que a beleza seja incluída no âmbito dos transcendentais, pois "a Beleza é a irradiação de todos os transcendentais unidos" (p. 162).

xima da qual todas as demais devem participar para que cheguem a ser idéias é a da adequação, então as idéias são aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, o que é versado em idéias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, se converter em leis. (A diferença é insignificante. Aquilo que em *A República* ainda é a pretensão pessoal e direta ao governo por parte do filósofo, do filósofo-rei, se tornou a pretensão impessoal da razão à dominação em *Leis*). A verdadeira consequência dessa interpretação política da doutrina das idéias seria que nem o homem nem um deus são a medida de todas as coisas, mas sim o próprio bem — uma consequência aparentemente extraída por Aristóteles, e não por Platão, em um de seus primeiros diálogos²¹.

Para nossos fins, é essencial recordar que a origem do elemento de governo, tal como refletido em nosso presente conceito de autoridade tão tremendamente influenciado pelo pensamento platônico, pode ser encontrada em um conflito entre a Filosofia e a Política, mas não em experiências especificamente políticas, isto é, derivadas imediatamente da esfera dos assuntos humanos. Não é possível entender Platão sem ter em mente, ao mesmo tempo, sua repetida e enfática insistência na irrelevância filosófica desse domínio, acerca do qual sempre advertiu não se dever levá-lo demasiadamente a sério, e o fato de ele próprio, distintamente de quase todos os filósofos que lhe sucederam, levar ainda os assuntos humanos a sério a ponto de alterar o próprio centro de seu pensamento para fazê-lo aplicável à política. É esta ambivalência, mais que qualquer exposição formal de sua nova doutrina das idéias, que constitui o conteúdo verdadeiro da parábola da caverna em *A República*, que afinal de contas é narrada no contexto de um diálogo estritamente político que procura a melhor forma de governo. Em meio a esta procura, Platão narra-nos sua parábola, que se revela como a estória do filósofo neste mundo, como se houvesse tentado escrever a biografia sintética do filósofo-

(21) No diálogo *O Político*: "pois a mais exata medida de todas as coisas é o bem" (citado de von Fritz, *op. cit.*). A noção deve ter consistido em que somente através do conceito do bem as coisas se tornam efetivamente comparáveis e, por conseguinte, mensuráveis.

fo. Por conseguinte, a procura da melhor forma de governo revela-se a procura do melhor governo para os filósofos, o qual se evidencia um governo em que os filósofos passam a governantes da cidade — solução que não é muito surpreendente para aqueles que testemunharam a vida e a morte de Sócrates.

Contudo, o governo do filósofo deve ser justificado, e somente poderia sê-lo se a verdade do filósofo possuísse validade para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la. Enquanto o filósofo nada mais é senão filósofo, sua procura termina com a contemplação da verdade suprema, que, visto iluminar a tudo mais, é também a beleza suprema; mas enquanto um homem entre homens, um mortal entre mortais e um cidadão entre cidadãos, o filósofo deve tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras, transformação esta em virtude da qual poderá então pretender tornar-se um verdadeiro governante — o rei filósofo.

As vidas do vulgo sobre os quais o filósofo estabeleceu seu domínio na caverna, não se caracterizam pela contemplação, e sim pela *léksis*, a fala, e *práksis*, a ação; portanto, é característico o fato de, na parábola da caverna, Platão retratar as vidas dos habitantes como se também eles estivessem interessados apenas em ver: de início as imagens sobre a tela, mais tarde as coisas mesmas à luz mortíca da fogueira na caverna, até que, por fim, aqueles que quisessem ver a verdade em si tivessem que abandonar o mundo comum da caverna e embarcar em sua nova aventura por si mesmos.

Em outras palavras, toda a esfera dos assuntos humanos é vista do ponto de vista de uma filosofia que pressupõe que mesmo aqueles que habitam a caverna dos problemas humanos são humanos, na medida apenas em que também querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens. E o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver. Portanto, o interesse do

filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito.

III

A dicotomia entre o ver a verdade em solidão e isolamento e o ser capturado nas conexões e relativismos dos negócios humanos tornou-se imperativa para a tradição do pensamento político. É expressa com máximo vigor na parábola da caverna, e, por conseguinte, somos tentados de alguma forma a ver sua origem na doutrina platônica das idéias. Historicamente, contudo, ela não dependia de uma aceitação de sua doutrina, e sim muito mais de uma atitude que Platão expressou apenas uma vez, quase por acaso, em uma observação acidental e que foi mais tarde citada por Aristóteles quase literalmente em uma sentença famosa da *Metafísica*, a saber, que o início de toda filosofia é *thaumázzein*, o espanto maravilhado face a tudo que é como é. Mais que qualquer outra coisa, a “teoria” grega é o prolongamento, e a Filosofia grega a articulação e conceitualização desse espanto inicial. Ser capaz dele é o que separa os eleitos do vulgo, e permanecer-lhe devotado é o que os alheia dos negócios humanos. Aristóteles, portanto, sem que aceitasse a doutrina das idéias de Platão e mesmo repudiando o estado ideal platônico, seguia-o entretanto no principal, não somente separando um “modo de vida teórico” (*bíos theoretikós*) de uma vida devotada aos afazeres humanos (*bíos politikós*) — o primeiro a estabelecer esses modos de vida em ordem hierárquica fora Platão, em seu *Fedro* — como aceitando como algo evidente por si mesmo a ordem hierárquica aí implícita. O ponto em questão, dentro de nosso contexto, não é apenas que o pensamento devesse imperar sobre a ação, prescrevendo-lhe princípios de tal maneira que as regras da ação fossem invariavelmente derivadas de experiências do pensamento; é que, por meio dos *bíoi*, da identifi-

cação de atividades como modos de vida, o princípio de governo se estabelecia igualmente entre os homens. Historicamente, isto tornou-se o selo da filosofia da escola socrática, e a ironia desse processo provavelmente está em que era precisamente essa dicotomia entre pensamento e ação o que Sócrates temia e tentou impedir na *polis*.

Assim é que encontramos na filosofia política de Aristóteles a segunda tentativa de estabelecer um conceito de autoridade em termos de governantes e de governados; esta foi igualmente importante para o progresso da tradição do pensamento político, muito embora Aristóteles empregasse um tratamento basicamente diferente. Para ele, a razão não possuía características ditatoriais ou tirânicas, e não há nenhum filósofo-rei que regule os assuntos humanos de uma vez por todas. A razão que aduz para sustentar que “cada organismo político se compõe daqueles que governam e daqueles que são governados” decorre da superioridade do perito sobre o leigo, e ele é bastante cômico da diferença existente entre o agir e o fazer para ir buscar seus exemplos na esfera da fabricação. Aristóteles foi, até onde posso ver, quem primeiro recorreu, com o fito de estabelecer o governo no trato com os assuntos humanos, à “natureza”, que “estabeleceu a diferença... entre os mais jovens e os mais velhos, destinados uns a serem governados e os outros a governarem”²².

A simplicidade desse argumento é tanto mais enganosa pelo fato de os séculos o terem degradado ao nível de banalidade. Esse pode ser o motivo pelo qual comumente é despercebida sua flagrante contradição com a definição da *polis* dada pelo próprio Aristóteles também em *A Política*: “A *polis* é uma comunidade de iguais visando a uma vida que é potencialmente a melhor”²³. É óbvio que a noção do governo na *polis* estava, para Aristóteles, tão longe de ser convincente que ele, um dos mais coerentes e menos autocontraditórios dentre os grandes pensadores, não se sentiu particularmente limitado por seu próprio argumento.

(22) *A Política*, 1332b12 e 1332b36. A distinção entre jovens e velhos remonta a Platão; ver *A República*, 412, e *Leis*, 690 e 714. O apelo à natureza é aristotélico.

(23) *A Política*, 1328b35.

Não devemos portanto nos surpreender ao lermos, no início de *Economia* (um tratado aristotélico apócrifo, mas escrito por um de seus discípulos mais próximos), que a diferença essencial entre uma comunidade política (a *pólis*) e uma casa privada (a *oikía*) está em constituir a última uma "monarquia", o governo de um único homem, enquanto que a *polis*, ao contrário, "é composta de muitos governantes"²⁴. Para que entendamos essa caracterização, é mister lembrar, antes de mais nada, que as palavras "monarquia" e "tirania" eram utilizadas como sinônimos e em nítida oposição a realeza; em segundo lugar, que o caráter da *polis* como "composta de muitos governantes" nada tem a ver com as diversas formas de governo que normalmente se opõem ao governo de um só homem, tais como a oligarquia, a aristocracia ou a democracia. Os "muitos governantes" são, nesse contexto, os patriarcas que se estabeleceram como "monarcas" em casa antes de se juntarem para constituir o domínio público-político da cidade. O governar a si mesmo e a distinção entre governantes e governados pertencem a uma esfera que precede o domínio político, e o que distingue este da esfera "econômica" do lar é o fato de a *polis* basear-se no princípio da igualdade, não conhecendo diferenciação entre governantes e governados.

Nessa distinção entre aquilo que hoje chamaríamos de esferas privada e pública da vida, Aristóteles não faz mais que articular a opinião pública grega da época segundo a qual "todo cidadão pertence a duas ordens de existência", pois "a *polis* dá a cada indivíduo. . . , além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, sua *bios politikos*"²⁵. (A última era designada por Aristóteles como a "vida boa", redefinindo seu conteúdo; apenas essa definição, e não a diferenciação mesma, se achava em conflito com a opinião grega corrente.) Ambas as ordens eram formas de convivência humana, mas somente a comunidade familiar se ocupava em manter-se viva como tal e enfrentar as necessidades físicas (*anagkaía*) inerentes à ma-

(24) *Economia* 1343a1-4.

(25) Jaeger, *op. cit.*, vol. I, p. 111.

nutenção da vida individual e à garantia da sobrevivência da espécie. Em característico desacordo com o procedimento moderno, o cuidado com a preservação da vida, tanto do indivíduo como da espécie, pertencia exclusivamente à esfera privada da família, enquanto que, na *polis*, o homem parecia *kat crithmón*, como uma personalidade individual, conforme diríamos hoje em dia²⁶. Como seres vivos, preocupados com a preservação da vida, os homens se confrontam com e são arastados pela necessidade. A necessidade deve ser controlada antes que a "boa vida" política possa se iniciar e ela somente pode ser controlada pela dominação. Conseqüentemente, a liberdade para a "boa vida" assenta-se na dominação da necessidade.

O domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar as necessidades da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando a outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. O homem livre, o cidadão da *polis*, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo.

É indubitável que Aristóteles, assim como Platão já o fizera, pretendeu introduzir uma espécie de autoridade no manejo de negócios públicos e na vida da *polis*, sem dúvida por razões políticas muito boas. Contudo, também ele teve que recorrer a uma espécie de solução improvisada de modo a tornar plausível a introdução de uma distinção, no campo político, entre os governantes e o governados, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem. E também ele extraiu exemplos e modelos apenas de uma esfera pré-política, do

(26) *A Economia*, 1343b24.

âmbito privado do lar e das experiências de uma economia escravista. Isso o conduz a asserções notoriamente contraditórias, na medida em que superpõe às ações e à vida *polis* padrões que, como explica alhures, apenas são válidos para o comportamento e para a vida na comunidade doméstica. Basta que consideremos tão-só o famoso exemplo de *A Política* por nós mencionado, em que a diferenciação entre governantes e governados decorre das diferenças naturais entre jovens e velhos para que a inconsistência de sua empresa se patenteie, pois este exemplo é, em si mesmo, especialmente inadequado para provar o argumento aristotélico. A relação entre jovens e velhos é, em sua essência, educacional, e nessa educação nada mais é implicado a não ser o treino dos futuros governantes pelos governantes atuais. Se algum governo chega a ser envolvido aqui, é inteiramente diverso das formas políticas de governo, não apenas por ser limitado no tempo e em seu desígnio, como por se dar entre pessoas que são potencialmente iguais. Contudo, a substituição do governo pela educação teve conseqüências do maior alcance. Com base nela, governantes têm passado por educadores e educadores têm sido acusados de governar. Nada é mais questionável, então como hoje em dia, do que a significação política de exemplos retirados do campo da educação. No âmbito político tratamos unicamente com adultos que ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação. (A educação adulta, individual ou comunal, pode ser de grande importância para a formação da personalidade, para seu pleno desenvolvimento ou maior enriquecimento, mas é politicamente irrelevante, a menos que seja seu propósito proporcionar requisitos técnicos, de algum modo não adquiridos na juventude, necessários à participação nos problemas públicos.) Reciprocamente, em educação lidamos sempre com pessoas que não podem ainda ser admitidas na política e na igualdade, por estarem sendo preparadas para elas. O exemplo de Aristóteles é todavia de grande importância, dado que é fato ser a necessidade de "autoridade"

mais plausível e evidente na criação e educação de crianças do que em qualquer outra parte. Eis por que é tão característico de nossa era querer erradicar até mesmo essa extremamente limitada e politicamente irrelevante forma de autoridade.

Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os *maiores*, por definição. Sempre que o modelo de educação através da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política (e isso sucedeu não poucas vezes, sendo ainda um esteio da argumentação conservadora), serviu basicamente para obscurecer pretensões reais ou ambicionadas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar.

As grandiosas tentativas da Filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da *polis* e salvaguardasse a vida do filósofo soçobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas. Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não-política, brotando, seja da esfera do "fazer" e das artes, onde devem existir peritos e onde a aptidão é o critério supremo, seja da comunidade familiar privada. É precisamente nesse aspecto politicamente determinado que a Filosofia da escola socrática exerceu seu maior impacto em nossa tradição. Ainda hoje acreditamos que Aristóteles definiu o homem primariamente como um ser político dotado de fala ou de razão — quando ele o fez apenas em um contexto político —, ou que Platão expôs o significado original de sua doutrina das idéias em *A República*, — onde pelo contrário, ele a alterou por razões políticas. A despeito da grandeza da Filosofia Política grega, pode-se duvidar que ela tivesse perdido seu inerente caráter utópico se os romanos, em sua infatigável procura pela tradição e autoridade, não houvessem

decidido encampá-la e reconhecê-la como autoridade suprema em todas as matérias de teoria e de pensamento. No entanto, eles puderam levar a cabo essa integração apenas porque tanto a autoridade como a tradição já haviam desempenhado um papel decisivo na vida política da República romana.

IV

No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira *polis* na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em épocas de emergência ou de superpopulação: "Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma *polis*". Não os gregos, e sim os romanos, estavam realmente enraizados ao solo, e a palavra *pátria* deriva seu pleno significado da história romana. A fundação de um novo organismo político — quase um lugar-comum na experiência dos gregos — tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único. E as divindades mais profundamente romanas eram Jano, o deus do princípio, com o qual de certo modo ainda iniciamos nosso ano, e Minerva, a deusa da recordação.

A fundação de Roma — *tanta molis erat Romanam condere gentem* ("tão grande foi o esforço e a labuta para fundar o povo romano"), como Virgílio resume o tema constante da *Eneida*, que todo o sofri-

mento e vaguear atinge seu final e objetivo *dum conderet urbem* ("que ele pode fundar a cidade") —, essa fundação e a experiência igualmente não-grega da santidade da casa e do coração, como se, homericamente falando, o espírito de Heitor houvesse sobrevivido à queda de Tróia e ressurgido no solo italiano, formam o conteúdo profundamente político da religião romana. Em contraste com a Grécia, onde a piedade dependia da presença imediatamente revelada dos deuses, aqui a religião significava, literalmente, *re-ligare*:²⁷ ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade²⁸. Ser religioso significava ligar-se ao passado, e Lívio, o grande registrador dos acontecimentos passados, podia pois dizer: *Mihi vetustas res scribenti nescia quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* ("Enquanto escrevo esses eventos antigos, através de não sei que conexão minha mente envelhece e alguma *religio* se apodera [de mim]")²⁹. A religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas, e Cícero podia dizer: "Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas"³⁰. O poder coercivo da fundação era ele mesmo religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente — mais uma vez, ao contrário dos gregos, cujos deuses protegiam as cidades dos mortais e, por vezes, nelas habitavam, mas possuíam seu próprio lar, distante da morada dos homens, no Monte Olimpo.

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, "aumentar", e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente

(27) A derivação de *religio* a partir de *religare* ocorre em Cícero. Visto tratarmos aqui apenas com a auto-interpretação política dos romanos, a discussão acerca da correção etimológica dessa derivação é irrelevante.

(28) Ver Cícero, *De Re Publica*, III, 23. Para a crença romana na eternidade de sua cidade, ver Viktor Poeschl, *Roemischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlin, 1936.

(29) *Anais*, livro 43, cap. 13.

(30) *De Re Publica*, I, 7.

umentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa, dependendo, como o coloca Plínio, dos *auctores imperii Romani conditoresque*, da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, nas palavras de Ênio.

Para compreender de modo mais concreto o que significava usufruir de autoridade, é útil observar que a palavra *auctores* pode ser utilizada como o verdadeiro antônimo de *artifices*, os construtores e elaboradores efetivos, e isso justamente quando a palavra *auctor* quer dizer a mesma coisa que o nosso "autor". Quem, indaga Plínio por ocasião da inauguração de um teatro, deveria ser mais admirado, o construtor ou o autor, o inventor ou a invenção? — pensando, é claro, no último em ambos os casos. O *auctor* não é aqui o construtor, mas aquele que inspirou toda a empresa e cujo espírito, portanto, muito mais que o do efetivo construtor, se acha representado na própria construção. Distintamente do *artifex*, que tão-somente o fez, é ele o verdadeiro "autor" do edifício, vale dizer seu fundador; com êle tornou-se um "aumentador" da cidade.

Entretanto, a relação entre *auctor* e *artifex* de modo algum é relação (platônica) existente entre o senhor que dá ordens e o servo que as executa. A característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, "enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado"³¹. Dado que a "autoridade", o *acrêscimo* que o Senado deve aditar às decisões políticas, não é poder, ela nos parece curiosamente evanescente e intangível, assemelhando-se a esse

(31) Cícero, *De Legibus*, 3, 12, 38.

respeito de maneira notável ao ramo judiciário do governo, de Montesquieu, cujo poder foi por ele chamado "de certo modo nulo" (*en quelque façon nulle*) e que constitui, não obstante, a mais alta autoridade nos governos constitucionais³². Mommsen referiu-a como sendo "mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco", pelo que admite que "a vontade e as ações das pessoas, assim como as das crianças, são sujeitas a erro e engano e necessitam portanto de 'acrêscimo' e confirmação através da assembléia dos anciãos"³³. O caráter autoritário do "acrêscimo" dos anciãos repousa em sua natureza de mero conselho, prescindindo, seja da forma de ordem, seja de coerção externa, para fazer-se escutado³⁴.

A força coerciva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosamente coerciva do *auspices*, que ao contrário do oráculo grego não sugere o curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens³⁵. Também os deuses têm autoridade entre, mais que poder sobre, os homens; eles "aumentam" e confirmam as ações humanas, mas não as guiam. E, exatamente como a origem de "todos os *auspices* se remonta ao grande sinal pelo qual os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade"³⁶, assim também toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado. *Gravitas*, a capacidade de arcar com esse peso, torna-se o traço proeminente do caráter romano, assim como o Senado, a representação da autoridade na República, podia funcionar — nas palavras de Plutarco (*Vida de Licurgo*) — como "um

(32) *Esprit des Lois*, livro XI, cap. 6.

(33) O professor Carl J. Friedrich atraiu minha atenção para a importante discussão da autoridade em *Römisches Staatsrecht*; ver pp. 1034, 1038-1039.

(34) Essa interpretação é ainda apoiada pelo uso idiomático latino de *alicui auctorem esse* por "dando conselhos a alguém".

(35) Ver Mommsen, *op. cit.*, 2ª edição, vol. I, pp. 73 e ss. O termo latino *numen*, quase intraduzível, e significando "ordem divina", assim como os modos de ação divinos, derivam de *nuere*, acenar aprovativamente anuir. Assim, as ordens dos deuses e toda sua interferência nos negócios humanos são restritas à aprovação ou desaprovação das ações humanas.

(36) Mommsen, *ibid.*, p. 87.

peso central, que, à maneira do lastro em uma embarcação, mantém as coisas sempre no justo equilíbrio”.

Dessa maneira, os exemplos e os feitos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles eram sempre coercivos³⁷. O que quer que acontecesse se transformava em um exemplo, tornando-se a *auctoritas maiorum* idêntica aos modelos autoritários para o comportamento efetivo e aos padrões políticos e morais como tais. Eis por que a idade propecta, distintamente da simples maturidade, continha para os romanos o próprio clímax da vida humana; não tanto pela sabedoria e experiência acumuladas, como porque o homem velho crescera mais próximo aos antepassados e ao passado. Ao contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado. Se se quisesse relacionar essa atitude com a ordem hierárquica estabelecida pela autoridade, visualizando essa hierarquia na familiar imagem da pirâmide, é como se o cimo da pirâmide não se estendesse até as alturas de um céu acima (ou, como no Cristianismo, além) da terra, mas nas profundezas de um passado terreno.

Nesse contexto basicamente político é que o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível. A noção de uma tradição espiritual e de autoridade em matéria de pensamento e de idéias deriva aqui do âmbito político sendo portanto essencialmente derivativa, da mesma forma como a concepção platônica do papel da razão e das idéias

(37) Ver também os vários idiotismos latinos, tais como *auctores habere* por ter predecessores ou exemplos; *auctoritas maiorum*, significando e exemplo autorizador dos antepassados; *usus et auctoritas*, utilizado no Direito Romano, para os direitos de propriedade advindos do uso. Uma excelente representação deste espírito romano, bem como uma coleção muito útil dos mais importantes materiais originais, encontra-se em Viktor Poeschi, *op. cit.*, especialmente pp. 101 e ss.

na política derivava do âmbito filosófico e tornou-se derivativa no âmbito dos assuntos humanos. Mas o fato historicamente essencial é que os romanos sentiam necessidade de pais fundadores e de exemplos autoritários também em matéria de pensamento e de idéias, aceitando os grandes “antepassados” na Grécia como em teoria, Filosofia e Poesia. Os grandes autores gregos tornaram-se autoridades nas mãos dos romanos e não dos gregos. A maneira como Platão e outros antes dele tratavam Homero, “o educador de toda a Hélade”, era inconcebível em Roma, e tampouco um filósofo romano teria ousado “erguer a mão contra seu pai [espiritual]”, como Platão declarou de si próprio (em *O Sejista*), ao romper com a lição de Parmênides.

Assim como o caráter derivativo da aplicabilidade das idéias à Política não impediu que o pensamento político platônico se tornasse a origem da teoria política ocidental, assim também o caráter derivativo da autoridade e da tradição em assuntos espirituais não constituiu óbice a que elas se tornassem os traços prevalentes no pensamento filosófico ocidental durante a maior parte de nossa história. Em ambos os casos, a origem política e as experiências políticas subjacentes às teorias foram esquecidas, tanto o conflito original entre Política e Filosofia entre o cidadão e o filósofo como a experiência de fundação na qual tivera lúdima origem a tríade romana de religião, autoridade e tradição. A força dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames “religiosos” reatam os homens através da tradição. A trindade romana não apenas sobreviveu à transformação da República em Império como penetrou onde quer que a *pax Romana* tenha criado a civilização ocidental sobre alicerces romanos.

O vigor e continuidade extraordinários desse espírito romano — ou a extraordinária solidez do princípio fundador para a criação de organismos políticos — submeteram-se a um teste decisivo, reafirmando-se indiscutivelmente após o declínio do Império Romano, quando a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Confrontada com essa tarefa mundana bem real, a Igreja tornou-se tão “romana” e adaptou-se tão completamente ao pensamento romano em matéria

de política que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição humana de tremenda durabilidade. Assim, após Constantino, o Grande, ter recorrido à Igreja para assegurar ao império decadente a proteção do "Deus mais poderoso", a Igreja conseguiu por fim superar as tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão que tantos problemas haviam causado nos primeiros séculos e que eram tão manifestas no Novo Testamento e nos escritos cristãos iniciais, e aparentemente tão intransponíveis. A vitória do espírito romano é com efeito praticamente um milagre; de qualquer modo, ela por si só capacitava a Igreja a "oferecer aos homens, na situação de membros da Igreja, o sentido de cidadania que nem Roma nem a municipalidade podiam mais proporcionar a eles"³⁸. Não obstante, assim como a politização das idéias por Platão transformou a Filosofia ocidental e determinou o conceito filosófico de razão, assim também a politização da Igreja alterou a religião cristã. A base da Igreja como uma comunidade de crentes e uma instituição pública não era mais agora a fé cristã na ressurreição (embora essa fé permanecesse como seu conteúdo) ou a obediência hebraica aos mandamentos de Deus, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como um acontecimento historicamente registrado³⁹. Como testemunhas desse evento, os Apóstolos puderam tornar-se "pais fundadores" da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração a geração. Apenas ao acontecer isso, somos tentados a afirmá-lo, a fé cristã tornou-se uma "religião", não apenas no sentido pós-cristão como também no sentido antigo; apenas então, de qualquer forma, poderia um mundo inteiro — e não um mero grupo de crentes, não importa quão grande pudesse ter sido — tornar-se cristão. O espírito ro-

(38) R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, p. 194.

(39) Um amálgama similar do sentimento político romano-imperial com o Cristianismo é discutido por Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, a propósito de Osório, que comparou o Imperador Romano Augusto a Cristo. "Dabei ist deutlich, das Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist". (p. 92).

mano pôde sobreviver à catástrofe do Império Romano porque seus mais poderosos inimigos — aqueles que haviam atirado como que uma maldição sobre toda a esfera dos negócios mundanos e jurado viver ocultos — descobriram em sua própria fé algo que podia ser também entendido como um evento terreno e que poderia transformar-se em um novo início mundano ao qual o mundo se encontrava reatado (*reiligare*) mais uma vez em uma curiosa combinação da antiga e da nova revelância religiosa. Essa transformação foi, em larga medida, consumada por Sto. Agostinho, o único grande filósofo que os romanos tiveram. Pois a base de sua filosofia, *Sedis animi est in memoria* ("a sede do espírito está na memória"), é precisamente aquela articulação conceitual da experiência especificamente romana que os próprios romanos, avassalados como eram pela Filosofia e pelos conceitos gregos, jamais completaram.

Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica, embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã. O sinal mais claro dessa continuidade talvez seja o fato de a Igreja, ao se atirar em sua grande carreira política no século V, ter adotado imediatamente a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si mesma a antiga autoridade do senado e deixando o poder — que no Império Romano não estava mais nas mãos do povo, tendo sido monopolizado pela família imperial — aos príncipes do mundo. Assim é que, ao término do século V, o Papa Gelásio I pôde escrever ao Imperador Anastácio I: "Duas são as coisas pelas quais esse mundo é principalmente governado: a autoridade sagrada dos Papas e o poder real"⁴⁰. A continuidade do espírito romano na história do Ocidente teve um duplo resultado. Por um lado, repetiu-se mais uma vez o milagre de permanência, pois, dentro do quadro de nossa história, a durabilidade e continuidade da Igreja como instituição pública só possui termo de comparação com o milênio de história romana na Antigüidade. A se-

(40) *Duo quippe sunt ... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*. Em Migne, PL, vol. 59, p. 42a.

paração entre Igreja e Estado, por outro lado, longe de significar inequivocamente uma secularização da esfera política e, em consequência, seu ascenso à dignidade do período clássico, implicou na realidade ter o político agora, pela primeira vez desde os romanos, perdido sua autoridade e, com ela, aquele elemento que, pelo menos na História Ocidental, dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência.

É fato que o pensamento político romano, de longa data, começou a utilizar conceitos platônicos com o fito de compreender e interpretar as experiências políticas especificamente romanas. No entanto, é como se apenas na era cristã os invisíveis padrões de medida espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados, se tivessem desdobrado em sua plena eficácia política. Precisamente aquelas partes da doutrina cristã que teriam tido grande dificuldade em adequar-se ou assimilar-se à estrutura política romana — a saber, os mandamentos e verdades revelados por uma autoridade genuinamente transcendente, que, diversamente daquela de Platão, não se estendia acima do âmbito terreno, mas estava além deste — podiam integrar-se na lenda da fundação romana *via* Platão. A revelação divina podia agora ser interpretada politicamente como se os padrões para a conduta humana e os princípios de comunidade políticas, intuitivamente antecipados por Platão, tivessem sido, por fim, diretamente revelados, de modo que, nas palavras de um platonista moderno, era como se a primitiva “orientação de Platão para a medida invisível fosse agora confirmada pela revelação da medida em si”⁴¹. Na medida em que a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendententes. Padrões gerais e transcendententes sob os quais o particular e o imanente se pudessem subsumir eram agora requeridos para toda ordem política: regras morais para todo comportamento inter-humano e medidas

(41) Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, p. 78.

racionais para orientação de todo juízo individual. Dificilmente haveria qualquer outra coisa que viesse, afinal, a afirmar-se com maior autoridade e consequências que o amálgama em si mesmo. Desde então evidenciou-se, respondendo este fato pela estabilidade do amálgama, que sempre que um dos elementos da trindade romana — religião, autoridade ou tradição — fosse posto em dúvida ou eliminado, os dois restantes não teriam mais segurança. Assim, foi um erro de Lutero pensar que seu desafio à autoridade temporal da Igreja e seu apelo ao livre julgamento individual preservariam intactas a tradição e a religião, assim como foi o erro de Hobbes e dos teóricos políticos do século XVII pensar que seria possível permanecer com uma tradição íntegra da civilização do Ocidente sem religião e sem autoridade.

Politicamente, a mais momentosa consequência do amálgama das instituições políticas romanas com as idéias filosóficas gregas foi o ter permitido que a Igreja interpretasse as noções um tanto vagas e conflitantes do Cristianismo primitivo acerca da vida futura à luz dos mitos políticos platônicos, elevando assim ao nível de certezas dogmáticas um elaborado sistema de recompensas e castigos para ações e erros que não encontrassem justa retribuição na terra. Isso não ocorreu antes do século V, quando a doutrina originária da redenção de todos os pecadores, até mesmo de satanás (como era ensinado por Orígenes e sustentado ainda por Gregório de Nissa), e a interpretação espiritualizante dos suplícios do inferno como tormentos de consciência (como também ensinava Orígenes) foram declarados heréticos; coincidiu contudo com a queda de Roma, com o desaparecimento de uma ordem secular estável, com a assunção da responsabilidade pelos problemas seculares por parte da Igreja e com a emergência do papado como poder temporal. Noções populares e literárias acerca de uma vida futura com prêmios

e castigos eram, é claro, difundidas na época, como o haviam sido em toda a Antigüidade, porém a versão cristã original dessas crenças, coerente com as "boas novas" e a redenção do pecado, não constituía uma ameaça de punição eterna e de eterno sofrimento, mas, ao contrário, era o *descensus ad inferos*, a missão de Cristo nas profundezas em que tivera de passar os três dias decorridos entre sua morte e sua ressurreição para liquidar o inferno, derrotar satanás e libertar as almas dos pecadores mortos, assim como liberara as almas dos vivos, da morte e do castigo.

Encontramos certa dificuldade para avaliar corretamente a origem política e laica da doutrina do inferno pelo fato de a Igreja muito cedo tê-la incorporado, em sua versão platônica, no conjunto de suas crenças dogmáticas. Parece bastante natural que essa incorporação tenha, por seu turno, toldado a compreensão do próprio Platão a ponto de identificar sua doutrina estritamente filosófica da imortalidade da alma, que tinha em mira uma elite, com sua doutrina política de uma vida futura com castigos e recompensas, evidentemente dirigida para a massa. A preocupação do filósofo é com o invisível que somente pode ser percebido pela alma, que é em si mesma algo invisível (*aeidés*) e vai portanto para o Hades, o lugar da invisibilidade (*A-ides*), depois que a morte houver livrado a parte invisível do homem de seu corpo, que é o órgão da percepção sensível⁴². Essa é a razão por que os filósofos sempre parecem "perseguir a morte e o morrer" e por que a Filosofia pode também ser chamada de "estudo da morte"⁴³. Aqueles que não têm experiência alguma com uma verdade filosófica além do âmbito da percepção sensível não podem, naturalmente, persuadir-se da imortalidade de uma alma sem corpo; para este, Platão inventou uma série de histórias para concluir seus diálogos políticos, via de regra após falido o argumento em si, como em *A República*, ou após paten-tear-se que o oponente de Sócrates não poderia ser per-

(42) Ver *Fédon* 80 para a afinidade da alma invisível com o lugar tradicional da invisibilidade, a saber, o Hades, que Platão constrói etimologicamente como "o invisível".

(43) *Ibid.*, 64-66.

suadido, como em *Górgias*⁴⁴. Desses contos, o mito de Er, de *A República*, é o mais elaborado e que maior influência exerceu. Entre Platão e a vitória secular do Cristianismo no século V, que trouxe consigo a sanção religiosa da doutrina do inferno (de modo que, daí em diante, ela se tornou uma característica tão geral no mundo cristão que os tratados políticos não precisavam mencioná-la especificamente), praticamente não houve discussão importante de problemas políticos — exceto em Aristóteles — que não tivesse como fecho uma imitação do mito platônico⁴⁵. E é ainda Platão, em contraposição às especulações cristãs primitivas e hebraicas acerca de uma vida futura, o verdadeiro precursor das minuciosas descrições de Dante; pois encontramos em Platão, pela primeira vez, não apenas uma concepção do juízo final sobre uma vida eterna ou uma

(44) A exceção de *Leis*, é característico dos diálogos políticos de Platão ocorrer uma quebra em algum lugar, tendo de ser abandonado o procedimento estritamente argumentativo. Em *A República*, Sócrates esquivava-se repetidamente de seus inquiridores; a questão desconcertante consiste em saber se a justiça é possível, ainda que um feito seja oculto dos homens e dos deuses. A discussão do que é a justiça interrompe-se em 372a, sendo retomada em 427d, onde, porém, não é a justiça, e sim a sabedoria e a *euboulia*, que são definidas. Sócrates volta à questão principal em 403d, mas discute *sophrosyne* ao invés de justiça. Reinicia então em 433b, encetando quase imediatamente uma discussão das formas de governo, 445d e ss., até que o livro sétimo, com a história da caverna, coloca todo o argumento em um nível não-político, inteiramente diferente. Aí, torna-se claro por que Glauco não poderia receber uma resposta satisfatória: a justiça é uma idéia e precisa ser percebida; não há outra demonstração possível.

O mito de Er, por outro lado, é introduzido por uma inversão de todo o argumento. A tarefa fora encontrar a justiça com tal, mesmo que oculta dos olhos de deuses e homens. Agora (612), Sócrates deseja rejeitar sua concessão inicial a Glauco de que, ao menos para efeito de argumentação, se deveria admitir que "o homem justo pode parecer injusto, e o injusto, justo", de tal forma que ninguém, deus ou homem, pudesse saber definitivamente que é verdadeiramente justo. E, em seu lugar, propõe a suposição de que "tanto a natureza do justo como a do injusto é verdadeiramente conhecida pelos deuses". Mais uma vez, toda a argumentação é posta em um nível completamente diferente — dessa vez, ao nível da multidão e completamente fora do âmbito da argumentação.

O caso de *Górgias* é bastante similar. Mais uma vez, Sócrates é incapaz de persuadir seu opositor. A discussão gira em torno da convicção de Sócrates segundo a qual é melhor sofrer o mal do que praticá-lo. Quando se evidencia que Cálicles não pode ser persuadido pela argumentação, Platão passa a contar-lhe seu mito de uma vida futura, à maneira de *ultima ratio*, e, diversamente do que ocorre em *A República*, narra-a com grande hesitação, indicando claramente que o narrador, Sócrates, não a leva muito a sério.

(45) A imitação de Platão parece estar fora de dúvida nos frequentes casos em que o motivo da morte aparente reaparece, como em Cícero e em Plutarco. Para uma excelente discussão do *Somnium Scipionis*, de Cícero, o mito que conclui o seu *De Re Publica*, ver Richard Harder, "Ueber Ciceros Somnium Scipionis" (*Kleine Schriften*, Munique, 1960), que mostra também, de maneira convincente, que nem Cícero nem Platão seguiram doutrinas pitagóricas.

morte eterna, sobre recompensas ou castigos, mas a separação geográfica entre inferno, purgatório e paraíso, bem como as noções horrivelmente concretas de castigos corporais graduados⁴⁶.

As implicações puramente políticas dos mitos de Platão no derradeiro livro de *A República*, bem como nas partes finais de *Fédon* e *Górgias*, parecem ser incontestáveis. A distinção entre a convicção filosófica da imortalidade da alma e a crença politicamente desejável em uma vida futura é paralela à distinção, na doutrina das idéias, entre a idéia do belo como a idéia suprema do filósofo e a idéia do bem como a idéia mais alta do político. Contudo, se Platão, ao aplicar sua filosofia das idéias ao campo político, de certo modo borrava as distinções decisivas entre as idéias do belo e do bem, substituindo quietamente a primeira pela última em suas discussões de política, o mesmo não se pode dizer da distinção entre uma alma imortal, invisível e incorpórea e uma vida futura na qual os corpos, sensíveis à dor, receberão castigos. Uma das indicações mais claras do caráter político desses mitos é, de fato, colocarem-se eles, ao implicarem castigo físico, em flagrante contradição com sua doutrina da mortalidade do corpo, e essa contradição de modo algum escapou ao próprio Platão⁴⁷. Além disso, ao narrar seus contos, ele empregava minuciosas precauções para assegurar que o que se seguia não era verdade, mas uma possível opinião da qual seria melhor que o vulgo se persuadisse "como se ela fosse a verdade"⁴⁸. Por fim, não é bastante óbvio, especialmente em *A República*, que toda essa concepção da vida após a morte não poderia fazer sentido para aqueles que compreenderam a estória da caverna e sabem que o verdadeiro submundo é a vida sobre a terra?

Não há dúvida de que Platão se apoiava em crenças populares, talvez as tradições órficas e pitagóricas, para suas descrições de uma vida futura, assim como a Igreja, quase um milênio depois, poderia escolher livremente quais das crenças e especulações então pre-

(46) Isto é acentuado especialmente por Marcus Dods, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903.

(47) Ver *Górgias*, 524.

(48) Ver *Górgias*, 522/3 e *Fédon*, 110. Em *A República*, 614, Platão chega a aludir a um conto narrado por Ulisses a Alcínoo.

valentes ela erigiria em dogmas e quais seriam declaradas heréticas. A distinção entre Platão e seus predecessores, quem quer que possam ter sido, estava no fato de ter sido ele o primeiro a tomar consciência da enorme potencialidade estritamente política inerente a tais crenças, exatamente da mesma maneira como a distinção entre a minuciosa doutrina de Agostinho acerca do inferno, purgatório e paraíso, de um lado, e as especulações de Orígenes ou Clemente de Alexandria, de outro, consistiu em ter Agostinho (e talvez, antes dele, Tertuliano) compreendido até que ponto essas doutrinas poderiam ser usadas como ameaças nesse mundo, independentemente de seu valor especulativo acerca de uma vida futura. Nada, com efeito, é mais sugestivo nesse contexto que ter sido Platão quem cunhou da palavra "teologia", pois a passagem em que a nova palavra é usada ocorre em uma discussão estritamente política, a saber, em *A República*, quando o diálogo trata da fundação de cidades⁴⁹. Esse novo deus teológico não um Deus vivo, nem o deus dos filósofos, nem tampouco uma divindade pagã; ele é um recurso político, "a medida das medidas"⁵⁰, isto é, o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão. Além disso, a Teologia nos ensina como impor de modo absoluto tais padrões, mesmo nos casos em que a justiça humana pareça estar embaraçada, isto é, no caso de crimes que escapam ao castigo, bem como daqueles para os quais até mesmo a sentença de morte não seria adequada. Pois "o principal" sobre a vida futura, como Platão afirma explicitamente, é que "para cada mal que os homens tivessem feito a quem quer que fosse, eles sofressem dez vezes mais"⁵¹. Certamente, Platão não tinha a menor idéia da Teologia tal como a entendemos, ou seja, como a interpretação da palavra de Deus cujo texto sacrossanto é a Bíblia; a Teologia era para ele uma parte integrante da "Ciência Política", especificamente aquela parte que ensinava aos poucos como governar sobre os muitos.

(49) *A República*, 379a.

(50) Como Werner Jaeger certa feita denominou o deus platônico em *Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 194n.

(51) *A República*, 615a.

Quaisquer que tenham sido as demais circunstâncias históricas a influir na elaboração da doutrina do inferno, esta continuou, no decurso na Antigüidade, a ser empregada para fins políticos, no interesse da minoria que retinha um controle moral e político sobre o vulgo. O ponto em questão é sempre o mesmo: a verdade é auto-evidente por sua própria natureza e, portanto, não pode ser patenteada e demonstrada satisfatoriamente⁵². A crença é portanto necessária àqueles que carecem dos olhos para o que é a um só tempo auto-evidente, invisível e indemonstrável. Platonicamente falando, a minoria não pode persuadir a massa da verdade por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão. Mas a multidão, arrastada pelos contos irresponsáveis de poetas e contadores de histórias, pode ser persuadida a acreditar praticamente em qualquer coisa; os contos apropriados a transportar a verdade da elite para a massa são contos acerca de prêmios e castigos após a morte; persuadir os cidadãos da existência do inferno os fará se comportarem como se eles conhecessem a verdade.

Enquanto o Cristianismo permaneceu sem interesses e encargos seculares, ele deixou as crenças e especulações sobre uma vida futura tão livres como elas o haviam sido na Antigüidade. Contudo, quando o desenvolvimento puramente religioso do novo credo chegara a termo e a Igreja se tornara cônica das responsabilidades políticas, decidindo-se a assumi-las, deparou com uma perplexidade similar à que dera origem à Filosofia Política de Platão. Novamente, a questão era impor padrões absolutos a uma esfera constituída de problemas e de relações humanas, cuja própria essência parecia ser, portanto, o relativismo; e a esse relativismo corresponde o fato de que o pior que o homem pode fazer ao homem é matá-lo, ou seja, ocasionar aquilo que algum dia lhe acontecerá de qualquer maneira. O "melhoramento" dessa limitação, proposto nas imagens do inferno, está precisamente em poder o castigo significar mais que a "morte eterna", que o

(52) Ver, sobretudo, a *Sétima Carta*, a respeito da convicção de Platão de que a verdade está além do discurso e da argumentação.

Cristianismo primitivo acreditava ser a retribuição mais adequada para o pecado, isto é, em poder significar o eterno sofrimento face ao qual a morte eterna é salvação.

A introdução do inferno platônico no corpo das crenças dogmáticas cristãs fortaleceu a tal ponto a autoridade religiosa que ela podia esperar permanecer vitoriosa em qualquer contenda com o poder secular. Mas o preço pago por essa força suplementar foi a diluição do conceito romano de autoridade, permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse ao mesmo tempo na própria estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica. É possível aquilatar quão elevado foi realmente esse preço pelo fato mais que embaraçador de homens com inquestionável estatura — e entre eles Tertuliano e mesmo Tomás de Aquino — convencerem-se de que uma das alegrias no paraíso seria o privilégio de contemplar o espetáculo de indizíveis sofrimentos no inferno. Talvez não haja nada de mais alheio e mais afastado da doutrina de Jesus Cristo, em todo o desenvolvimento do Cristianismo através dos séculos, que o minucioso catálogo dos castigos futuros e o gigantesco poder de coerção pelo medo que somente nas últimas etapas da época moderna perdeu sua importância pública e política. No que concerne ao pensamento religioso, é sem dúvida uma terrível ironia que as "boas novas" das Escrituras, "A vida é eterna", tivessem por fim resultado não em um aumento da alegria, mas antes no medo sobre a terra, que tivessem, não tornado mais fácil, mas sim mais difícil ao homem morrer.

Seja como for, o fato é que a consequência mais importante da secularização da época moderna pode muito bem ser a eliminação na vida pública, juntamente com a religião, do único elemento político da religião tradicional, o temor do inferno. Nós, que tivemos de testemunhar como, durante a era de Hitler e Stálin, uma criminalidade totalmente nova e sem precedentes, praticamente inconteste em seus respectivos países, invadiria o âmbito da política, deveríamos ser os últimos a subestimar a sua influência "persuasiva" sobre o funcionamento da consciência. E o impacto

dessa experiência tende a se tornar maior quando lembramos que, na própria época do Iluminismo, os homens da Revolução Francesa, não menos que os pais fundadores na América, insistiam em fazer do temor de um “Deus vingativo” e, portanto, da crença em um “estado futuro” parte integrante de novo organismo político. Pois a razão óbvia por que os homens das revoluções de todos os povos se puseram tão estranhamente em desacordo com o clima geral de sua época a esse respeito estava em que, exatamente devido à separação entre Igreja e Estado, eles se encontravam no antigo transe platônico. Quando eles advertiam contra a eliminação do medo do inferno da vida pública porque isso pavimentaria o caminho “para tornar o próprio assassinio tão indiferente como matar baratas, e o extermínio do povo Rohilla tão inocente como engolir carrapatos em um pedaço de queijo”⁵³, suas palavras podem soar aos nossos ouvidos com um timbre quase profético; contudo, é claro que elas não foram ditas em conseqüência de qualquer fé dogmática no “Deus vingativo”, mas da desconfiança na natureza do homem.

Assim, a crença em um estado futuro de recompensas e punições, projetada conscientemente como um artifício político por Platão e adotada talvez não menos conscientemente, em sua forma agostiniana, por Gregório, o Grande, deveria sobreviver a todos os demais elementos religiosos e seculares que haviam estabelecido em conjunto a autoridade na História Ocidental. Não foi durante a Idade Média, quando a vida secular se tornara religiosa a tal ponto que a religião não poderia servir como um instrumento político, mas durante a época moderna que a utilidade da religião para a autoridade secular foi redescoberta. Os verdadeiros motivos dessa redescoberta foram de certa forma obscurecidos pelas várias e mais ou menos infames alianças de “trono e altar” nas quais os reis, atemorizados pela perspectiva da revolução, acreditavam “não se dever permitir ao povo o abandono de sua re-

(53) Assim, John Adams, em *Discourses on Davila*, em *Works*. Boston, 1851, vol. VI, p. 280.

ligião”, pois, nas palavras de Heine, *Wer sich von seinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behorden* (“aqueles que rompem com seu Deus terminarão por desertar também de suas autoridades terrenas”). O fundamental é que os próprios revolucionários pregavam a crença em um estado futuro, que mesmo Robespierre apelou por fim a um “Legislador Imortal” para sancionar a revolução, que a nenhuma das constituições americanas faltava uma adequada provisão de recompensas e castigos futuros, que homens como John Adams consideravam-nas como “o único autêntico alicerce da moralidade”⁵⁴.

Certamente não é motivo de surpresa que todas essas tentativas de reter o único elemento de violência do edifício em desmoronamento da religião, da autoridade e da tradição, utilizando-o como salvaguarda para a nova ordem política secular, se destinassem ao fracasso. E não foi de modo algum o ascenso do socialismo ou a crença marxista de que “a religião é o ópio do povo” que puseram um fim a elas. (A autêntica religião em geral, e a fé cristã em particular, com sua incansável ênfase sobre o indivíduo e seu papel na salvação, conduzindo à elaboração de um catálogo de pecados maior que o de qualquer outra religião, nunca poderiam ser utilizados como tranqüilizantes. As ideologias modernas, sejam elas políticas, psicológicas ou sociais, são muito mais qualificadas para imunizar a alma do homem contra o impacto traumatizante da realidade do que qualquer religião tradicional que conhecemos. Comparada com as diversas superstições do século XX, a pia resignação à vontade de Deus é como um canivete de criança em competição com armas atômicas.) A convicção de que “a boa moral” na sociedade civil dependia em última instância do temor e da esperança em outra vida pode ter parecido ainda aos políticos do século XVIII simples bom senso e nada mais; já para os do século XIX, parecia simplesmente escandaloso que os tribunais ingleses, por exemplo, considerassem “o juramento de uma pessoa que não acredita em uma existência futura desprovido de valor”, e

(54) Do anteprojeto de Preâmbulo à Constituição de Massachusetts, *Works*, vol. IV, p. 221.

isso não apenas por razões políticas mas também por implicar "que aqueles que crêem só são impedidos de mentir... pelo medo do inferno"⁵⁵. Superficialmente falando, a perda da crença em existências futuras é politicamente, senão espiritualmente, a distinção mais significativa entre o presente período e os séculos precedentes. E essa perda é definitiva. Não importando quão religioso o nosso mundo possa tornar a ser, ou quanta fé autêntica ainda exista nele, ou ainda quão profundamente nossos valores morais possam se enraizar nos nossos sistemas religiosos, o medo do inferno não está mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da massa. Isso parece inevitável, desde que a secularidade do mundo envolve a separação das esferas religiosa e política da vida; sob estas circunstâncias, a religião estava fadada a perder seu elemento político, assim como a vida pública a perder a sanção religiosa da autoridade transcendente. Nessa situação, seria bom lembrar que o estratagema de Platão para persuadir a multidão a seguir os padrões da minoria permaneceram utópicos até que a religião os sancionasse; seu fim, estabelecer o governo da minoria sobre a maioria, era por demais patente para que fosse de utilidade. Pelo mesmo motivo, as crenças em estados futuros desapareceram da esfera pública tão logo sua utilidade política foi exposta claramente pelo próprio fato de, fora do conjunto completo das crenças dogmáticas, terem elas sido reputadas dignas de preservação.

VI

Uma coisa, contudo, é particularmente notável dentro desse contexto: enquanto todos os modelos, protótipos e exemplos de relações autoritárias — tais como o político enquanto médico, como perito, como piloto, como o mestre que sabe, como educador e como sábio —, todos de origem grega, foram fielmente preservados e posteriormente articulados até se tornarem chavões ociosos, a única experiência política que trouxe a autoridade como vocábulo, conceito e realidade à nos-

(55) John Stuart Mill, *On Liberty*, cap. 2.

sa história — a experiência romana de fundação — parece ter sido completamente perdida e esquecida. E isso a tal ponto que, no momento em que começamos a falar e a pensar acerca da autoridade, que é afinal de contas um dos conceitos centrais do pensamento político, é como se fôssemos apanhados em um labirinto de abstrações, de metáforas e figuras de linguagem, em que qualquer coisa pode ser confundida com qualquer coisa, por não dispormos de nenhuma realidade, seja na história, seja na experiência cotidiana, à qual possamos unanimemente recorrer. Isso, entre outras coisas, indica o que se poderia também provar de outras maneiras, a saber, que os conceitos gregos, uma vez santificados pelos romanos através da tradição e da autoridade, simplesmente eliminaram da consciência histórica toda experiência política que não pudesse se encaixar em seus parâmetros.

Entretanto, essa asserção não é inteiramente verdadeira. Existe em nossa história política uma espécie de acontecimento para o qual a noção de fundação é decisiva, e há na história do nosso pensamento um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o mais importante. Os acontecimentos são as revoluções da idade moderna, e o pensador é Maquiavel, situado na soleira de nossa era e que, embora nunca tenha usado a palavra, foi o primeiro a conceber uma revolução.

A posição singular de Maquiavel na história do pensamento político pouco tem a ver com seu amálgama louvado, mas de modo algum indiscutível, realismo, e seguramente não foi ele o pai da ciência política, papel que atualmente com frequência lhe é atribuído. (Se se entende por ciência política a teoria política, seu pai certamente é Platão, e não Maquiavel. Se se sublinha o caráter científico da ciência política, dificilmente poderíamos datar seu nascimento anteriormente ao surgimento de toda a Ciência moderna, isto é, nos séculos XVI e XVII. Na minha opinião, o caráter científico das teorias políticas de Maquiavel é freqüentemente muito exagerado.) Seu descaso pelos julgamentos morais e sua isenção de preconceito são assaz assombrosos, mas não atingem o âmago da questão; contribuí-

ram mais para a sua fama que para a compreensão de suas obras, pois a maior parte de seus leitores, então como ainda hoje, chocavam-se por demais para sequer lê-lo apropriadamente. Quando insiste em que, na esfera da política, os homens “deveriam aprender a não ser bons”⁵⁶, ele evidentemente jamais quis dizer com isso que eles deveriam aprender a ser maus. Afinal de contas, dificilmente haverá um outro pensador político que tenha falado com desprezo tão veemente dos “métodos [pelos quais] se pode de fato ganhar o poder, mas não a glória”⁵⁷. A verdade é, somente, que ele se opôs a ambos os conceitos de bem que encontramos em nossa tradição: o conceito grego (de “bom para”, ou adequação, e o conceito cristão de uma bondade absoluta que não é deste mundo. Em sua opinião, ambos os conceitos eram válidos, mas apenas na esfera privada da vida humana; no âmbito público da política não tinham mais lugar que seus contrários, inadequação ou incompetência e maldade. A *virtù*, por outro lado, que é segundo Maquiavel a qualidade humana especificamente política, não possui a conotação de caráter moral da *virtus* romana, e tampouco a de uma excelência moralmente neutra à maneira da *areté* grega. A *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo, ou, antes, à constelação da *fortuna* em que o mundo se abre, se apresenta e se oferece a ele, à sua *virtù*. Não há *virtù* sem *fortuna* e não há *fortuna* sem *virtù*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo — agindo um sobre o outro e realizando conjuntamente — tão remota da sabedoria do político como da excelência moral (ou de outra espécie) do indivíduo e da competência dos *peritos*.

Suas experiências nas lutas de seu tempo inculcaram em Maquiavel um profundo menosprezo por todas as tradições, a cristã e a grega, tal como foram apresentadas, moldadas e reinterpretadas pela Igreja. Seu desprezo dirigia-se a uma Igreja corrupta que corrompera a vida política da Itália, mas tal corrupção, argumentava, era inevitável dado o caráter cristão da Igreja. O que ele testemunhou não foi, afinal de contas, somente

(56) *O Príncipe*, cap. 15.

(57) *O Príncipe*, cap. 8.

a corrupção, mas também a reação contra ela, na renovação profundamente religiosa e sincera que emanava dos Franciscanos e Dominicanos, culminando no fanatismo de Savonarola, pelo qual tinha considerável respeito. O respeito por essas forças religiosas e o desprezo pela Igreja levaram-no a certas conclusões acerca de uma discrepância básica entre a fé cristã e a política que relembram curiosamente os primeiros séculos de nossa era. Seu ponto principal era que todo contato entre religião e política necessariamente corrompe a ambas, e que uma Igreja não corrupta, embora fosse consideravelmente mais respeitável, seria ainda mais destrutiva ao domínio político que a sua presente corrupção⁵⁸. O que ele não viu, e talvez não pudesse ver em sua época, foi a influência romana sobre a Igreja Católica, que foi na verdade muito menos perceptível que o seu conteúdo cristão e seu teórico quadro de referência grego. Foi mais que o patriotismo e mais que o então renascente interesse pela Antiguidade que levou Maquiavel a procurar as experiências políticas centrais dos romanos, tais como se haviam originalmente apresentado, igualmente distanciadas da piedade cristã e da Filosofia grega. A grandeza de sua redescoberta está em que ele não podia simplesmente reviver ou lançar mão de uma tradição conceitual articulada, mas tinha ele mesmo que estruturar aquelas experiências que os romanos não haviam conceitualizado, expressando-as em vez disso em termos da Filosofia grega vulgarizada para esse fim⁵⁹. Ele viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação, e acreditou que seria possível repetir a experiência romana através de uma Itália unificada que deveria constituir para o organismo político “eterno” da nação italiana a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino. O fato de ser consciente dos começos contemporâneos do nascimento das nações e da necessidade de um novo organismo político para o qual ele utilizou o termo até então des-

(58) Ver, especialmente, os *Discursos*, livro II, cap. 1.

(59) É curioso ver quão freqüentemente o nome de Cícero ocorre nos escritos de Maquiavel, e quão cuidadosamente este o evitou em suas interpretações da história romana.

conhecido *lo stato* fez com que ele fosse habitualmente, e com razão, identificado como o pai da moderna nação-estado e de sua noção de uma "razão de estado". O que é ainda mais surpreendente, embora menos conhecido, é que Maquiavel e Robespierre parecem muitas vezes falar a mesma linguagem. Quando Robespierre justifica o terror, "o despotismo da liberdade" contra a tirania, seu discurso soa às vezes como se repetisse quase que palavra por palavra a famosa afirmação de Maquiavel acerca da necessidade de violência para fundar novos Estados e para reformar os degenerados.

Essa semelhança é tanto mais espantosa pelo fato de tanto Maquiavel como Robespierre terem ido, a esse respeito, muito além daquilo que os romanos mesmos tinham a dizer acerca da fundação. Seguramente, a conexão entre fundação e ditadura podia ser aprendida com os próprios romanos, e Cícero, por exemplo, apela explicitamente a Cipião para que se torne *dictador rei publice constituendae*, para que se aposse da ditadura a fim de restaurar a República⁶⁰. Assim como os romanos, Maquiavel e Robespierre viram na fundação a ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política; contudo, ao contrário dos romanos, para os quais esta era um evento do passado, eles achavam que para esse "fim" supremo todos os "meios", e principalmente os meios da violência, eram justificados. Compreendiam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer; a questão para eles era, literalmente, "fazer" uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento, que lhe conferia sua inerente plausibilidade: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omeleta sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente. Nesse aspecto, que haveria de se tornar tão funesto na história das revoluções, Maquiavel e Robespierre não eram romanos, e a autoridade à qual eles poderiam ter recorrido seria antes a de Platão, que recomendava também a tirania como o governo onde "a mudança tem maior probabi-

(60) *De Re Publica*, VI, 12.

lidade de ser mais célere e mais fácil".⁶¹ É precisamente nesse duplo aspecto, por ter redescoberto a experiência da fundação e por tê-la reinterpretado em termos da justificação de meios (violentos) para atingir um fim supremo, que Maquiavel pode ser considerado o precursor das modernas revoluções, as quais podem ser caracterizadas todas pela observação de Marx, segundo a qual a Revolução Francesa apareceu na cena da história em trajes romanos. A menos que se reconheça que o *pathos* romano da fundação as inspirou, parece-me que nem a grandeza nem a tragédia das revoluções do Ocidente da época moderna podem ser corretamente compreendidas.

Pois, se estou certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso "declínio do Ocidente" consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza.

Dessas tentativas, somente uma, a Revolução Americana, foi bem sucedida: os pais fundadores, como — o que é bem peculiar — podemos ainda chamá-los, fundaram um organismo político inteiramente novo prescindindo da violência e com o auxílio de uma Constituição. E tal organismo durou pelo menos até o dia de hoje, a despeito do fato de em nenhum outro local o caráter especificamente moderno do mundo atual produzir expressões tão extremas em todas as esferas não-políticas da vida como nos Estados Unidos.

Não é este o local para discutir os motivos da surpreendente estabilidade de uma estrutura política sob o assalto da mais veemente e despedaçadora instabilidade social. Parece ser certo ter sido o caráter relativamente não-violento da Revolução Americana, onde a violência restringiu-se mais ou menos às atividades

(61) *Leis*, 711a.

bélicas regulares, um importante fator para esse sucesso. É também provável que os pais fundadores, por terem escapado ao desenvolvimento europeu da nação-estado, tenham permanecido mais próximos do espírito romano original. Mais importante talvez foi o ato de fundação, ou seja, a colonização do continente americano, ter precedido à Declaração da Independência, de tal forma que a estruturação da Constituição, recaindo nas cartas e convenções existentes, confirmou e legalizou um organismo político já existente mais do que o refez de novo⁶². Dessa forma, os atores da Revolução Americana pouparam-se o esforço de "iniciar uma nova ordem de coisas" de alto a baixo; quer dizer, foram dispensados daquela ação da qual Maquiavel disse certa vez "não haver coisa mais difícil que levar a cabo, nem de êxito mais duvidoso, nem de manejo mais arriscado"⁶³. E Maquiavel certamente devia sabê-lo, pois ele, assim como Robespierre, Lênin e todos os grandes revolucionários, desejava mais apaixonadamente que qualquer outra coisa iniciar uma nova ordem de coisas.

Como quer que seja, as revoluções, que habitualmente consideramos como sendo rupturas radicais com a tradição, surgem em nosso contexto como acontecimentos nos quais as ações dos homens ainda se inspiram nas origens dessa tradição, dela haurindo sua maior força. As revoluções parecem ser a única salvação que essa tradição romano-ocidental providencia para as emergências.

O fato de não apenas as várias revoluções do século XX, mas de todas as revoluções desde a Francesa terem malogrado, terminando ou em restauração ou em tirania, parece indicar que mesmo estes últimos meios de salvação proporcionados pela tradição se tornaram inapropriados. A autoridade tal como a conhecemos outrora, e que se desenvolveu a partir da experiência romana e foi entendida à luz da Filosofia Política grega, não se restabeleceu em lugar nenhum, quer por meio de revoluções ou pelos meios ainda me-

(62) Tais hipóteses, é claro, só poderiam ser justificadas por uma análise minuciosa da Revolução Americana.

(63) *O Príncipe*, cap. 6.

nos promissores da restauração, e muito menos através do clima e tendências conservadores que vez por outra se apossam da opinião pública. Pois viver em uma esfera política sem autoridade nem a consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que o detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana.