

HANNAH
ARENDT

O que é Política?

Fragmentos das Obras Póstumas
Compilados por Ursula Ludz



BERTRAND BRASIL



DADOS DE COPYRIGHT

SOBRE A OBRA PRESENTE:

A presente obra é disponibilizada pela equipe Le Livros e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura. É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

SOBRE A EQUIPE LE LIVROS:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.love](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste [LINK](#).

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Hannah Arendt

O QUE É

POLÍTICA?

12ª edição

Organização
Ursula Ludz

Prefácio
Kurt Sontheimer

Tradução
Reinaldo Guarany

B
BERTRAND BRASIL
Rio de Janeiro | 2018

Copyright © R. Piper GmbH & Co., Munchen 1993
Título original: *Was ist Politik?*

Capa: Leonardo Carvalho
Editoração eletrônica da versão impressa: Imagem Virtual Editoração Ltda.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS. RJ

Arendt, Hannah, 1906-1975
A727q O que é política? [recurso eletrônico] / Hannah Arendt; organização
Ursula Ludz; tradução Reinaldo Guarany; Kurt Sontheimer. – 12ª ed.
– Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
recurso digital

Tradução de: Was ist Politik?
Formato: ePub
Requisitos do sistema: Adobe Digital Editions
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui apêndice
ISBN 978-85-286-2276-8

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Ciência política. 3. Livros eletrônicos. I. Ludz, Ursula. II. Guarany, Reinaldo. III. Sontheimer, Kurt. IV. Título.

CDD: 320
CDU: 32

Todos os direitos reservados pela
EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.
Rua Argentina, 171 - 2º andar - São Cristóvão
20921-380 - Rio de Janeiro - RJ
Tel.: (21) 2585-2070 Fax: (21) 2585-2087

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

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Sumário

Prefácio, de Kurt Sontheimer

Agradecimentos, de Ursula Ludz

Primeira parte: Textos de Hannah Arendt

1. O que é Política?
2. Introdução à Política I
 - (a) O Preconceito contra a Política e o que é de fato Política hoje
 - (b) Preconceito e Juízo
3. Introdução à Política II
 - (a) Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?
 - (b) Capítulo I: O Sentido da Política
 - (c) Capítulo II: A Questão da Guerra
 - (d) Introdução: O Sentido da Política

Segunda parte: Comentário da Editora

Planos de Hannah Arendt para uma “Introdução à Política”

1. Sobre a Datação e Ordem dos manuscritos
2. A “Introdução à Política” nas Obras Completas de Arendt
3. Sobre os Textos Encontrados
4. “A Posição Socrática”; “Pluralidade das Formas de Estado”: dois capítulos não escritos
5. Um possível capítulo final: “De Deserto e de Oásis”

Terceira parte: Apêndice

1. Documentos para o Planejamento da “Introdução à Política”
2. Notas dos Textos de Hannah Arendt
3. Notas do Comentário da Editora
4. Informações Editoriais

Prefácio

Os fragmentos das obras póstumas de Hannah Arendt, impressos aqui pela primeira vez, não mudam em princípio nosso atual conhecimento do pensamento político da filósofa judeu-alemã, mas eles representam uma elucidação e aprofundamento com respeito à discussão de algumas posições fundamentais de sua filosofia política. Esses textos proporcionam ao leitor o encontro com um filosofar original sobre a política, de cuja sugestão idiomática e pensante quase não se pode esquivar mesmo quando se está acostumado a compreender, de outra maneira teórica, a pergunta “o que é política?”. Embora os trechos impressos representem apenas parte do esforço de Hannah Arendt para responder, de forma abrangente, à indagação sobre a natureza da coisa política para nosso tempo, ainda assim eles nos dão uma ideia essencial de seu filosofar político, de sua visão de mundo, da independência e originalidade inconfundíveis de seu pensamento e de seus escritos. Quem estiver disposto a se abrir para o mundo intelectual de uma grande pensadora independente e comprometida com a verdade, vai ter muito o que explorar nestes artigos não dispostos de modo sistemático. É o encontro com um pensamento que proporciona uma orientação no mundo: apesar das condições e perspectivas sombrias que tal

orientação contém em meados do século XX, fornece coragem ao mesmo tempo para novos começos e para um agir responsável em liberdade.

* * *

A pergunta de Hannah Arendt sobre o sentido positivo da “coisa política” parte de duas experiências básicas de nosso século, que ofuscaram esse sentido e transformaram-no em seu oposto: o surgimento de sistemas totalitários na forma do nazismo e do comunismo, e o fato de que hoje em dia a política dispõe de meios técnicos, na forma da bomba atômica, para exterminar a Humanidade e, com ela, toda espécie de política. As experiências que tivemos com a política em nossa era, foram e são tão calamitosas que nos fazem duvidar, sim, desesperar, de um sentido da política. “As guerras e as revoluções e não o funcionar de governos parlamentares e aparatos de partido formam as experiências políticas básicas de nosso século.”

Os sistemas totalitários, cujo surgimento Hannah Arendt analisou em seu grande livro sobre o totalitarismo, são a forma mais extrema de desnaturação da coisa política, posto que suprimem por completo a liberdade humana, submetendo-a ao fluxo de uma determinação histórica ideologicamente fundamentada, contra a qual é impossibilitada toda resistência individual livre por meio do terror e do domínio da ideologia. Diante desse pano de fundo, Hannah Arendt lembra, em abordagens sempre novas, a ideia da “coisa política” que aflora pela primeira vez na história na *polis* grega, e que é idêntica à liberdade. Além disso, ela constata: “A política baseia-se no fato da

pluralidade dos homens”, ela deve, portanto, organizar e regular o convívio de diferentes, não de iguais. Distinguindo-se da interpretação geral comum do homem enquanto um *zoon politikon* (Aristóteles), em consequência da qual o político seria inerente ao ser humano, Arendt acentua que a política surge não *no* homem, mas sim *entre* os homens, que a liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre homens, onde só então se torna possível a política, a verdadeira política. “O sentido da política é a liberdade.”

Apesar das experiências de calamidade que o homem moderno teve com o político, Arendt acredita “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer milagre”, a saber: ele pode agir, tomar iniciativas, impor “um novo começo”. “O milagre da liberdade está contido nesse poder começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, já que através do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e continuará existindo depois dele.”

A compreensão da política para a qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos e por ela é vinculada com as ideias da liberdade e da espontaneidade humanas, para a qual deve haver um espaço para o desenvolvimento, quer dizer, um espaço para a política, está muito acima da compreensão usual e mais burocrática da coisa política, que realça apenas a organização e a garantia da vida dos homens. Sua ideia do político nasceu, é verdade, da lembrança da antiga *polis* grega, mas que, não obstante, sempre pode ser realizada de novo. A política nesse verdadeiro sentido aparece raras vezes na História, ela se

manifesta “em poucos grandes acasos felizes da História”, mas que por isso são decisivos, porque neles se manifesta por completo o sentido da política, que continua atuando na História. A política de hoje também não pode prescindir dessa lembrança e presentificação de seu verdadeiro sentido, a fim de poder permanecer livre e humana.

A desgraça da política no século XX não reside no fato de que surgiram terríveis regimes totalitários que apagaram a liberdade como característica essencial do político, mas sim no fato de que seu surgimento levou a também os sistemas políticos, que pretendem ser liberais, correrem o perigo de ser infectados pelo bacilo totalitário. “Se um princípio de tamanha envergadura (...) chega ao mundo, é quase impossível limitá-lo.” Por isso não podemos simplesmente nos contentar hoje com o desaparecimento histórico do fascismo e do comunismo, senão que devemos continuar conscientes de que a restrição da liberdade, a repressão da espontaneidade humana e a corrupção do poder através da violência também são uma ameaça constante para a política dos pretensos sistemas liberais. Por isso, a alta compreensão política de Hannah Arendt continua atual e digna de reflexão mesmo depois do declínio dos sistemas totalitários outrora poderosos.

* * *

O pensamento político de Hannah Arendt é independente e original; dificilmente pode ser classificado nos esquemas tradicionais da teoria política. Arendt tampouco pode ser acomodada nas categorias de direita e esquerda que determinam o debate político público. Ela é realista e

idealista ao mesmo tempo. Não nutre nenhuma ilusão sobre o estado do mundo e insiste com firmeza que, tal como está, não deve ficar nem continuar, se tivermos em mente o essencial. Essa reflexão levou-a, em vista do primado da necessidade e do cuidado com a existência, dominante na política, a relacionar a política com “chance e espaço da liberdade”, a frisar a importância do agir e da realização pessoal, em comparação com a fixação da pura produção de produtos, a contrapor o valor mais elevado da felicidade pública à caça ao interesse privado e à boa vida. Num tempo politicamente medíocre, ela procurou as origens da política não no sentido de uma vida realizada e livre em associação com outros, com o reconhecimento de suas diferenças. “Hannah Arendt entende o teorizar como um ato do reencontrar, do recuperar o sentido perdido, do lembrar” (Sheldon S. Wolin). Quando ela relata, ao lembrar a *polis* grega e as ideias de Aristóteles, qual é o verdadeiro sentido da política, quer chamar nossa atenção hoje, em meio às calamidades cotidianas e insuficiências da política prática, para o fato de que não devemos nem podemos contentar-nos com isso. Apesar de todas as experiências contrárias, ela jamais perdeu sua confiança básica na possibilidade de o homem atuante começar de novo, de fazer a coisa diferente. Enquanto os homens puderem agir, escreveu ela num desses textos, eles serão capazes de fazer o improvável e o incalculável.

Assim, a mesma Hannah Arendt que, em suas análises do totalitarismo e da perda do sentido político em nosso mundo, contribuiu com tanta coisa importante e deprimente para nosso conhecimento histórico, jamais se entregou ao pessimismo, muito menos ao cinismo, senão que sempre honrou a crença na liberdade e na

espontaneidade do homem — e até procurou despertá-la de novo. A lembrança refletida levou-a à certeza de que o homem pode agir e sempre começar de novo, de que ele não precisa ser a marionete de um destino situado fora de seu ser. “Só quando se priva o recém-nascido de sua espontaneidade, de seu direito de começar algo de novo, é que o curso do mundo pode ser estipulado e vaticinado de maneira determinística.” Esta foi a acusação aniquiladora que ela fez ao totalitarismo tanto de direita como de esquerda; mas também nos supostos sistemas livres espregueia o perigo de que a coação (inclusive as pretensas coações materiais) e a violência sufocassem o livre agir do homem. Livre agir é agir em público, e público é o espaço original do político. Nele o homem deve mostrar-se em sua liberdade e espontaneidade, e se afirmar no trato político com outros. A adaptação oportunística, a fuga ao privado, a retirada da responsabilidade política, a cômoda apatia política — que, porém, não causa nada de positivo —, a delimitação consciente dos outros, sejam partidos, interesses opostos ou concidadãos estrangeiros que são rotulados como estranhos: todos esses modos de conduta tão correntes hoje em dia são nocivos a uma verdadeira política civilizada. Hannah Arendt opõe-lhes sua elevada e não obstante não utópica ideia de política. Essa ideia nada perdeu de sua necessidade e intensidade mesmo para nosso presente. “Seu nome (Hannah Arendt) designa uma renovação tão radical quanto original da filosofia política, a saber, do conceito, da concepção, do *etos* e do *patos* do político.” (Dolf Sternberger)

* * *

Esta edição de manuscritos que Hannah Arendt redigiu sobretudo para uma “Introdução à Política”, combinada com a editora Piper, não teria sido possível sem a dedicação abnegada da editora Ursula Ludz, dedicação essa que fez justiça às pretensões científicas da edição. O resultado dessa dedicação preenche o último terço do livro, dando informações seguras a todas as questões relacionadas com a presente edição.

Por fim, devemos notar agradecidos que a Junta de Pesquisa Alemã acedeu, sem cortes e colocando os meios necessários à disposição, a meu pedido, para incumbir a sra. Ursula Ludz da elaboração de uma bibliografia comentada de Hannah Arendt e da composição e redação da presente edição a partir do espólio: para tanto foram necessárias várias viagens a Nova York e Washington.

De resto, também não devemos esquecer que, sem o estímulo original do editor Klaus Piper, este livro — apesar de composto apenas de fragmentos — não teria podido vir à luz do público. Estou convencido de que seu caráter fragmentário não é nenhum obstáculo para se reconhecer os traços de uma grande e original pensadora política, que nada perdeu em atualidade e força intelectual.

Kurt Sontheimer

Munique, dezembro de 1992

Agradecimentos

Todo editor está comprometido, em primeiro lugar, com o autor por ele publicado. Assim, tenho de agradecer a Hannah Arendt porque trabalhar em seus textos foi uma grandiosa experiência de educação. Ela não apenas alargou meu horizonte científico, como também me proporcionou conhecimentos sobre o que acontece e pode acontecer entre os homens no espaço político público. As palavras de Arendt tão marcantes, aqui como em outras partes, tornaram-se para mim companheiras de vida. Para o contexto presente ocorrem-me algumas frases da entrevista com Günter Gaus: “Nós começamos alguma coisa; jogamos nossa linha numa rede de relações...” De fato, eu ‘comecei’ alguma coisa com este livro: muito simplesmente porque, como qualquer produtor de livros, pus no mundo algo novo; contudo, num sentido mais apurado, pelo menos é o que espero. Esta publicação das obras póstumas poderia se tornar um começo, desde que dê um novo impulso à interpretação de Arendt, depois que os caminhos percorridos até aqui já foram, em parte, bastante trilhados, e a recepção corre o perigo de se tornar apenas citação — fórmulas categóricas como a da “banalidade do mal” ou de algumas frases tiradas do contexto. Em outras palavras: os manuscritos aqui reunidos podem estimular à retomada do

conhecimento daquilo que Hannah Arendt escreveu, de maneira mais exata. Em todo caso, eles me fizeram um convite desse tipo. Eu desejo ter reagido com meu comentário de maneira a inflamar a discussão sobre a filosofia e a teoria política de Arendt. Não pode ser outra coisa senão um desejo, posto que aqui vale como em qualquer começo: “jamais sabemos no que vai dar”.

Seguindo a cronologia do surgimento deste livro, devemos citar, em segundo lugar, a leitora designada pela editora Piper, sra. Renate Döerner. Os projetos de pesquisa mencionados no prefácio tiveram sua origem em conversas com ela, e foi ela que se juntou a mim e ao prof. Kurt Sontheimer para essa tarefa. Com isso, chego à próxima etapa de agradecimento: o sr. Sontheimer manifestou-me uma confiança incomum e, com seu apoio aos respectivos pedidos à Junta de Pesquisa Alemã, conseguiu um generoso espaço livre para meu trabalho. Em seguida, sem o apoio da Junta de Pesquisa, esta publicação não teria sido realizada. Eu repito com prazer, e gostaria de acrescentar que, aos meus olhos, as boas condições de trabalho oferecidas pela Biblioteca do Congresso em Washington aos organizadores das obras póstumas também foram importantes. Ainda deve ser mencionado que me ajudaram muito duas exposições (e sua ressonância junto aos ouvintes) no trabalho no texto e no comentário: uma delas na aula da dra. Gitta Gess (Universidade de Munique), no semestre de verão de 1991, e outra no simpósio sobre Hannah Arendt da Academia Católica de Wiesbaden, em janeiro de 1992. Por fim, pude importunar uma série de pessoas próximas a mim, *masculini et feminini generis*, com uma pré-redação do manuscrito. Entre elas destacam-se duas às quais eu gostaria de agradecer de público: a sra.

Lotte Köehler, a administradora do espólio de Hannah Arendt, com quem pude obter muitos esclarecimentos, e o sr. Erich Darchinger, que me introduziu e ajudou nos rudimentos do idioma grego — no qual a filóloga Hannah Arendt, especializada em línguas da Antiguidade, propôs enigmas para a socióloga editora, em cuja formação a Antiguidade clássica teve tênue participação.

Ursula Ludz

Feldafing, dezembro de 1992

Primeira Parte

Textos de Hannah Arendt

1. O que é Política?

Fragmento 1

Agosto de 1950

O que é Política?

1. A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? Mais, ainda: para todo o pensamento científico existe apenas o homem — na biologia ou na psicologia, na filosofia e na teologia, da mesma forma como para a zoologia só existe o leão. Os leões seriam, no caso, uma questão que só interessaria aos leões.

É surpreendente a diferença de categoria entre as filosofias políticas e as obras de todos os grandes pensadores — até mesmo de Platão. A política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de

pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada.

2. A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras.

Nessa forma de organização, a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos os homens. A ruína da política em ambos os lados surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. Aqui já está indicado o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família: Deus não criou tanto o homem como o fez com a família.^a

3. Quando se vê na família mais do que a participação, ou seja, a participação ativa na pluralidade, começa-se a bancar Deus, ou seja, a agir como se se pudesse sair, de modo natural, do princípio da diversidade. Ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo.

Porém, sob o ponto de vista prático-político, a família ganha sua importância inquestionável porque o mundo assim está organizado, porque nele não há nenhum abrigo para o indivíduo — vale dizer, para os mais diferentes. As

famílias são fundadas como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco. Esse desejo leva à perversão fundamental da coisa política, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco.

4. O homem, tal como a filosofia e a teologia o conhecem, existe — ou se realiza — na política apenas no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios. Exatamente na garantia e concessão voluntária de uma reivindicação juridicamente equânime reconhece-se que a pluralidade dos homens, os quais devem a si mesmos sua pluralidade, atribui sua existência à criação *do* homem.

5. A filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política. A primeira é:

a) *Zoon politikon*:^b como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência — conceito que não procede; o homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no *intraespaço* e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso.

b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver o homem, e os homens tornam-se sua repetição mais ou menos bem-

sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state of nature as a war of all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido — sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da Solidão de Deus.

A solução ocidental dessa impossibilidade da política dentro do mito ocidental da criação é a transformação ou a substituição da política pela História. Através da ideia de uma história mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em *um* indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política.

6. Torna-se difícil compreender que devemos ser livres de fato num campo, ou seja, nem movidos por nós mesmos nem dependentes do material dado. Só existe liberdade no âmbito particular do conceito *intra* da política. Nós nos salvamos dessa liberdade justo na “necessidade” da História. Um absurdo abominável.

7. Pode ser que a tarefa da política seja construir um mundo tão transparente para a verdade como a criação de Deus. No sentido do mito judaico-cristão, isso significaria: ao homem, criado à imagem de Deus, foi dada capacidade genética para organizar os homens à imagem da criação divina. Provavelmente, um absurdo — mas seria a única

demonstração e justificativa possível à ideia da lei da Natureza.

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si — maior do que a diversidade relativa de povos, nações ou raças — a criação do homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*.

Notas

^a Antiquado para: Deus não criou o homem tanto como criou a família.

^b Em grego no original.

2. Introdução à Política I

Fragmento 2a

Capítulo 1: Os Preconceitos

§ I O Preconceito contra a Política e o que é de fato Política hoje

Em nosso tempo, ao se pretender falar sobre política, é preciso começar por avaliar os preconceitos que todos temos contra a política — visto não sermos políticos profissionais. Tais preconceitos, comuns a todos nós, representam algo de político no sentido mais amplo da palavra: não brotam da soberba das pessoas cultas e não são culpados do cinismo delas, que viveram demais e compreenderam de menos. Não podemos ignorá-los porquanto estão presentes em nossa vida, e não podemos atenuá-los com argumentos porquanto refletem realidades incontestáveis e, com maior fidelidade ainda, a atual situação existente, de fato, justamente em seus aspectos políticos. No entanto, esses preconceitos não são juízos definitivos. Indicam que chegamos em uma situação na qual não sabemos — pelo menos *ainda* — nos mover

politicamente. O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. Mas os preconceitos se antecipam; “jogam fora a criança junto com a água do banho”, confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam aquilo que seria uma catástrofe como inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável.

“Por trás dos preconceitos contra a política estão hoje em dia, ou seja, desde a invenção da bomba atômica, o medo de a Humanidade poder varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição, e — estreitamente ligada a esse medo — a esperança de a Humanidade ter juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política”^a — através de um governo mundial que transforme o Estado numa máquina administrativa, liquide de maneira burocrática os conflitos políticos e substitua os exércitos por tropas da polícia. Na verdade, essa esperança é totalmente utópica quando se entende a política em geral como uma relação entre dominadores e dominados. Sob tal ponto de vista, conseguiríamos, em lugar da abolição da política, uma forma de dominação despótica ampliada ao extremo, na qual o abismo entre dominadores e dominados assumiria dimensões tão gigantescas que não seria mais possível nenhuma rebelião, muito menos alguma forma de controle dos dominadores pelos dominados. Esse caráter despótico não seria modificado pelo fato de não se poder mais descobrir uma pessoa, um déspota no contingente mundial — visto o domínio burocrático, o domínio através do anonimato do *bureau*, não ser menos despótico pelo fato de “ninguém” exercê-lo; pelo contrário, é ainda mais terrível porque nenhuma pessoa pode falar com esse Ninguém nem lhe apresentar uma reclamação. Mas, se se entender por

‘político’ o âmbito mundial no qual os homens se apresentam sobretudo como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral não lhes é característica, então essa esperança não se torna nem um pouco utópica. Na História, conseguiu-se frequentemente varrer do mapa o homem enquanto ser atuante, mas não em escala mundial — seja na forma da tirania que hoje nos dá a impressão de estar fora de moda, na qual a vontade de um homem “exige pista livre”; seja na forma moderna de dominação total, na qual se deseja liberar os processos e “forças históricas” impessoais supostamente mais elevadas e escravizar os homens para elas. Na verdade, o apolítico no sentido mais profundo dessa forma de dominação mostra-se justamente na dinâmica que lhe é característica e que ela desencadeia, na qual cada coisa e tudo antes ainda tido como “grande” hoje pode cair no esquecimento — se for para manter o movimento em impulso, deve cair mesmo. O que não pode servir para acalmar nossas preocupações ao constatarmos que, nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer, como que girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem restritos, no mundo livre e não arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica.

Mas os preconceitos contra a política, a concepção de a política ser, em seu âmago interior, uma teia feita de velhacaria de interesses mesquinhos e de ideologia mais mesquinha ainda, ao passo que a política exterior oscila entre a propaganda vazia e a pura violência, têm data

muito mais remota do que a invenção de instrumentos com os quais se pode destruir toda a vida orgânica da face da Terra. No que diz respeito à política interna, são pelo menos tão antigos quanto a democracia de partidos — quer dizer, pouco mais de 100 anos —, a qual alega, pela primeira vez, representar o povo na história mais recente, se bem que o povo jamais acreditou nisso. A política externa surgiu, de fato, na primeira década da expansão imperialista, por volta da virada do século, quando o Estado nacional — não por incumbência da nação, mas sim por causa de interesses econômicos nacionais — começou a levar o domínio europeu para todo o planeta. Mas o verdadeiro ponto principal do preconceito corrente contra a política é a fuga à impotência, o desesperado desejo de ser livre na capacidade de agir, outrora preconceito e privilégio de uma pequena camada que, como lordes Acton, achava que o poder corrompe e a posse do poder absoluto corrompe em absoluto.¹ O fato de essa condenação do poder corresponder por inteiro aos desejos ainda inarticulados das massas não foi visto por ninguém com tanta clareza como Nietzsche, em sua tentativa de reabilitar o poder — se bem que ele também confundisse, ou seja, identificasse, bem ao espírito da época, o poder impossível de um indivíduo ter, visto ele surgir somente pelo agir em conjunto de muitos, com a força cuja posse qualquer pessoa pode deter.

Fragmento 2b

Capítulo 1: Os Preconceitos

§ I Preconceito e Juízo^b

Ao se falar de política, em nosso tempo, é preciso começar pelos preconceitos que todos nós temos contra a política — quando não somos políticos profissionais. Pois os preconceitos que compartilhamos uns com os outros, naturais para nós, que podemos lançar-nos mutuamente em conversa sem termos primeiro de explicá-los em detalhes, representam em si algo político no sentido mais amplo da palavra — ou seja, algo a se constituir num componente integral da questão humana, em cuja órbita nos movemos a cada dia. Não se precisa deplorar e, em nenhum caso, deve-se tentar modificar o fato de os preconceitos desempenharem um papel tão extraordinário no cotidiano — e com isso, na política. Pois nenhum homem pode viver sem preconceitos, não apenas porque não teria inteligência ou conhecimento suficiente para julgar de novo tudo que exigisse um juízo seu no decorrer de sua vida, mas sim porque tal falta de preconceito requereria um estado de alerta sobre-humano. Por isso, a política tem de lidar sempre e em toda parte com o esclarecimento e com a dispersão de preconceitos, o que não significa tratar-se, no caso de uma educação para a perda de preconceitos, nem que aqueles que se esforcem para fazer tal esclarecimento sejam livres de preconceitos. A dimensão do estado de alerta e abertura para o mundo determina o nível político e o caráter geral de uma época; mas não se pode imaginar nenhuma época na qual os homens não pudessem reincidir

e confiar em seus preconceitos para amplas áreas de juízo e decisão.

É evidente que essa justificação do preconceito enquanto medida do juízo dentro da vida cotidiana tem seus limites. Ela só vale para os verdadeiros preconceitos, quer dizer, para aqueles que não afirmem ser juízos. Os verdadeiros preconceitos podem ser reconhecidos, em geral, porque recorrem despreocupadamente a um “dizem”, “acham”, sem que, é claro, essa apelação precise ser apresentada de maneira expressa. Os preconceitos não são idiossincrasias pessoais que, apesar da impossibilidade permanente de sua indemonstrabilidade, sempre remontam a uma experiência pessoal dentro da qual persiste a evidência de percepções sensoriais. Os preconceitos jamais têm essa evidência, nem mesmo para aqueles a eles submetidos por falta de experiência. Em contrapartida, como não são ligados a pessoas, podem facilmente contar com o assentimento de outras, grandes esforços de convencimento. Nisso, o preconceito diferencia-se do juízo — com o qual, por outro lado, tem em comum o fato de nele os homens se reconhecerem e a ele sentirem-se integrados — de modo que o homem dotado de preconceitos sempre pode ter certeza de um efeito, enquanto que o idiossincrático quase nunca pode realizar-se no espaço político-público, só se revelando no privado íntimo. Por conseguinte, o preconceito desempenha um grande papel na coisa social pura; na verdade, não existe nenhuma estrutura social que não se baseie mais ou menos em preconceitos, através dos quais certos tipos de homens são permitidos e outros excluídos. Quanto mais livre de preconceitos é um homem, menos apto será para a coisa social pura. Mas nós afirmamos não julgar, em absoluto,

dentro da sociedade e essa renúncia, essa substituição do juízo pelo preconceito só se torna perigosa quando se alastra para o âmbito político, onde não conseguimos mover-nos sem juízos porque, como veremos mais tarde, o pensamento político baseia-se, em essência, na capacidade de formação de opinião.²

Uma das razões para a eficiência e a periculosidade dos preconceitos reside no fato de neles sempre se ocultar um pedaço do passado. Além disso, observando-se com mais atenção, vemos que um verdadeiro preconceito pode ser reconhecido porque nele se oculta um juízo já formado, o qual originalmente tinha uma legítima causa empírica que lhe era apropriada e que só se tornou preconceito porque foi arrastado através dos tempos, de modo cego e sem ser revisto. Com relação a isso, o preconceito diferencia-se do mero boato que não sobrevive ao dia ou à hora do rumor e no qual reina uma grande confusão caleidoscópica de opiniões e juízos mais heterogêneos. O perigo do preconceito reside no fato de originalmente estar sempre ancorado no passado, quer dizer, muito bem ancorado e, por causa disso, não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo. Quando se quer difundir preconceitos, é preciso sempre descobrir primeiro o juízo anterior neles contido, ou seja, identificar seu conteúdo original de verdade. Se porventura se passar ao largo disso, batalhões inteiros de oradores esclarecidos e bibliotecas inteiras nada podem conseguir, como mostram com clareza os infintos esforços infinitamente infrutíferos em relação a problemas sobrecarregados de preconceitos mais antigos e radicados, como é o caso dos negros nos Estados Unidos ou o problema dos judeus.

Como o preconceito se antecipa ao juízo, recorrendo ao passado, sua razão de ser temporal é limitada às épocas históricas — e formam, em termos puramente quantitativos, a maior parte da História —, nas quais o novo é relativamente raro e o velho predomina na estrutura política e social. A palavra julgar tem, em nosso uso idiomático, dois significados distintos um do outro por completo, que sempre confundimos quando falamos. Ela significa, por um lado, o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá. Em todos esses juízos encontra-se um preconceito; só o indivíduo é julgado, mas não o próprio critério nem sua adequabilidade para o medir. Também o critério foi um dia posto em julgamento, mas depois esse juízo foi assumido e como que se tornou um meio para se poder continuar julgando. Mas, julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar.

Conhecemos bem esse julgar sem parâmetros no juízo estético ou no juízo de gosto, sobre o qual, como sentenciou Kant, não se pode “discutir”, mas sim brigar e chegar a um acordo; e nós o conhecemos na vida cotidiana sempre que, numa situação ainda desconhecida, opinamos que este ou

aquele teria julgado a situação correta ou erradamente. Em toda crise histórica, são sempre os preconceitos que cambaleiam primeiro, passa-se a não ter mais nenhuma confiança neles e justamente porque não podem contar mais com o reconhecimento, em seu caráter descomprometido do “dizem”, “acham”, no espaço limitado onde são justificados e usados, eles se consolidam, com facilidade, em algo que, por natureza, não existe em absoluto — ou seja, transformam-se naquelas pseudoteorias que, enquanto visões de mundo fechadas ou ideologias que tudo explicam, pretendem compreender a realidade histórica e política. Se a função do preconceito é defender o homem julgante para não se expor abertamente a cada realidade encontrada e daí ter de defrontá-la pensando, então as visões de mundo e ideologias cumprem essa tarefa — tão bem que protegem contra toda experiência, pois supostamente todo o real está nelas previsto de alguma maneira. É justamente essa universalidade distinta tão claramente dos preconceitos — que são sempre de natureza parcial — que induz com nitidez à conclusão de não se poder mais ter confiança não apenas no preconceito, mas também nos critérios do preconceito e no que foi nele prejudicado: indica textualmente que eles são inconvenientes. Essa falha dos parâmetros no mundo moderno — a impossibilidade de se julgar o que aconteceu e acontece de novo todos os dias, segundo critérios fixos e reconhecidos por todos, de subordiná-lo como caso de um esquema geral bem conhecido, assim como a dificuldade, estreitamente ligada a isso, de indicar princípios de ação para o que irá acontecer — foi descrita, como um niilismo inerente à época, como uma desvalorização de todos os

valores, uma espécie de crepúsculo dos deuses e catástrofe da ordem mundial moral.

Todas essas interpretações pressupõem, de forma tácita, que só se podem exigir juízos dos homens onde eles possuem parâmetros; que a capacidade de discernimento não seja nada mais do que a capacidade de agregar, de modo correto e adequado, o isolado ao geral que lhe corresponde e sobre o qual se chegou a um acordo. Sabe-se que a capacidade de discernimento insiste e deve insistir em julgar de forma direta e sem parâmetros, mas as esferas nas quais tal acontece — nas decisões de todo tipo, tanto de natureza pessoal como pública, e no chamado “juízo de gosto” não são levadas a sério porque, de fato, a coisa assim julgada jamais tem caráter imperativo, jamais pode forçar os outros a uma concordância no sentido de uma conclusão lógica e inevitável; pode apenas e tão somente convencer. Mas é um preconceito em si mesmo o fato de algo imperativo adequar-se ao juízo; os critérios, enquanto duram, jamais podem ser demonstrados de maneira forçada; só lhes serve, sempre, a evidência limitada dos juízos sobre os quais todos concordaram e sobre os quais não se precisa mais brigar nem discutir. Forçosa e unicamente demonstrável é a agregação, o medir e a adoção de critérios, a regulamentação do isolado e do concreto, feita nesse sentido, e que pressupõe a validade do critério segundo a natureza da coisa; e esse agregar e regular no qual nada mais é decidido a não ser o proceder, provando-se correta ou erradamente, tem muito mais a ver com um pensamento que chega a conclusões do que com um pensamento que julga. Portanto, a perda de critérios — a determinar, de fato, o mundo moderno com sua facticidade e que não pode ser anulada por meio de

nenhum retorno a velhos conceitos do “bom” nem da formação arbitrária de novos valores e critérios — só é uma catástrofe do mundo moral quando se supõe os homens não estarem em condições de julgar a coisa em si, que sua capacidade de discernimento não basta para um julgar original. Na verdade, não se poderia exigir deles mais do que a aplicação correta de regras conhecidas e a adoção apropriada de critérios já existentes.

Se isso estiver certo, se pertencer à natureza do pensamento humano o fato de os homens só poderem julgar ali onde têm à mão critérios fixos e prontos, então de fato seria certo, como atualmente se supõe, que na crise do mundo moderno não é tanto o mundo, mas sim o próprio homem que saiu dos trilhos. Hoje, tal suposição se impôs amplamente dentro dos estabelecimentos de ensino acadêmico, como se pode reconhecer pelo fato de as disciplinas que têm a ver com a história do mundo e com aquilo que sucede nela^c terem sido diluídas primeiro nas ciências sociais e depois na psicologia. Isso não significa nada mais do que a renúncia do estudo “histórico” do mundo — dissecado em suas camadas cronológicas em favor do estudo do modo de conduta, primeiro, social e depois humano — o qual, por sua vez, só pode tornar-se objeto de uma pesquisa sistemática quando se exclui o homem amante, o autor dos acontecimentos mundiais demonstráveis, degradando-o a um ser que só reage, que pode ser submetido a experiências e do qual até pode-se esperar ter definitivamente sob controle. Talvez mais característico do que essa disputa acadêmica das faculdades, na qual sempre se apresentam reivindicações de poder nem um pouco acadêmicas, seja o fato de um semelhante deslocamento do interesse do mundo para o

homem manifestar-se no resultado de uma pesquisa recente, na qual à pergunta sobre o que estaria hoje no centro das preocupações seguiu-se a resposta quase unânime: o homem.³ Não se referia, contudo, à ameaça do gênero humano pela bomba atômica (tal preocupação seria justificada, na realidade); é evidente que os entrevistados reportavam-se à essência do homem, entendendo-se com isso o indivíduo. Num e noutro caso — e esses exemplos podem multiplicar-se à vontade —, em nenhum momento duvida-se de o homem ter saído dos trilhos ou estar em perigo; ou de ser quem deve ser modificado.

Não importa como pode ser feita a pergunta, se é o homem ou o mundo que corre perigo na crise atual, mas uma coisa é certa: a resposta que empurra o homem para o ponto central das preocupações do presente e que acha que deve modificá-lo, remediá-lo, é apolítica em seu sentido mais profundo. Pois, no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem — e, na verdade, a preocupação com um mundo assim ou com um mundo arranjado de outra maneira, sem o qual aqueles que se preocupam e são políticos, julgam que a vida não vale a pena ser vivida. E modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se os homens dele — abstraindo-se a impossibilidade prática de tal empreendimento — quanto se muda uma organização ou uma associação, começando-se a influenciar seus membros, de uma maneira ou de outra. Se se quer mudar uma instituição, uma organização ou entidade pública existente no mundo, então só se pode renovar sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que tudo mais se produza por si mesmo. Isso está relacionado com o fato de que em toda parte em que os homens se agrupam — seja na vida privada, na social ou na

público-política —, surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estruturabilidade que se transforma com a mudança dos tempos e que se manifesta na vida privada em costumes; na social, em convenções e na pública em leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, move-se o mundo entre eles, e nesse interespaço ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos.

O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si — sem isso significar, porém, que o mundo e as catástrofes que nele ocorrem seriam reduzidos a um acontecer puramente humano, muito menos reduzidos a algo que acontecesse com “o homem” ou com a natureza do homem. Pois o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são a expressão — a impressão como que formada para fora — da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens podem produzir: que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto mundo real. Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, codetermina-os. Seria inimaginável tal catástrofe ser tão monstruosa, tão aniquiladora do mundo a ponto de as capacidades formadoras do mundo e realizadoras^d do homem também

serem afetadas, e o homem tornar-se tão “sem mundo”, como o animal. Podemos até imaginar que, no passado, tais catástrofes tenham acontecido em tempos pré-históricos e que certas tribos dos chamados povos primitivos sejam seus resíduos, suas sobras “sem mundo”. Também podemos imaginar que uma guerra atômica, se permitisse a sobrevivência de alguma vida humana, poderia provocar uma catástrofe assim através da destruição do mundo inteiro. Mesmo assim, será sempre o mundo, bem como o curso do mundo — do qual os homens não [são] mais senhores, do qual se alhearam tanto que o automatismo inerente a todo processo pode realizar-se sem ser impedido —, no qual os homens sucumbem. Tampouco trata-se daquelas possibilidades de preocupação com os homens acima mencionada. O pior e mais inquietante dela é essencialmente o fato de não se interessar mais, em absoluto, por esses perigos “externos” e, por conseguinte, altamente reais, e desviá-los para um âmbito interior que pode no máximo ser refletido, mas não tratado nem modificado.

Contra isso se poderia objetar com facilidade ser o mundo do qual se fala aqui o mundo dos homens, quer dizer, o resultado do fazer humano e do agir humano, como se queira entender isso. Essas capacidades pertencem, com certeza, a natureza do homem; se falham, não se deveria mudar a natureza do homem, antes de se poder pensar numa mudança do mundo? Essa objeção é antiquíssima em sua essência e pode recorrer às melhores testemunhas — a saber, a Platão que já censurava Péricles, afirmando que, depois da morte, os atenienses não seriam melhores do que antes.

Notas

^a Passagem entre aspas riscada no original e não substituída. Ela é retomada quase textualmente no Fragmento 3b.

^b Atualização e revisão de *O preconceito contra a política*.

^c No original: ... e o sucedido nela.

^d No original: que a capacidade formadora do mundo e realizadora...

3. Introdução à Política II

Fragmento 3a

Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?⁴

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e concludência residem no fato de ser ela tão antiga quanto a existência da coisa política — é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. Essa resposta não é, hoje, natural nem imediatamente óbvia. Isso evidencia-se porque a pergunta de hoje não é simplesmente sobre o sentido da política, como antes se fazia, em essência, a partir de experiências não políticas ou até mesmo antipolíticas. A pergunta atual surge a partir de experiências bem reais que se teve com a política, ela se inflama com a desgraça que a política causou em nosso século, e na maior desgraça que ameaça resultar delas. Por conseguinte, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: tem a política algum sentido ainda?

Na pergunta assim formulada — e essa é a forma que ela assume pouco a pouco para todo mundo — mesclam-se dois elementos bem distintos: por um lado, a experiência com as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas. Visto a partir daí, sob condições especificamente modernas, surge a pergunta se política e liberdade são compatíveis entre si, se a liberdade não começa apenas onde cessa a política, de modo a não existir mais liberdade onde a coisa política não encontra seu fim e seu limite em parte alguma. Talvez, desde a Antiguidade — para a qual política e liberdade eram idênticas — as coisas tenham mudado tanto que, nas condições modernas, precisam ser distinguidas por completo uma da outra.

Em segundo lugar, a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição — cujo monopólio os Estados detêm; sem esse monopólio, jamais teriam chegado a se desenvolver — e que só podem ser empregadas dentro do âmbito político. O que está em jogo aqui não é apenas a liberdade, mas sim a vida, a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra. A pergunta de agora torna duvidosa toda a política; faz parecer discutível nas condições modernas se a política e a conservação da vida são compatíveis entre si, e espera, sub-repticiamente que os homens tenham juízo e de alguma maneira consigam abolir a política antes de sucumbir por causa dela. Na verdade, pode-se objetar ser utópica a esperança de que todos os Estados sejam extintos ou que, caso contrário, a política desapareça de alguma maneira, e é de se supor que a maioria das pessoas concorda com tal

objeção. Mas isso não muda nada na esperança e na pergunta. Se a política causa desgraça e se não se pode aboli-la, então resta apenas o desespero, bem como a esperança de 'não se comer tão quente como está sendo cozido' — esperança um tanto insensata em nosso século, posto que desde a Primeira Guerra Mundial somos obrigados a comer cada prato servido pela política muitíssimo mais quente do que ocorreu a algum de seus cozinheiros prepará-lo.

As duas experiências nas quais se inflama a pergunta atual sobre o sentido da política são as experiências políticas fundamentais de nossa época. Se se passar ao largo delas, seria como se não se tivesse vivido, em absoluto, no mundo que é o nosso. Em contrapartida, ainda existe uma diferença entre elas. Contra a experiência da politização total nas formas totalitárias de Estado e o caráter duvidoso da coisa política que nela nasce está sempre o fato de, desde a Antiguidade, ninguém mais ser de opinião que o sentido da política é a liberdade; bem como o outro fato de, nos tempos modernos, tanto em termos teóricos como práticos, a coisa política ser tida como um meio para proteger o sustento da vida da sociedade e [a] produtividade do desenvolvimento social livre. Contra o questionamento da coisa política como existe na experiência totalitária, haveria um recuo para um ponto de vista anterior, falando-se em termos históricos — como se as formas de dominação totalitárias não houvessem demonstrado nada melhor, como se tivesse razão o pensamento liberal e conservador do século XIX. O desconcertante no aparecimento de uma possibilidade de destruição física absoluta dentro da coisa política é tal retirada ser nada mais nada menos do que impossível. Pois

a coisa política ameaça exatamente aquilo onde, no conceito dos tempos modernos, reside o próprio direito de existência, a saber, a mera possibilidade de vida — na verdade, de toda a Humanidade. Se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade,^a então de fato ela mesmo começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.

Essa falta de sentido não seria uma aporia imaginada; é um fato da maior realidade, do qual podemos tomar conhecimento todos os dias se nos dermos ao trabalho não apenas de ler os jornais, mas também, em nosso mau humor com a maneira de acontecer de todos os problemas políticos importantes, indagarmos como se poderia fazer melhor, em tais circunstâncias existentes. Essa ausência de sentido já atingida pela política evidencia-se na falta de solução na qual se atolaram todas as questões políticas isoladas. Não importa como consideramos a situação e como tentamos calcular os fatores isolados que nos são apresentados pela dupla ameaça das formas totalitárias de Estado e das armas atômicas, mas sobretudo pela coincidência desses acontecimentos: nem sequer conseguimos imaginar uma solução satisfatória e, na verdade, nem mesmo se presumíssemos a melhor boa vontade universal (coisa que como se sabe não se pode fazer na política, porque nenhuma boa vontade de hoje garante no mínimo uma boa vontade para amanhã). Se partirmos da lógica inerente a esses fatores e supusermos que nada mais do que conhecido por nós determina e determinará o curso do mundo, então só podemos dizer que uma mudança para a salvação só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre.

Para perguntar, com toda a seriedade, o que há de verdade nesse milagre para eliminar a suspeita de que uma esperança — ou um contar com milagres — é pura leviandade ou frivolidade insensata, precisamos antes de mais nada esquecer o papel que o milagre sempre desempenhou na crença e na superstição, portanto, no religioso e no pseudorreligioso. Para nos libertarmos do preconceito de que o milagre é um fenômeno genuína e exclusivamente religioso, no qual algo sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos ou no desenvolvimento natural, talvez seja conveniente rememorarmos em breves instantes que todo o marco de nossa existência real — a existência da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano — baseia-se numa espécie de milagre. Porque, sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma “infinita improbabilidade”. E não é diferente o caso do aparecimento da vida orgânica nos processos de evolução da natureza inorgânica ou do aparecimento da espécie humana nos processos de desenvolvimento da vida orgânica. Nesses exemplos, fica claro que sempre que algo de novo acontece, de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa, acontece justamente como um milagre dentro do contexto de cursos calculáveis. Em outras palavras, cada novo começo é, em sua natureza, um milagre — ou seja, sempre visto e experimentado do ponto de vista dos processos que ele interrompe necessariamente. Nesse sentido, a transcendência religiosa da crença no milagre corresponde à transcendência real e

demonstrável de cada começo em relação ao contexto do processo no qual penetra.

Obviamente, isso é apenas um exemplo para explicar que aquilo que chamamos de real já é um entrelaçamento da realidade terrestre-orgânica-humana, surgido como realidade através da incidência de “infinitas improbabilidades”. Se tomamos esse exemplo como uma metáfora para aquilo que sucede de fato no âmbito dos assuntos humanos, então ele logo começa a claudicar. Pois os processos com os quais temos de lidar aqui, são, como dizemos, de natureza histórica, ou seja, não se desenrolam na forma de desenvolvimentos naturais, mas sim como cadeias de acontecimentos em cujo encadeamento acontece aquele milagre das “infinitas improbabilidades” sempre com tanta frequência que nos parece estranho falar aqui de milagre. Isso reside apenas no fato de que o processo da História surgiu por iniciativa humana e está sempre sendo rompido por novas iniciativas. Se vemos esse processo em seu puro caráter de processo — e isso acontece naturalmente em todas as filosofias históricas para as quais o processo histórico não é o resultado do agir em conjunto dos homens, mas sim do desenvolvimento e da coincidência de forças extra-humanas, sobre-humanas ou subumanas, ou seja, onde o homem atuante é eliminado da História —, então cada novo começo, para a salvação ou a desgraça, é tão infinitamente improvável que todos os acontecimentos maiores se apresentam como milagres. Visto exteriormente de modo objetivo, as chances de o dia de amanhã transcorrer exatamente como o de hoje são sempre muito grandes — com certeza não tanto como, mas nas proporções humanas mais ou menos tão grandes quanto as chances de não surgir nenhuma Terra de acontecimentos

cósmicos; de processos inorgânicos, nenhuma vida; e, da evolução das espécies animais, não surja o homem não animal.

A diferença decisiva entre as “infinitas improbabilidades” nas quais se baseia a vida terrestre-humana e o acontecimento-milagre no âmbito dos assuntos humanos é, claro, existir aqui um taumaturgo e o fato de o próprio homem ser dotado, de um modo extremamente maravilhoso e misterioso, de fazer milagre. No uso idiomático habitual e comum, nós chamamos essa aptidão de agir. É característico do agir a capacidade de desencadear processos, cujo automatismo depois parece muito semelhante ao dos processos naturais; é-lhe característico, inclusive, o poder impor um novo começo, começar algo de novo, tomar iniciativa ou, adotando-se o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.

Essa concepção de que a liberdade é idêntica ao começar ou, falando de novo à maneira de Kant, à espontaneidade, é-nos bastante estranha porque faz parte do caráter e das características de nossas tradições do pensamento, identificar liberdade com livre-arbítrio e entender como livre-arbítrio a liberdade de escolha entre coisas dadas — grosso modo, entre o bem e o mal, mas não a liberdade; simplesmente querer que isso ou aquilo seja assim ou de outra maneira. Essa tradição tem, é claro, suas boas razões — as quais não é o caso de detalhar aqui — e foi extraordinariamente fortalecida pela convicção

espalhada desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política. Contra essa tradição abstrata e categórica está não apenas a experiência de cada homem, seja ela de tipo privado ou público, contra ela está sobretudo também o testemunho jamais esquecido das línguas antigas, nas quais o grego *archein* significa começar e dominar, quer dizer, ser livre, e o latim *agere* significa pôr alguma coisa em andamento, desencadear um processo.

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

Fragmento 3b

Capítulo I: O Sentido da Política^b

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

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

A política, assim aprendemos, é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade. Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranquilidade, ou seja, sem ser molestado pela política — sendo antes de mais nada indiferente em quais esferas da vida se situam esses

objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antiguidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade. Como além disso, conforme Madison observou um dia, trata-se nesse convívio de homens e não de anjos,⁵ o provimento da vida só pode realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos.

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

num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade. Portanto, a política na acepção de Aristóteles — e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada — não é, de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens convivem. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto.

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

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

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

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

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

iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima coisa a ver com justiça.

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

Ainda não podemos tratar aqui do que acontecia, de fato, com essa perda da coisa política que, na acepção da Antiguidade, coincidia com a perda de liberdade. Tratamos aqui apenas de que uma breve reminiscência daquilo que estava ligado originalmente ao conceito da coisa política nos deve curar do preconceito moderno, segundo o qual a política seria uma necessidade imperiosa e que ela teria existido sempre e em toda parte. A política não é necessária, em absoluto — seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa — onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como

tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram. Esses poucos e grandes acasos felizes da História são, porém, decisivos; é só neles que se manifesta de cheio o sentido da política e, na verdade, tanto o bem quanto a desgraça da coisa política. Com isso, eles tornam-se determinantes, mas não a ponto de poder ser copiadas as formas de organização que lhes são inerentes, e sim porque certas ideias e conceitos que se tornaram plena realidade para um curto período de tempo, também codeterminem as épocas para as quais seja negada uma experiência plena com a coisa política.

A mais importante dessas ideias — que também para nós pertence inegavelmente ao conceito da política e que, por conseguinte, sobreviveu a todas as mudanças históricas e a todas as transformações teóricas — é, sem dúvida, a ideia da liberdade. O fato de a política e a liberdade serem ligadas e de a tirania ser a pior de todas as formas de Estado — ser na prática antipolítica — estende-se como uma diretriz através do pensar e agir da Humanidade até os tempos mais recentes. Apenas as formas de Estado totalitárias e as ideologias correspondentes — não o marxismo que proclamava o reino da liberdade e compreendia a ditadura do proletariado, no sentido romano, como uma instituição temporária da revolução — ousaram cortar essa linha, mas o verdadeiro novo e assustador desse empreendimento não é a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em

liberdade. Essa concepção é comum a todos os movimentos políticos e ideológicos específicos. Do ponto de vista teórico, torna-se decisivo a liberdade não ser localizada nem no homem atuante e semovente nem no espaço que surge entre os homens, mas sim apresentada num processo que se realiza pelas costas do homem atuante e age, às escondidas, do outro lado do espaço visível dos assuntos públicos. O modelo desse conceito de liberdade é o rio que corre livremente, diante do qual qualquer intervenção representa uma arbitrariedade a obstruir seu fluxo. As modernas identificações da antiquíssima oposição entre liberdade e necessidade e o par de contrastes que a substitui, de liberdade e intervenção, têm sua justificação secreta neste modelo. Em todos esses casos, o moderno conceito de História substitui um conceito de política qualquer que seja sua natureza; acontecimentos políticos e agir político são diluídos no acontecer histórico, e a História é compreendida, no sentido mais textual, como um fluxo da história. A diferença entre esse difundido pensamento ideológico e as formas totalitárias de Estado é que estas descobriram os meios políticos para encaixar os homens no fluxo da História de tal maneira a ele ser compreendido, em relação à “liberdade”, ao fluxo “livre” dela, exclusivamente como não podendo obstruir esse fluxo, ao contrário, tornando-se um momento de sua aceleração. Os meios pelos quais isso acontece são um processo externo de coação do terror e a pressão exercida por dentro do pensamento ideológico, ou seja, um pensamento que, bem no sentido do fluxo da História, também vem junto no íntimo, por assim dizer. Esse desenvolvimento totalitário é, sem dúvida, o passo decisivo no caminho da abolição da liberdade. Mas não impede que, em termos

teóricos, o conceito de liberdade desapareça em toda parte onde, no pensamento dos novos tempos, o conceito da História substitui o conceito da política.

Que a ideia de a política ter necessariamente alguma coisa a ver com a liberdade, depois de haver nascido pela primeira vez na *polis* grega, conseguir perdurar através dos milênios é tanto mais notável e confortador porque quase não existe outro conceito no pensamento e na experiência ocidental que se tenha transformado tanto e também se enriquecido tanto no decorrer desse espaço de tempo. Originalmente, ser livre nada mais significava que poder ir aonde bem se desejasse, mas isso continha mais do que [aquilo] que hoje entendemos como liberdade de ir e vir. Significava não apenas que não se estava subordinado à coação de nenhum homem, mas também que era possível distanciar-se de todo o âmbito da obrigação, da casa e de sua “família” (esse conceito romano que Mommsen traduziu um dia apenas como *servidão*⁷). Tal liberdade só tinha o senhor da casa, e ela não consistia em ele dominar os demais membros da casa, mas que em função desse domínio, ele podia abandonar sua casa, a família no sentido da Antiguidade. Evidente que o elemento do risco, da aventura, era inerente a essa liberdade; a casa da qual o ir embora era uma opção ao bel-prazer do homem livre, não era apenas o lugar no qual os homens dominavam por necessidade e pressão, mas também — e numa ligação mais estreita — o lugar onde a vida de cada qual estava assegurada, onde tudo estava orientado para satisfazer às necessidades vitais. Portanto, só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida, e tinha alma escrava; e era não livre aquele que se agarrava à vida com um amor

grande demais — um vício para o qual o idioma grego tinha uma palavra própria.⁸

Essa concepção, de que só pode ser livre quem está disposto a arriscar sua vida, nunca mais desapareceu de todo de nossa consciência; o mesmo vale para a ligação entre a coisa política e perigo e risco. A coragem é a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardeais da política, porque só podemos chegar no mundo público comum a todos nós — que, no fundo, é o espaço político — se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada. Aliás, o espaço no qual entravam aqueles que ousavam ultrapassar a soleira da casa já deixou de ser, em nossa época, um âmbito de grandes empreendimentos e aventuras, no qual o homem só podia entrar e no qual só podia esperar sair vitorioso se se ligasse a outros que eram seus iguais. Além disso, é verdade que surge no mundo aberto para os corajosos, os aventureiros e os ávidos por empreendimento uma espécie de espaço público, mas ainda não político no verdadeiro sentido. Torna-se público esse espaço no qual avançam os ávidos por façanhas, porque eles estão entre seus iguais e se podem conceder aquele ver, ouvir e admirar o feito, cuja tradição vai fazer com que o poeta e o contador de histórias mais tarde possam assegurar-lhes a glória para a posteridade. Ao contrário do que acontece na vida privada e na família, no recolhimento das quatro paredes, aqui tudo aparece naquela luz que só pode ser criada em público, o que quer dizer na presença de outros. Mas essa luz, condição prévia de toda manifestação real, é enganadora enquanto for apenas pública e não política. O espaço público da aventura e do empreendimento desaparece assim que tudo chega a seu

fim, logo que dissolvido o acampamento do exército e os “heróis” — que em Homero nada mais significam que os homens livres — retornam para suas casas. Esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes dos memoráveis autores, e possa ser transmitido à posterioridade na sequência das gerações. Essa cidade a oferecer aos homens mortais e a seus feitos e palavras passageiros um lugar duradouro constitui a *polis* — que é política e, desse modo, diferente de outros povoamentos (para os quais os gregos tinham uma palavra específica⁹), porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora.

Essa estreita união do político com o homérico é de grande importância para a compreensão de nosso conceito de liberdade política tal como aparece em sua origem na *polis* grega. E não apenas porque Homero se tornou o educador dessa *polis*, mas também porque em consequência do autoentendimento grego, a organização e fundação da *polis* estavam ligadas, da maneira mais íntima, com as experiências que existiam dentro do homérico. Desse modo, o conceito central da *polis* livre e não dominada por nenhum tirano, pode ser situado, sem dificuldade, no conceito da *isonomia* e da *isegoria* da era homérica (Pauly-Wissowa, loc. cit.¹⁰), porque a enorme experiência das possibilidades de uma vida entre iguais existia, de fato, como modelo no épico de Homero; e, o que talvez fosse mais importante, era possível compreender o surgimento da *polis* como uma resposta a essas experiências. Isso podia acontecer de uma maneira como

que negativa — no sentido como Péricles referiu-se a Homero na oração fúnebre: a *polis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humanos, que fosse mais seguro^c do que a memória que o poeta fixava no poema, tornando-a duradoura.¹¹ Também poderia ser compreendido de modo positivo — no sentido conferido por Platão (na 11^a Epístola¹²): a *polis* nasceu do encontro de grandes acontecimentos na guerra ou em outros feitos, quer dizer, das próprias atividades políticas e de sua grandeza original. Em ambos os casos, é como se o acampamento do exército de Homero não fosse desfeito, senão depois que o regresso à pátria, quando fundasse a *polis* para então encontrar um espaço onde pudessem reunir-se permanentemente. Não importa quanto pode ter-se modificado através dessa constância no futuro, o conteúdo da *polis* permanece ligado no homérico como em sua origem.

A propósito, é natural que nesse sentido específico de espaço político desvie-se aquilo que se entendia por liberdade; o sentido do empreendimento e da aventura retrocede cada vez mais e aquilo que era, de certo modo, apenas o acessório indispensável, a constante presença de outros, o relacionamento com iguais na publicidade da ágora, como Heródoto diz, a *isegoria* torna-se o verdadeiro conteúdo do ser-livre. Ao mesmo tempo, a mais importante atividade para o ser-livre desloca-se do agir para o falar, da ação livre para a palavra livre.

Esse deslocamento é de grande importância, em nosso conceito tradicional de liberdade no qual a concepção de que agir e falar são, em princípio, separados um do outro, de que correspondem, de certa maneira, a duas capacidades bem diferentes do homem: faz-se valer de

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

Justamente essa concepção do falar encontra-se na origem da descoberta do poder independente do *logos* pela filosofia grega, que retrocede na experiência da *polis* e desaparece, por completo, da tradição o pensamento político. A liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e de também ser ouvido, que para nós

constitui também parte indispensável da liberdade política, suplantou a liberdade não em contradição com ela, mas que possui uma natureza bem diferente, característica do agir e do falar, desde que seja uma ação. Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar uma série de novo por si mesmo. O fato de que liberdade de agir é equivalente a estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa é ilustrado, da melhor maneira dentro do âmbito político grego, porque a palavra *archein* tanto significa começar como dominar. É evidente que esse duplo significado indica que originalmente era chamado de guia aquele que começava uma coisa, procurava companheiros a fim de poder levá-la a cabo; e esse levar a cabo e levar-ao-fim-a-coisa-começada era o significado original da palavra para agir, *prattein*. Encontramos esse acoplamento do ser-livre com o começar na concepção romana, segundo a qual a grandeza dos antepassados está contida na fundação de Roma e a liberdade dos romanos sempre pode ser atribuída a essa fundação — *ab urbe condita* —, na qual foi feito um começo. Então, Agostinho fundamentou ontologicamente essa liberdade romana experimentada, dizendo ser o próprio homem um começo, um *initium*, porquanto nem sempre existiu, senão que só veio ao mundo por meio do nascimento. Apesar da filosofia política de Kant que, a partir da experiência da Revolução Francesa, se tornou uma filosofia da liberdade porque, em seu âmago, está centrada em torno do conceito da espontaneidade, parece que só hoje reconhecemos o extraordinário significado político inserido no poder-começar, pois as formas de dominação total não se contentaram em pôr um fim no livre externar de opinião,

senão que puseram mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas. Por outro lado, isso é inevitável sempre que o processo histórico-político foi definido de maneira determinística, como algo definido de antemão e segundo suas próprias leis, podendo ser reconhecido por isso. Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística.

A liberdade de externar opinião, determinante para a organização da *polis*, distingue-se da liberdade característica do agir, do fazer um novo começo, porque numa medida muitíssimo maior não pode prescindir da presença de outros e do ser-confrontado com suas opiniões. É verdade que o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem. Nesse sentido, todo agir é um agir *in concert*, como Burke costumava dizer:¹³ “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança” (Platão, 7ª Epístola 325d¹⁴), ou seja, impossível no sentido do *prattein* grego, do executar e do concluir. Mas isso mesmo é apenas uma fase do agir, embora politicamente seja o mais importante, em suma, aquilo que determina no final o que será feito dos assuntos dos homens e que aspecto terão. Precede-lhe o começar, o *archein*; essa iniciativa, que decide quem será o guia ou *archon*, o *primus inter pares*, cabe ao indivíduo e sua coragem de se envolver num empreendimento. Por fim,

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

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

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

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

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

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

Parece que Parmênides foi o primeiro a ter essa opinião, sendo decisivo o fato de ele não separar os muitos maus dos poucos e melhores — como Heráclito fazia e como, no

fundo, correspondia ao espírito agonal da vida política grega, no qual cada um devia esforçar-se sempre para ser o melhor de todos. Parmênides distinguia muito mais um caminho da verdade que só está aberto para o “indivíduo *qua* indivíduo”, dos caminhos do engano nos quais se movem todos aqueles, qualquer que seja a forma, que estão no caminho uns com os outros. Platão seguiu-o até certo grau. Mas esse acompanhamento de Platão só tem importância política porque ele não insiste no indivíduo, e concretizando na fundação da academia uma concepção básica dos poucos que, por seu lado, filosofavam de novo entre si num discurso livre.

Platão, o pai da filosofia política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à *polis* e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às ideias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade — tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade. Entre tais tentativas está também a fundação da academia, que se efetuou tanto contra a *polis* — enquanto uma delimitação ao âmbito político original — como também, por outro lado, no sentido justamente desse espaço político específico greco-ateniense — ou seja, contanto que o conversar-um-com-o-outro se tornasse seu verdadeiro conteúdo. Daí, junto com o âmbito da liberdade da coisa política, surgiu um novo espaço da liberdade muitíssimo real, com repercussão até hoje na forma de liberdade das

universidades e de liberdade de ensino acadêmico. Mas essa liberdade, se bem que formada à imagem de uma liberdade originalmente experimentada como política e entendida por Platão como um possível núcleo ou ponto de partida, a partir do qual devia ser determinado o estar junto de muitos no futuro, trouxe, de fato, ao mundo um novo conceito de liberdade. Ao contrário de uma liberdade puramente filosófica e válida apenas para os indivíduos, tão distante de tudo que é político, que só o corpo do filósofo habita a *polis*, essa liberdade de poucos tem completa natureza política. O espaço de liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a *ágora*, o espaço de liberdade central da *polis*. Para poder existir como tal, a minoria precisava exigir, para sua atividade, seu conversar entre si, ser dispensada das atividades da *polis* e da *ágora*, da mesma maneira que os cidadãos de Atenas eram dispensados de todas as atividades que serviam ao mero ganha-pão. Eles precisavam ser libertados da política no sentido dos gregos, para serem livres para o espaço de liberdade acadêmica, da mesma maneira como os cidadãos precisavam ser libertados das necessidades da vida para a política. E precisavam sair do espaço da própria coisa política, a fim de poder entrar no espaço da 'coisa acadêmica', da mesma maneira como os cidadãos precisavam sair da esfera privada de sua casa para se deslocarem para a praça do mercado. Assim como a libertação do trabalho e das preocupações com a vida eram pressupostos necessários para a liberdade da coisa política, a libertação da política tornou-se pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica.

Nesse contexto, ouvimos pela primeira vez que a política é algo necessário, que a coisa política em sua totalidade é

apenas um meio para um objetivo mais elevado, situado fora de si mesmo, e que em consequência precisa ser justificado no sentido de tal estabelecimento de objetivo. Torna-se então surpreendente que o paralelismo que recém-estabelecemos, em consequência do qual a liberdade acadêmica simplesmente parece substituir a política e que *polis* e academia se comportassem entre si como casa e *polis*, não é mais válido aqui. Pois, a casa (e o provimento da vida que ocorria em sua esfera) jamais foi justificada como um meio para um objetivo, como se, falando aristotelicamente, a vida fosse um simples meio para a “boa vida” só possível na *polis*. Isso não era possível nem necessário porque, dentro do mero âmbito da vida, a categoria objetivo-meio não pode chegar a ser empregada: é evidente que o objetivo da vida e de todas as atividades de trabalho relacionadas com ela é a manutenção da vida e nada mais, e o impulso para o manter-se-em-vida com trabalho não está situado do lado de fora da vida, mas sim contido no processo da vida que nos obriga a trabalhar, assim como nos obriga a comer. Se se quiser entender essa relação entre casa e *polis* no âmbito do objetivo-meio, então a vida garantida na casa não é o meio para um objetivo mais elevado da liberdade política, senão que o domínio das necessidades vitais e a dominação realizada sobre o trabalho escravo são o meio da libertação para a coisa política.

Tal libertação através do domínio, a libertação de poucos para a liberdade do filosofar através da dominação sobre muitos, foi proposta, de fato, por Platão na forma do rei-filósofo, mas essa proposta não foi admitida por nenhum filósofo depois dele e permaneceu sem nenhum efeito político. Em contrapartida, a fundação da academia,

justamente porque não objetivava sobretudo a educação para política, como as escolas dos sofistas e oradores, teve uma importância extraordinária para aquilo que ainda entendemos por política. O próprio Platão ainda podia acreditar que um dia a academia fosse conquistar e dominar a *polis*. Para seus sucessores, para os filósofos que vieram a seguir, só continuou determinante o fato de a academia garantir institucionalmente um espaço de liberdade para a minoria, e essa liberdade ser entendida desde o início em completa contradição com a liberdade política da praça do mercado; ao mundo das Opiniões mentirosas e do falar enganador devia ser oposto um mundo contrário da verdade e do falar adequado à verdade; à arte da retórica, a ciência da dialética. O que se impôs e até hoje determina nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de a partir da academia determinar a *polis*, a partir da filosofia determinar a política, mas sim o afastamento da *polis*, a apolitia,^d *a indiferença contra a política*.

O decisivo nesse contexto não é tanto o conflito entre a *polis* e os filósofos — nos quais mais tarde teremos de entrar em detalhes¹⁷ — mas sim não poder persistir a simples indiferença de um âmbito em relação ao outro, na qual o conflito pareceu solucionado por um momento, porquanto impossível o espaço da minoria e sua liberdade — se bem que era também um âmbito público e não privado — desempenhar as duas funções, assim como a política incluía todos os que estavam aptos para a liberdade. É evidente que a minoria, sempre que se separou da maioria — seja na forma de uma indiferença acadêmica, seja na forma de um domínio oligárquico —, caiu numa dependência da maioria, em todas as questões da vida em

comum nas quais realmente se tinha de negociar. Assim, essa dependência no sentido de uma oligarquia platônica pode ser entendida como obrigação da maioria em cumprir as ordens da minoria, quer dizer, assumir o verdadeiro agir; nesse caso, a dependência da minoria foi superada pelo domínio, assim como a dependência dos livres em relação às necessidades da vida pôde ser superada por meio de seu domínio sobre uma casa de escravos, e a liberdade basear-se no poder. Ou então, a liberdade da minoria é de natureza meramente acadêmica e assim torna-se evidente ser dependente da boa vontade do corpo político que a garante. Mas em ambos os casos a política não tem mais a ver com a liberdade, não sendo, portanto, política no sentido grego; refere-se muito mais a tudo que garante a própria existência dessa liberdade, quer dizer, à administração e ao provimento da vida na paz e à defesa na guerra. Assim, o âmbito de liberdade da minoria não apenas tem o trabalho de se impor contra o âmbito da coisa política determinada pela maioria; além disso, sua mera existência depende da maioria; a existência simultânea da *polis* é uma necessidade vital para a existência da academia, seja a existência da platônica ou da universidade posterior. Com isso, é evidente que a coisa política em sua plenitude é empurrada um degrau para baixo, que faz parte da política [da *polis*] da conservação da vida; torna-se uma necessidade por um lado em contradição com liberdade, mas, por outro, forma seu pressuposto. Ao mesmo tempo, aparecem, de maneira inegável, no ponto central de todo esse âmbito, aqueles aspectos da coisa política que originalmente, ou seja, no autoentendimento da *polis*, representavam fenômenos marginais. Para a *polis*, o sustento da vida e a defesa não eram o ponto central da

vida política, e só eram políticos no verdadeiro sentido desde que as conclusões sobre eles não fossem decretadas de cima para baixo, mas sim se concebidas em comum no conversar de um com o outro e no convencer mútuo. Mas justamente isso tornou-se indiferente na justificação da política resultante do ponto de vista da liberdade da minoria. Só era decisivo o fato de todas as questões da existência, das quais a minoria não fosse o senhor, serem deixadas por conta do âmbito da coisa política. É verdade que com isso ainda se nota uma relação entre política e liberdade, mas apenas uma relação e não uma identidade. A liberdade enquanto objetivo final da política estabelece as fronteiras políticas; mas, o critério do agir dentro do próprio âmbito político não é mais a liberdade, mas sim a competência e a capacidade de assegurar a vida.

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

Contudo, a razão pela qual não prevaleceu esse efeito teórico — pelo qual faz-se valer, até hoje, no autoentendimento da política e dos políticos, a concepção

segundo a qual a coisa política é justificada e precisa ser justificada através de objetivos mais elevados, situados fora da coisa política (ainda que esses objetivos sejam, nesse meio tempo, como é natural, de natureza muitíssimo mais mesquinhos do que eram originalmente) reside na negação e na reinterpretação da política, semelhantes apenas no exterior, mas na verdade moldadas de maneira bem diferente e muito mais radical, realizadas pelo cristianismo. Ao mesmo tempo, pode parecer à primeira vista que o cristianismo primitivo reivindicava para todos a mesma liberdade de certo modo acadêmica da política, que as escolas filosóficas da Antiguidade solicitavam para si. Tal impressão é fortalecida se considerarmos que aqui também a negação da coisa política andava de mãos dadas com o restabelecimento de um espaço existente ao lado do político, no qual os fiéis se reuniam primeiro numa comunidade e depois numa Igreja. Porém, esse paralelismo só se impôs de cheio com o advento do Estado secularizado no qual, aliás, a liberdade acadêmica e a religiosa têm estreita ligação, desde que lhes seja garantida pública e juridicamente a liberdade da política pelo corpo político. Uma vez entender-se por política tudo aquilo necessário para o convívio dos homens, a fim de lhes possibilitar, enquanto indivíduos ou em comunidade, uma liberdade situada além da política e da necessidade justifica-se de fato que se meça o grau de liberdade de cada corpo político pela liberdade acadêmica e religiosa por ele tolerada, ou seja, pela extensão, por assim dizer, do espaço de liberdade não política que contém e mantém.

Justamente esse efeito político já direto da liberdade da política, da qual a liberdade acadêmica se aproveitou de maneira extraordinária, remonta a outras experiências

mais radicais — no que diz respeito à coisa política — do que as dos filósofos. No caso dos cristãos não se tratava de se produzir um espaço da minoria junto ao espaço da maioria, tampouco de se fundar um contraespaço para todos contra o espaço oficial, mas sim que um espaço público, não importava se para a minoria ou para a maioria, era insuportável por causa de sua publicidade. Quando Tertuliano diz que “para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos”,¹⁸ a essência encontra-se no caráter público. Costuma-se entender, sem dúvida com razão, a negação do cristianismo antigo de participar dos assuntos públicos a partir da perspectiva romana de uma divindade que rivalizava com os deuses de Roma, ou a partir da visão do cristianismo primitivo de uma expectativa escatológica, segundo a qual estaria dispensada toda a preocupação com o mundo. Com isso, não se notam as verdadeiras tendências antipolíticas da mensagem cristã e a experiência que lhe serve de base, com aquilo que é essencial para o estar junto dos homens. Não há dúvida de que no sermão de Jesus o ideal da bondade desempenha o mesmo papel que o ideal da sabedoria nas doutrinas de Sócrates: Jesus recusa-se a ser chamado de bom pelos discípulos, no mesmo sentido em que Sócrates recusa ser apresentado como sábio pelos alunos. Porém, a bondade precisa ser escondida, não deve manifestar-se como aquilo que é. Uma comunidade de homens, cuja opinião seja que com toda seriedade todos os assuntos humanos devem ser regulamentados no sentido da bondade; que, por conseguinte, não tem medo de pelo menos tentar amar seus inimigos e de pagar o mal com o bem; que em outras palavras acha decisivo o ideal da santidade — não apenas para a salvação da própria alma no

afastamento dos homens, mas para a própria regulamentação dos assuntos humanos —, não pode fazer outra coisa que se manter afastada do público e de sua luz. Ela precisa agir em segredo porque o ser-visto e ser-ouvido geram forçosamente aquele brilho e luz, nos quais toda a santidade — que pode apresentar-se como quiser — torna-se, de imediato, hipocrisia.

Assim, no caso do afastamento dos primeiros cristãos da política não se tratava, como no caso do afastamento dos filósofos, de um abandono do âmbito dos assuntos humanos. Tal afastamento, comum nas formas extremas de vida eremita nos primeiros séculos da era cristã, estaria em retumbante contradição com o sermão de Jesus e foi sentida bem cedo como uma heresia pela Igreja. Tratava-se muito mais de uma proposição da mensagem cristã para um caminho de vida, no qual os assuntos humanos deviam ser deslocados do âmbito público para um âmbito intermédio entre homem e homem. O fato de ter-se identificado e talvez confundido esse âmbito intermédio com a esfera privada, porquanto em evidente oposição ao âmbito público-político, encontra-se na natureza da situação histórica. A esfera privada foi entendida através de toda a Antiguidade greco-romana como única alternativa para o espaço público, sendo que, para a interpretação de ambos os espaços, foi decisiva a oposição entre aquilo que se queria mostrar para todo o mundo e a maneira como se queria aparecer diante de todo o mundo e aquilo que só podia existir em segredo e, por conseguinte, precisava continuar a salvo. Em termos políticos foi decisivo que o cristianismo procurasse o recolhimento e, nesse recolhimento, exigisse coassumir aquilo que sempre foi coisa do público.¹⁹

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

condições não terrenas — deixando em aberto se a coisa política também é um fardo no Além. Em todo caso, o motivo para assumir nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele.

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

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

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

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

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

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

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

força, precisa ser controlado pelos governados no exercício dessa força. Acrescente-se a informação de que, com o estabelecimento de uma esfera por mais que limitada do agir político, surge um poder do qual a liberdade só pode ser protegida se seu exercício for fiscalizado o tempo todo.

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

materiais. Só o fato da emancipação das mulheres e da classe operária, quer dizer de grupos de homens que nunca antes podiam mostrar-se na vida pública, dá um rosto radicalmente novo a todas as questões políticas.

Aquilo que concerne a essa determinação da política como um meio para o objetivo de uma liberdade situada fora de seu âmbito também vale para os tempos modernos, embora nós só possamos atestar isso numa medida bastante limitada. Ela é, entre as respostas modernas para a pergunta sobre o sentido da política, aquela que continua mais estreitamente ligada à tradição da filosofia política ocidental e, dentro do pensamento estatal-nacional, mostra-se da maneira mais clara no princípio do primado da política externa, abordado por Ranke, mas que serve de base a todos os Estados nacionais.²¹ Muito mais característico do caráter igualitário das formas modernas de Estado e da emancipação de operários e mulheres ocorrida nos tempos modernos, na qual, falando em termos políticos, se manifesta seu aspecto mais revolucionário, é uma definição de Estado derivada do primado da política interna, segundo a qual “o Estado enquanto portador do poder é uma instituição indispensável para a sociedade” (Theodor Eschenburg²²). Entre essas duas concepções — entre a opinião de o Estado e a coisa política serem uma instituição indispensável para a liberdade, e a opinião que vê nele uma instituição indispensável para a vida — está uma contradição intransponível da qual, aliás, os defensores dessas teses quase não têm consciência. Trata-se de uma grande diferença se a liberdade ou a vida é cotada como o bem com valor mais alto — como parâmetro pelo qual se orienta e se julga todo o agir político. Se entendemos por política algo que, não importa qual a

escala, surgiu em sua essência a partir da *polis* e continua ligado a ela, então forma-se, no acoplamento entre política e vida, uma contradição interna que revoga e arruína justamente a coisa política específica.

Essa contradição manifesta-se da maneira mais palpável porque sempre foi prerrogativa da política exigir, em certas circunstâncias, o sacrifício da vida dos homens que nela participam. Só que, é claro, essa exigência deve ser entendida no sentido de exigir-se do indivíduo que sacrifique sua vida para o processo de vida da sociedade; de fato, existe aqui uma relação que pelo menos impõe um limite para o risco de vida: ninguém pode ou deve arriscar sua vida se com isso colocar em perigo a vida da Humanidade. Ainda voltaremos a examinar essa relação, que como tal chegou à nossa consciência porque só agora dispomos da possibilidade de pôr um fim à vida da Humanidade e de toda a vida orgânica;²³ na verdade, quase não existe uma categoria política e quase não existe um conceito político tradicional que, medido nessa mais jovem possibilidade, não se tenha demonstrado ultrapassado na teoria e inaplicável na prática e, na verdade, justamente porque, em certo sentido, o que está em jogo hoje, pela primeira vez, também na política externa, é a vida, ou seja, a sobrevivência da Humanidade.

Mas essa relação da própria liberdade com a sobrevivência da Humanidade não risca do mapa a oposição entre liberdade e vida, na qual se assentou toda a coisa política e que continua decisiva para todas as virtudes especificamente políticas. Até se poderia dizer, com muito direito, que é esse próprio fato, de que hoje o que está em jogo na política é a existência nua e crua de todos, o sinal mais evidente da calamidade em que nosso mundo caiu —

calamidade que, entre outras coisas, consiste em a política ameaçar ser riscada da face da Terra. Pois o risco a ser corrido por aquele que lida na esfera política — na qual deve levar tudo a conselho, antes de sua vida,²⁴ — diz respeito não à vida da sociedade ou da nação ou do povo, para o qual ele sacrificaria sua vida; diz respeito muito mais à liberdade, tanto a própria como a do grupo ao qual o indivíduo pode pertencer, e com ela a segurança da existência do mundo no qual esse grupo ou esse povo vive, e que ela construiu no trabalho de gerações para encontrar um alojamento seguro e calculado a longo prazo para agir e conversar — quer dizer para as verdadeiras atividades políticas.^f Em circunstâncias normais, ou seja, nas circunstâncias que eram decisivas na Europa desde a Antiguidade romana, a guerra era de fato apenas a continuação da política por outros meios e isso significa que ela sempre podia ser evitada se um dos adversários decidisse aceitar as exigências do outro. Tal aceitação poderia custar a liberdade, mas não a vida.

Essas circunstâncias, como todos sabemos, hoje não existem mais; quando olhamos para trás, elas nos parecem uma espécie de paraíso perdido. Mas se o mundo em que vivemos agora também não deriva e nem se explica — de maneira causal ou no sentido de um processo automático — pelos tempos modernos, mesmo assim ele cresceu no solo desses tempos modernos. No que concerne à coisa política, isso significa que tanto a política interna para a qual o objetivo mais elevado era a própria vida como a política externa que se orientava pela liberdade como o bem mais elevado, viam na força e no agir violento seu verdadeiro conteúdo. Por fim, era decisivo que o Estado se organizasse, de fato, como “portador da força” — não

importando se o objetivo dos meios da força era determinado pela vida ou pela liberdade. Em todo caso, a pergunta sobre o sentido da política diz respeito hoje à conveniência ou inconveniência desses meios públicos de força; ela surge do simples fato de a força que devia proteger a vida ou a liberdade tornar-se tão terrivelmente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida. Como é justamente o aumento dos meios estatais de força que põe em perigo o processo de vida de toda a Humanidade, a resposta — em si já bastante duvidosa — que os tempos modernos oferecem à pergunta sobre o sentido da política tornou-se hoje duplamente duvidosa.

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

de força — por sua vez, provocado pelo poder de um espaço organizado, mas que depois, como todo potencial de força, aumenta e se desenvolve às custas do poder.

A pergunta sobre que papel cabe à força no trato interestatal dos povos, e sobre como dele se pode eliminar o uso dos meios de força, está hoje, desde a invenção das armas atômicas, no primeiro plano de toda a política. Mas o fenômeno do tornar-se-superior da força às custas de todos os outros fatores políticos é mais antigo; já se mostrou na Primeira Guerra Mundial e nas grandes batalhas materiais no teatro de guerra ocidental. O notável é que esse novo papel funesto de uma força que se desenvolve de maneira automática e aumenta sem cessar, de parte de todos os participantes, pegou os povos, os estadistas e a opinião pública de forma totalmente despreparada e de surpresa. De fato, o aumento da força no espaço público-estatal consumou-se pelas costas dos homens atuantes, por assim dizer — num século que supostamente é tido como um dos mais pacíficos e menos violentos da História. Os tempos modernos que viam com mais firmeza do que nunca a política apenas como um meio para a conservação e fomento da vida da sociedade e, em consequência disso, desenvolveu um esforço para limitar as competências da coisa política ao mais necessário, puderam imaginar, não sem razão, que lidariam com o problema da força de melhor forma que todos os séculos anteriores. O que fizeram, de fato, foi eliminar, por completo, a violência e o domínio direto do homem sobre o homem da esfera na vida social que se alarga sem cessar. A emancipação da classe operária e das mulheres, quer dizer, de duas categorias que em toda a história pré-moderna foram submetidas à força,

indica, da maneira mais clara, o ponto culminante desse desenvolvimento.

Nisso queremos deixar em suspenso por enquanto se essa redução da violência na vida da sociedade pode ser equiparada, de fato, com um ganho de liberdade. Em todo caso, no sentido da tradição política, o não-ser-livre é duplamente determinado. Ele existe quando se é submetido à força de um outro, mas também existe, e até mesmo mais originalmente, quando se está sujeito à nua e crua necessidade da vida. A atividade inerente à obrigação com a qual a própria vida nos obriga a procurar o necessário é o trabalho. Em todas as sociedades pré-modernas, o homem podia libertar-se desse trabalho, forçando outros homens a trabalharem para ele, quer dizer, por meio da força e da dominação. Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida. Portanto, aqui a necessidade substituiu a força e é duvidoso qual coação é mais repugnante, a coação da força ou a coação da necessidade. Além disso, todo o desenvolvimento da sociedade só vai até ali, ou seja, até o momento em que a automação abolir realmente o trabalho, tornando todos os seus membros “trabalhadores” na mesma medida — homens cuja atividade, não importa em que consista, serve sobretudo para obter o necessário para a vida. Também nesse sentido, o afastamento da força da vida da sociedade teve como consequência, em primeiro lugar, o fato de ser concedido um espaço muito maior do que antes à necessidade com a qual a vida coage a todos. Na verdade, a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade; e não se trata de um acaso o fato de o conceito de necessidade ter-se tornado tão dominante em

todas as modernas filosofias da história, nas quais o pensamento dos tempos modernos se orienta filosoficamente e procura chegar a um autoconhecimento.

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

Sabemos que ocorreu o contrário. A época mais pacífica e menos violenta, vista em termos históricos, acarretou o maior e mais terrível desenvolvimento dos meios de força. E isso só é um paradoxo aparente. O que não se calculou foi a combinação específica de força e poder que só poderia realizar-se na esfera estatal-pública, porque é nela que os homens agem em conjunto e geram poder. Não importa quão estreitas sejam as competências desse âmbito, nem com que exatidão se fazem suas fronteiras através de

constituição e outros controles; o simples fato de que ele deve continuar sendo um âmbito público-político produz poder: e esse poder deve tornar-se uma calamidade se concentrado quase exclusivamente em torno da força, como é o caso dos tempos modernos, porque essa força desloca-se da esfera privada do indivíduo para a esfera pública. Por mais absoluta que possa ter sido a força do dono da casa sobre sua família no sentido mais amplo, nos tempos pré-modernos — e, com certeza, ela foi grande o bastante para designar o governo da casa de despótico no sentido pleno da palavra —, essa força estava sempre limitada ao indivíduo que a exercia; era uma força totalmente impotente que continuava estéril tanto econômica como politicamente. Por mais funesto que o exercício da força do dono da casa fosse para os oprimidos, os próprios meios de força não poderiam prosperar nessas circunstâncias; não poderiam tornar-se um perigo para todos porque não havia um monopólio da força.

Vimos que a concepção de que a coisa política é um império dos meios, cujo objetivo e parâmetro devem ser procurados fora deles é extraordinariamente antiga e também extraordinariamente venerável. Contudo, trata-se daquilo que no mais recente desdobramento se tornou discutível, dessas concepções que moveram aquilo que originalmente eram fenômenos fronteiros e marginais da coisa política — a força que em certas circunstâncias é necessária para proteger, e o sustento da vida que deve ser assegurado antes que a liberdade política seja possível — para o centro de todo agir político, estabelecendo a força como meio cujo objetivo mais elevado devia ser a conservação e a instituição da vida. A crise reside em que o âmbito político ameaça aquilo por cuja causa ele parecia

justificado. Nessa situação modifica-se a pergunta sobre o sentido da política. A pergunta hoje quase não é: qual é o sentido da política? É muito mais natural ao sentimento dos povos que por toda parte se sentem ameaçados pela política e nos quais os melhores se distanciam da política de maneira consciente que a pergunta seja: tem a política ainda algum sentido?

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

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

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

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

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

Fragmento 3c

Capítulo II: A Questão da Guerra^g

A) A Guerra total^h

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

ataques aéreos precisaria de semanas ou mesmo meses. Que a condução da guerra, de novo como na Antiguidade, podia dizimar não apenas os povos com ela relacionados, mas também podia transformar num deserto o mundo por eles habitado, era do conhecimento dos especialistas desde o bombardeio de Coventry e do conhecimento de todo o mundo desde os ataques em massa, com bombas, às cidades alemãs. A Alemanha já era um campo de ruínas, a capital do país um monte de escombros, e a bomba atômica tal como a conhecemos da Segunda Guerra Mundial — se bem que já representasse algo absolutamente novo na história da ciência — estava no cardápio da moderna condução da guerra e daí no âmbito dos assuntos humanos, ou melhor, inter-humanos, dos quais a política trata. Não mais como o ponto culminante, alcançável por um salto ou num curto-circuito, através dos quais por assim dizer, o acontecer avança com velocidade sempre alucinante.

Além disso, a destruição do mundo e o extermínio da vida humana por meio da força não são novos nem terríveis e aqueles que sempre achavam que uma condenação pura e simples da força acabava no final numa condenação da coisa política, só deixaram de ter razão há poucos anos, mais exatamente desde a invenção da bomba de hidrogênio. Na destruição do mundo, nada é destruído a não ser um produto da mão humana, e a força que é empregada para isso corresponde, da maneira mais exata, à violência que é inerente, de forma indissolúvel, a todos os processos humanos de produção. Os meios de força necessários para a destruição são criados, por assim dizer, à imagem e semelhança das ferramentas de produção, e o instrumentário técnico de cada época abrange ambas as coisas na mesma medida. O que os homens produzem

também pode ser por eles destruído; o que destroem também pode ser por eles reconstruído. O poder destruir e o poder produzir estão em equilíbrio. O vigor que destrói o mundo e lhe causa violência tem o mesmo vigor das mãos que violentam a Natureza e destrói uma coisa natural — talvez uma árvore para obter madeira e para produzir algo de madeira —, para moldar o mundo.

Porém, não está em vigência incondicional o fato de que o poder destruir e o poder produzir estão em equilíbrio. Isso só é válido para o produzido por homens, não para o âmbito menos palpável e nem por isso menos real das relações humanas, que surgiram através do agir no sentido mais amplo. Mais tarde retornaremos a isso. O decisivo para nossa situação de hoje é que, no verdadeiro mundo material, só pode haver equilíbrio entre destruir e reconstruir enquanto a técnica tenha a ver apenas com puros processos de produção e tal não é mais o caso desde a descoberta da energia atômica, embora vivamos hoje num mundo, em média, ainda determinado pela Revolução Industrial. Também nesse mundo não temos mais a ver apenas com coisas naturais, que aparecem de novo, transformadas de uma maneira ou de outra, no mundo moldado pelos homens, mas sim com processos naturais gerados pelos homens através da imitação e conduzidos diretamente para o mundo dos homens. Já é característico desses processos que se desenrolam de modo idêntico ao processo num motor a explosão, produzindo, portanto, em termos históricos, catástrofes, cada uma dessas explosões ou catástrofes propulsionando o processo. Nós nos encontramos, em quase todas as áreas da vida, num processo assim, no qual as explosões e catástrofes significam não apenas o declínio, mas também um

progresso contínuo incitado por elas — mas por enquanto não deve ser levado em consideração em nosso contexto o caráter discutível dessa espécie de progresso. Talvez a melhor maneira “política” de imaginar isso seja o fato de a catastrófica derrota da Alemanha ter contribuído, de maneira essencial, para tornar a Alemanha o país mais moderno e progressista da Europa, ao passo que ficaram para trás os países que, como a América, não são tão exclusivamente determinados pela técnica, nos quais a velocidade do processo de produção e consumo torna supérfluas as catástrofes por enquanto, ou os países como a França que passaram por uma catástrofe palpavelmente destruidora. O equilíbrio entre produzir e aniquilar não é perturbado através dessa técnica moderna e do processo com o qual ela comprometeu o mundo dos homens. Pelo contrário, parece que essas capacidades estreitamente análogas soldaram-se de forma indissolúvel nesse processo, de tal modo que produzir e destruir, mesmo quando executados nas maiores medidas, se manifestam no final como duas fases difíceis de serem separadas uma da outra, do mesmo processo do progresso, no qual — para escolher um exemplo do dia a dia — a demolição de uma casa é apenas o primeiro estágio da construção, e a construção dessa casa, planejada apenas para um determinado tempo de vida, já pode ser incluída num processo incessante de demolir e reconstruir.

Tem-se duvidado, com frequência e com certa razão, que o homem, em meio a esse processo do progresso por ele mesmo desencadeado, que transcorre necessariamente de maneira catastrófica, ainda possa continuar sendo senhor e mestre do mundo por ele construído e dos assuntos humanos. Nisso, permanece sendo consternador o

surgimento das ideologias totalitárias, nas quais o homem já se entende como expoente desse processo catastrófico por ele mesmo desencadeado, cuja função essencial consiste em estar a serviço do processo do progresso e propulsioná-lo cada vez mais rápido. Porém, a respeito dessa adequabilidade inquietante, não se deve esquecer que isso são apenas ideologias e que também as forças da Natureza que o homem forçou a permanecerem a seu serviço, ainda devem ser calculadas em cavalo-vapor,ⁱ quer dizer, em unidades naturalmente conhecidas, devidamente deduzidas do meio-ambiente imediato do homem. Se o homem consegue dobrar ou centuplicar sua própria força por meio da utilização da Natureza, então se pode ver nisso uma violentação da Natureza ao se concordar com a Bíblia, segundo a qual o homem foi criado para cuidar da terra e para servi-la, e não o contrário, ou seja, forçá-la a ficar às suas ordens. Mas não importa quem serve quem aqui, ou quem foi predeterminado por decreto divino para estar a serviço: de qualquer modo continua incontestável que a força do homem, tanto como força produtiva ou mão de obra, é um fenômeno da Natureza, sendo o poder inerente a essa força. Portanto, é natural que, por fim, enquanto o homem tiver a ver com as forças da Natureza, permanece num âmbito terrestre-natural ao qual ele e sua própria força pertencem, pelo fato de ser um ser vivo orgânico. Isso não se modifica pelo fato de ele empregar a própria força junto com a força retirada da Natureza para produzir algo totalmente não natural, ou seja, um mundo — algo que não se realizaria sem ele, de maneira apenas “natural”. Ou dito de outra maneira: enquanto o poder produzir e o poder destruir estiverem em equilíbrio, tudo ainda estará acontecendo de certa forma correta, e o que as ideologias

totalitárias declararem sobre a escravização do homem nos processos por ele desencadeados é, afinal de contas, um fantasma ao qual se opõe o fato de os homens continuarem sendo senhores do mundo por eles construído e mestres do potencial de destruição por eles produzido.

Tudo isso só poderia ser modificado com a descoberta da energia atômica, ou seja, com a invenção de uma técnica propulsionada por processos de energia nuclear. Pois, aqui não são desencadeados processos naturais, mas sim processos que não acontecem na natureza terrestre, são conduzidos para a Terra para produzir o mundo ou destruir o mundo. Esses próprios processos provêm do Universo que cerca a Terra, e o homem que os coage com sua força, age aqui não mais como um ser vivo natural, mas como um ser que, apesar de só poder viver sob as condições terrestres e de sua natureza, pode, entretanto, ambientar-se também no Universo. Essas forças universais não podem ser medidas mais em cavalo-vapor ou alguma outra medida natural e como elas são de natureza não terrestre, podem destruir a natureza da Terra assim como os processos naturais manipulados pelo homem podem destruir o mundo construído pelo homem. O horror que se apoderou da Humanidade quando se ouviu falar da primeira bomba atômica foi um horror em relação a essa força oriunda do Universo, quer dizer, no sentido mais verdadeiro da palavra, uma força sobrenatural; a extensão das casas e ruas destruídas assim como o número de vidas humanas exterminadas só tiveram importância pelo fato de a fonte de energia recém-descoberta causar, logo em seu nascimento, morte e destruição na maior escala, possuída de uma tremenda força simbólica capaz de ficar gravada na memória.

Esse horror mesclou-se e logo foi sobrepujado pela indignação não menos justificada e, no momento, muito mais atual porque a superioridade absoluta da nova arma foi experimentada em cidades habitadas, superioridade essa que poderia ter sido demonstrada tão bem quanto — e politicamente não com menos eficácia — num deserto ou numa ilha desabitada. Também nessa indignação ficou-se sabendo com antecipação de algo do qual só sabemos hoje, que na verdade é monstruoso, ou seja, o fato não mais negado pelo estado-maior das grandes potências, de que uma guerra, depois de posta em andamento, será conduzida necessariamente com as armas que estiverem à disposição das respectivas potências que a estão travando. Isso só é natural se o objetivo da guerra não for mais limitado e seu fim não for mais um acordo de paz entre os governos em litígio, senão que a vitória deve produzir o aniquilamento estatal ou até mesmo físico do adversário. Essa possibilidade só foi expressada de maneira vaga na Segunda Guerra Mundial, pois já estava embutida na exigência de uma capitulação incondicional, apresentada à Alemanha [e] ao Japão, mas só foi realizada em todo seu horror quando as bombas atômicas demonstraram, de repente, para o mundo inteiro que, no caso das ameaças de completo extermínio, não se tratava de conversa fiada vazia, senão que já estavam disponíveis, de fato, os meios necessários para isso. Com certeza, hoje ninguém mais duvida que uma terceira guerra mundial, no desenvolvimento consequente dessas possibilidades, dificilmente terminará de outra maneira que não com o extermínio dos derrotados. Todos nós já estamos tão presos no feitiço da guerra total que quase não conseguimos imaginar que, depois de uma guerra entre a Rússia e a

América, a Constituição americana ou o regime atual russo possa sobreviver a uma derrota. Mas isso significa que, numa guerra futura, não estará em jogo o ganho ou a perda do poder, as fronteiras, mercados de venda e espaço vital, quer dizer, coisas que em si poderiam ser alcançadas sem a força, no caminho da negociação política. Com isso, a guerra deixou de ser a *ultima ratio* das negociações que ocorrem em conferências, nas quais os objetivos da guerra eram assentados no momento da suspensão das negociações, de modo que as ações militares que eclodiam depois nada mais eram, de fato, que a continuação da política por outros meios. Aqui trata-se muito mais de alguma coisa que jamais poderia ser, de maneira natural, objeto de negociações, trata-se da existência nua e crua de um país e de um povo. Somente nesse estágio — em que a guerra não pressupõe mais como viável a coexistência das partes inimigas e só quer liquidar, de maneira violenta, os conflitos surgidos entre elas — a guerra deixou realmente de ser um meio da política e começa, na condição de guerra de extermínio, a romper os limites impostos à coisa política e, com isso, a se autoexterminar.

Essa condução da guerra total, como se diz hoje em dia, tem sua origem, como se sabe, nas formas de domínio totalitário, com as quais está forçosamente associada; a guerra de extermínio é a única guerra conveniente ao sistema totalitário. Foram países de governo totalitário que proclamaram a guerra total, mas com ela impingiram necessariamente a lei de seu agir ao mundo não totalitário. Mas quando um princípio de tamanha envergadura vem ao mundo, é quase impossível limitá-lo a talvez um conflito entre países totalitários e não totalitários. Isso ficou patente quando a bomba atômica foi empregada contra o

Japão e não contra a Alemanha de Hitler, para a qual ela foi originalmente produzida. O revoltante nesse caso foi, entre outras coisas, o fato de que se lidava, na verdade, com uma potência imperialista, mas não com uma potência totalitária.

O horror que se propaga a todas as considerações políticas-morais e a imediata indignação reagente política e moral tinham em comum a compreensão do que a guerra total significava, de fato, e o reconhecimento de que a condução da guerra total era um fato consumado não apenas para os países de governo totalitário e os conflitos por eles causados, mas sim para o mundo todo. Aquilo que a princípio parecia impossível desde os romanos e, de fato, nos três ou quatro séculos que chamamos de tempos modernos, posto que não estava mais no coração do mundo civilizado o extermínio de povos inteiros e o arrasar de civilizações inteiras, foi empurrado, de novo, de um só golpe, para o âmbito do possível-possível-demais. Essa possibilidade, embora nascida como resposta para uma ameaça totalitária — uma vez que quase nenhum cientista teria pensado em produzir a bomba atômica se não precisasse rezear que a Alemanha de Hitler pudesse fabricar e empregar a bomba —, tornou-se de imediato uma realidade que quase não tinha mais a ver com o motivo que causou seu surgimento.

Aqui, talvez pela primeira vez nos tempos modernos — embora de maneira nenhuma na história por nós recordada, ultrapassou-se uma restrição inerente ao agir violento, segundo a qual a destruição resultante dos meios de força deve ser sempre parcial, deve sempre concernir apenas a partes do mundo e a um número de vidas humanas arranjado, mas jamais ao país inteiro ou a um

povo inteiro. Mas aconteceu com bastante frequência na História o mundo de um povo inteiro ser arrasado, os muros da cidade demolidos, os homens assassinados e a população restante vendida como escrava, e só os séculos dos tempos modernos não quiseram mais acreditar que isso pudesse acontecer. Sempre se soube, de maneira mais ou menos expressa, que isso representa um dos poucos pecados mortais da coisa política. Os pecados mortais ou, falando de modo não patético, a transposição da fronteira inerente ao agir violento consiste em duas coisas distintas: por um lado, o matar diz respeito aqui não mais a maiores ou menores números de homens — que, aliás, morreriam de qualquer forma — mas sim a um povo e sua constituição política que não são imortais na possibilidade e, no caso da constituição, até na intenção. O que é morto, aqui, não é algo mortal, mas sim algo possivelmente imortal. Além disso e na mais estreita relação com isso, a violência estende-se aqui não apenas ao produzido que, por seu lado, também surgiu através da força e que, por conseguinte, pode ser construído de novo por meio de um esforço poderoso, mas sim a uma realidade política-histórica alojada nesse mundo produzido, que, como não foi produzida, tampouco pode ser restaurada de novo. Quando um povo perde a liberdade estatal, perde sua realidade política, mesmo que consiga sobreviver fisicamente.

O que sucumbe aqui é um mundo de relações humanas, surgido não por meio do produzir, mas sim do agir e do falar, que em si jamais chega a um fim e que — embora tecido com a coisa mais fugidia que existe, a palavra passageira e o fato rapidamente esquecido — é próprio de uma solidez tão terrivelmente tenaz que, em certas circunstâncias, como talvez no caso do povo judeu, pode

sobreviver milênios à perda do palpável mundo produzido. Isso, porém, é uma exceção e, em geral, só pode existir dentro do mundo produzido, através do sistema de relações surgidas a partir do agir, no qual o passado continua vivendo na forma da História que fala e sempre persuade, em cujo mundo pedras se aninham até também falarem, testemunharem falando — mesmo que se tenha que desenterrá-las do seio da terra. É verdade que todo esse âmbito verdadeiramente humano que forma a coisa política no sentido mais estreito pode sucumbir através da força, mas ele não surgiu da força e a determinação nele contida não é um fim por meio da força.

Esse mundo de relações não surgiu através da força ou do vigor individual dos indivíduos, mas sim através do estar junto de muitos indivíduos fazendo com que surgisse o poder e, na verdade, um poder diante do qual até mesmo a maior força do indivíduo se torna impotência. Esse poder pode ser enfraquecido por meio de todos os fatores possíveis, assim como pode ser renovado de novo por meio de todos os fatores possíveis; só a força pode liquidá-lo em definitivo, quando esta se torna total e não deixa, textualmente, pedra sobre pedra, homem ao lado de homem. Ambas as coisas estão na essência da dominação total que, em termos de política interna, não se contenta em restringir o indivíduo, porém aniquila todas as relações inter-humanas por meio do terror sistemático. A ele corresponde a guerra total que não se contenta com a destruição de pontos militares importantes isolados, senão que arregaça as mangas — e pode arregaçar as mangas em termos da técnica — para aniquilar todo o mundo surgido entre os homens.

Seria relativamente fácil demonstrar que as teorias políticas e os códigos morais do Ocidente sempre tentaram excluir a verdadeira guerra de extermínio do arsenal dos meios políticos; supostamente seria mais fácil ainda mostrar que a eficácia dessas teorias e exigências não andou muito bem das pernas. Está estranhamente na natureza dessas coisas — que, no sentido mais amplo, diz respeito ao nível de civilização que o homem impõe a si mesmo — que para elas vale a palavra de Platão, segundo a qual é a arte poética com as imagens e modelos por ela cunhados^j que “forma os descendentes adornando milhares de feitos dos pais da humanidade” (*Fedro*, 245).²⁶ Na Antiguidade, pelo menos no que dizia respeito à pura coisa política, o maior objeto desses adornos formadores foi a Guerra de Troia, em cujos vitoriosos os gregos viam seus avós e em cujos derrotados os romanos viam os seus. Assim, eles se tornaram, como Mommsen costumava dizer, “o povo gêmeo”²⁷ da Antiguidade, porque um mesmo e único empreendimento era tido para ambos como o começo de sua existência histórica. Essa guerra dos gregos contra Troia — que terminou com um aniquilamento tão completo da cidade a ponto de, até tempos bem recentes, chegar-se a acreditar que ela nunca existiu — poderia valer, com certeza, ainda hoje como primeiro exemplo da guerra de extermínio.

Assim, para uma reflexão sobre o significado político da guerra de extermínio que nos ameaça de novo pode-se ser permitido recordar mais uma vez esses acontecimentos mais antigos e seus adornos — sobretudo porque nos adornos dessa guerra tanto gregos como romanos determinaram, de uma maneira multiplamente ligada e multiplamente oposta para si, e com isso, era certa medida

também para nós, o que política devia significar originalmente e que espaço ela^k devia ocupar na História. Nisso, é de importância decisiva o fato de a canção de Homero não calar a respeito do homem vencido, de testemunhar por Heitor não menos que por Aquiles e — embora a vitória grega e a derrota troiana tenham sido decididas e garantidas de antemão no conselho dos deuses — de essa vitória não fazer Aquiles maior e Heitor menor, a causa dos gregos mais justa e a defesa de Troia não injusta. Homero também cantou a guerra de extermínio que ficava séculos atrás de tal maneira que, em certo sentido, ou seja, no sentido da recordação poética e histórica, anulava de novo o extermínio. Essa grande imparcialidade de Homero — que não é nenhuma objetividade no sentido da moderna liberdade de valores, mas sim no sentido da liberdade mais completa de interesses e da mais completa independência do juízo da História, que em comparação com ela consiste no juízo do homem atuante e de seu conceito de grandeza — está no começo de todo o registro histórico, não apenas o ocidental; posto que algo como isso que entendemos por História não existia antes e em parte alguma, o que não torna o exemplo homérico menos eficiente, pelo menos indiretamente. É a mesma ideia que reencontramos na introdução de Heródoto, quando diz querer impedir que “feitos grandiosos e maravilhosos, realizados em parte por helenos e em parte por bárbaros, caíssem no esquecimento”²⁸ — ou seja, uma ideia que, como Burckhardt observou um dia com razão, “nenhum egípcio ou judeu poderia ter tido”.²⁹

Sabe-se que o esforço grego para transformar a guerra de extermínio numa guerra política jamais prosperou além da salvação dos exterminados e vencidos, feita por Homero

— posterior e poeticamente determinada e recordativa da História e por essa incapacidade sucumbiram, em última análise, as cidades-Estados da Grécia. No que dizia respeito à guerra, a *polis* grega trilhou um outro caminho na determinação da coisa política. Ela formou a *polis* em torno da ágora homérica, o local de reunião e conversa dos homens livres, e com isso centrou a verdadeira “coisa política” — ou seja, aquilo que só é próprio da *polis* e que, por conseguinte, os gregos negavam a todos os bárbaros e a todos os homens não livres — em torno do conversar-um-com-o-outro, o conversar-com-o-outro e o conversar-sobre-alguma-coisa, e viu toda essa esfera como símbolo de um *peitho* divino, uma força convincente e persuasiva que, sem violência e sem coação, reinava entre iguais e tudo decidia. Em contrapartida, a guerra e a força a ela ligada foram eliminadas por completo da verdadeira coisa política, que surgia e [era] válida entre os membros de uma *polis*, a *polis* se comportava, como um todo, com violência em relação a outros Estados ou cidades-Estados, mas, com isso, segundo sua própria opinião, comportava-se de maneira “apolítica”. Por conseguinte, nesse agir guerreiro, também era abolida necessariamente a igualdade de princípio dos cidadãos, entre os quais não devia haver nenhum reinante e nenhum vassalo. Justamente porque o agir guerreiro não pode dar-se sem ordem e obediência e ser impossível deixar-se as decisões por conta da persuasão, um âmbito não político fazia parte do pensamento grego. Entretanto, a esse âmbito pertencia, no fundo, tudo aquilo que entendemos por política externa; aqui, a guerra não é a continuação da política com outros meios, mas sim, ao contrário, o negociar e o firmar tratado eram sempre entendidos como

uma continuação da guerra por outros meios, com os meios da astúcia e da fraude.

Mas, a eficácia do homérico sobre o desenvolvimento da *polis* grega não se esgotou nessa eliminação apenas negativa da força para fora do âmbito da coisa política, o que só teve como consequência as guerras, tal como antes, serem conduzidas segundo o princípio de que o mais forte faz o que pode, e o mais fraco suporta o que precisa suportar.³⁰ O verdadeiro homérico na representação da Guerra de Troia só teve seu pleno efeito no modo em que a *polis* inclui em sua forma de organização o conceito da luta como uma forma de convívio humano não apenas legítimo, mas também o mais elevado, em certo sentido. O que em geral se chama de espírito agonal dos gregos e que, sem dúvida, ajuda a explicar (se é que algo assim deve ser explicado) que nós encontremos, nos poucos séculos de seu apogeu, uma genialidade maior e mais significativa — concentrada em simplesmente todas as áreas do espírito — do que em qualquer outra parte, não é, de maneira alguma, aquele esforço para se mostrar como o melhor sempre e em toda parte, do qual Homero já fala e que, de fato, possuía tamanha importância para os gregos: existe, inclusive, em seu idioma um verbo para isso, de modo que *aristeuein* (ser o melhor) podia ser entendido não apenas como um esforço, mas sim como uma atividade que preenchia a vida. Essa competição mútua tinha seu protótipo na luta de Heitor e Aquiles que, independente de vitória e derrota, dá oportunidade a cada um deles de se mostrar como é de verdade — para se pôr em evidência realmente e com isso tornar-se completo, de fato. É muito parecido com a guerra entre gregos e troianos, que dá a ambos a oportunidade de se manifestar por completo, e que corresponde a uma

contenda dos deuses que não apenas dá o pleno significado à luta que está sendo travada na terra, mas também indica, da maneira mais clara, que nos dois lados há algo de divino, muito embora um desses lados esteja consagrado para a derrota. A guerra contra Troia tem dois lados, e Homero a vê com os olhos do troiano não menos que com os olhos dos gregos. Essa maneira homérica de demonstrar que todas as coisas têm dois lados, que só se manifestam na luta, também serve de base para a palavra de Heráclito, de que a guerra “é o pai de todas as coisas”.³¹ A violência da guerra em todo seu terror origina-se aqui ainda diretamente na força e potência do homem, que só pode dar provas dessa força inerte nele se for enfrentado por alguma coisa ou alguém e então possa demonstrá-la.

O que em Homero manifesta-se ainda não separado — a violenta força dos grandes feitos e a força irresistível das grandes palavras que os acompanham e que justamente por isso convencem a reunião de homens, que veem e ouvem — encontramos mais tarde, já separadas com bastante clareza uma da outra, nas competições — as únicas ocasiões em que a Grécia inteira se reunia para admirar as forças desenvolvidas sem violência — e nos desafios de oratória e no incessante falar mútuo dentro da *polis*. Nisso, a bilateralidade das coisas que em Homero se deu imediatamente no duelo, recai exclusivamente no âmbito do falar, onde toda vitória torna-se tão ambígua quanto a vitória de Aquiles, e uma derrota pode tornar-se tão gloriosa quanto a de Heitor. Mas nos desafios de oratória não se fica nos dois lados dos oradores que se manifestam neles como pessoas, se bem que é inerente a cada discurso, de maneira imperiosa, não importa o quão “objetivo” possa apresentar-se, ele também revelar-se para o orador, de uma

forma difícil de se apreender, mas nem por isso menos penetrante e essencial. Aqui, a bilateralidade com a qual Homero pôde poetar a Guerra de Troia como um todo, torna-se uma infinita variedade dos assuntos discutidos: desde que discutidos por tantos na presença de muitos outros, são atraídos para a luz da publicidade, onde são forçados, por assim dizer, a revelarem todos seus lados. Somente em tal universalidade uma única e mesma coisa pode revelar-se em toda sua realidade, sendo preciso ter presente que cada coisa possui tantos lados e pode revelar-se em tantas perspectivas quantos homens nela participam. Uma vez que o espaço público-político é para os gregos a coisa comum (*koinon*), na qual todos se reúnem, ele é o âmbito onde só então todas as coisas podem revelar-se em toda sua universalidade. Essa capacidade fundada em última análise na imparcialidade homérica, de ver a mesma e única coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados, que não tem rival na Antiguidade e até nosso tempo ainda não foi superada em sua intensidade emotiva, ainda serve de base para os truques dos sofistas cuja importância para a libertação do pensamento humano das ligações dogmáticas é subestimada, quando, seguindo-se o exemplo de Platão, se a condena moralmente. Contudo, essa extraordinária capacidade do argumentar tem importância de segunda categoria para a constituição da coisa política, que se realizou pela primeira vez na *polis*. O decisivo não é dar-se voltas em argumentos, nem que se possa pôr afirmações de cabeça para baixo, mas sim que se adquiriu a capacidade de *ver*, de fato, as coisas de diferentes lados: isso significa, politicamente, que se passou a saber abranger as muitas posições possíveis no mundo real, a partir das quais a mesma coisa pode ser

contemplada e nas quais apresenta os aspectos mais distintos, apesar de seu caráter particular. Isso é muitíssimo mais que a eliminação do próprio interesse, na qual só se ganhou coisas negativas e, além disso, ainda existe o perigo de, com a interrupção do interesse, se perder a ligação com o mundo e a simpatia por seus objetos e as coisas que se passam nele. A capacidade de se ver a mesma coisa dos pontos de vista mais distintos permanece no mundo dos homens, apenas troca a sua própria posição natural pela posição dos outros, com os quais se está junto no mesmo mundo; consegue-se assim uma verdadeira liberdade de movimento no mundo do espiritual, que corre em paralela exata com a liberdade de movimento do físico. O persuadir-um-ao-outro e o convencer-um-ao-outro que era o verdadeiro modo do trato político dos cidadãos livres da *polis*, pressupunha uma espécie de liberdade que não era ligada imutavelmente, em termos espirituais ou físicos, ao próprio ponto de vista ou posição.

Seu ideal característico e com isso o parâmetro para a específica aptidão política situa-se na *phronesis*, aquela compreensão do homem político (do *politikos*, não do estadista que não existia em absoluto dentro desse mundo) que tem tão pouco a ver com sabedoria que Aristóteles até pôde definir em acentuada oposição à sabedoria dos filósofos. Compreensão num estado de coisas político não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado. Quase não se falou dessa *phronesis* através dos séculos, que em Aristóteles é a verdadeira virtude cardinal da coisa política. Só a encontramos de novo em Kant, na explanação da razão saudável do homem

como um bem do juízo. Ele a chama de “maneira de pensar ampliada” e a define expressamente como a capacidade “[de] pensar no lugar de todos os outros”,³² mas infelizmente continua sendo característico que essa capacidade política *par excellence* quase não desempenha um papel na filosofia política própria de Kant, do desenvolvimento do imperativo categórico. Pois a validade do imperativo categórico é deduzida do “pensamento-em-unísono-com-si-mesmo”,³³ e a razão legislativa não pressupõe os outros, mas sim apenas um eu não contraditório. Na verdade, o verdadeiro bem político na filosofia de Kant não é a razão legisladora, mas sim o discernimento do qual é próprio conseguir não se importar com “as condições privadas subjetivas do juízo”.³⁴ No sentido da *polis*, o homem político, em sua excelência peculiar, era ao mesmo tempo o mais livre, porque tinha a maior liberdade de movimento em virtude de sua compreensão, sua capacidade de tomar em consideração todas as posições.

Mas é importante ter presente que essa liberdade da coisa política dependia, por completo, da presença e da igualdade de direitos de muitos. Uma coisa só pode mostrar-se sob muitos aspectos quando muitos estão presentes, aos quais ela aparece em respectivas projeções diferentes. Quando esses outros com direitos iguais e suas opiniões particulares são abolidos, como talvez numa tirania na qual tudo e todos são sacrificados para o ponto de vista do tirano, ninguém é livre e ninguém está apto para a compreensão, nem mesmo o tirano. Além disso, essa liberdade da coisa política, que em seu aperfeiçoamento mais elevado coincide com a compreensão, não tem o mínimo a ver com nosso livre-arbítrio, ou com a *libertas*

romana, ou com o cristão *liberum arbitrium*; de fato, tem tão pouco a ver que falta a palavra para tal no idioma grego. O indivíduo em seu isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *polis* e age nele. Antes de a liberdade se tornar uma espécie de distinção de um homem ou de um tipo de homem — talvez do grego contra os bárbaros —, ela é um atributo de uma determinada forma de organização de homens entre si, e nada mais. Seu local de origem jamais está situado num interior do homem, não importa com que forma, em sua vontade ou em seu pensamento ou em seu sentir, mas sim no interespaço que só surge quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos. Existia um espaço da liberdade e era livre aquele nele admitido, e não livre aquele dele excluído. O direito de admissão e, portanto, de liberdade era um bem para o indivíduo que sobre o destino de sua vida não decidia de maneira diferente da riqueza e da saúde.

Assim, a liberdade era para o pensamento grego enraizada, ligada a uma posição e limitada espacialmente, e as fronteiras do espaço da liberdade coincidiam com os muros da cidade, da *polis* ou, dito de forma mais exata, da ágora nela encerrada. Fora dessas fronteiras situava-se, por um lado, o estrangeiro no qual não se poderia ser livre, posto que nele não se era mais um cidadão ou, melhor, um homem político; e por outro, a casa particular na qual tampouco se poderia ser livre porque faltavam os demais com igualdade de direitos, que juntos constituíam o espaço da liberdade. Esse último era de importância ainda mais decisiva para o conceito romano moldado de maneira bem diferente, sobre o que é a coisa política, a coisa pública, a *res publica* ou república. Para os romanos, a família caía

tanto no âmbito dos não livres que Mommsen traduziu a palavra *familia*, de maneira sumária, por “servidão”.³⁵ Porém, a razão para essa servidão é dupla; em primeiro lugar, residia em que o *pater familias*, o dono da casa, reinava como um verdadeiro monarca ou déspota sozinho sobre sua casa multiforme, composta de mulher, filhos e escravos; portanto, faltavam-lhe as pessoas com igualdade de direitos diante das quais ele poderia aparecer em liberdade. Em segundo lugar, essa casa dominada por um não podia ser admitida em nenhum certame ou competição, porque precisava formar uma unidade que só poderia ser destruída por interesses, posições e pontos de vista antagônicos. Com isso, deixava de existir, de maneira automática, aquela multiplicidade de aspectos nos quais o verdadeiro conteúdo do ser-livre, do agir-e-conversar-em-liberdade estava livre para se mover. Resumindo, a não liberdade era o pressuposto de uma unidade que não foi fendida, tão constitutiva para a vida em comum na família quanto a liberdade e a luta de um com o outro para a vida em comum na *polis*. Com isso, o espaço livre da coisa política apresenta-se como uma ilha, na qual o princípio da força e da coação é eliminado das relações dos homens. O que fica de fora desse estreito espaço, a família, por um lado, e as relações da *polis* com outras unidades políticas, por outro, continua sujeito ao princípio da coação e ao direito do mais forte. Assim, segundo a concepção da Antiguidade, o status do indivíduo é tão exclusivamente dependente do espaço no qual ele se move de cada vez que o mesmo homem, como filho crescido de um pai romano, “era subordinado a seu próprio pai (...) na condição de cidadão [poderia] cair no caso de dar-lhe ordens como senhor”.³⁶

Retornemos ao nosso ponto de partida. Tentamos recordar a guerra de extermínio de Troia em seus adornos homéricos para nos lembrar quão bem os gregos deram conta do elemento exterminador da força, que destruía o mundo e a coisa política. Como se os gregos houvessem separado a luta sem a qual nem Aquiles nem Heitor jamais poderiam ter-se revelado, de fato, tentando provar quem eram, da coisa guerreira-militar da qual a força é oriunda, e, com isso, transformando-a num elemento integrante da *polis* e da coisa política, ao passo que deixavam por conta de seus poetas e historiadores a preocupação com o que devia ser dos vencidos e derrotados nas guerras seguintes. Contudo, deve-se observar que sua própria obra, mas não a atividade através da qual ela surgiu, tornou-se de novo parte da *polis* e da coisa política — não diferente das estátuas de Fídias e outros artistas cujas obras pertenciam ao estoque da coisa política pública palpável no mundo, ao passo que eles mesmos, por causa de sua profissão, não eram tidos como iguais e cidadãos livres. Nisso continua decisiva, para a cunhagem do tipo grego de homem na *polis*, a figura de Aquiles, o empenho constante para se distinguir, para ser sempre o melhor de todos e ganhar fama imortal. A necessária presença de muitos no geral e de muitos de igual categoria em especial, o local de reunião homérico da ágora, que no caso da expedição contra Troia só pôde manifestar-se porque muitos “reis”, quer dizer, homens livres, que viviam isolados em suas casas associaram-se para um grandioso empreendimento que precisava de todos — no fundo, de cada um porque só nesse estar juntos, longe da casa natal e de sua estreiteza, era possível ganhar fama: o estar junto homérico dos heróis era despido também de caráter temporário que dependia

da aventura. A *polis* ainda está inteiramente ligada à ágora homérica, mas esse local de reunião é agora perpétuo, não o acampamento de um exército que depois do trabalho feito se retira de novo e precisa esperar séculos até se encontrar um poeta que conceda aquilo que tem direito perante deuses e homens por causa da grandeza de seus feitos e palavras — a fama imortal. Então, assim esperava a *polis* em seu apogeu (tal como sabemos através do discurso de Péricles³⁷), ela mesma assumiria possibilitar a luta sem toda violência e garantir a glória sem poeta e sem versos, a única maneira pela qual os mortais podem tornar-se imortais.

Os romanos eram o povo gêmeo dos gregos porque deduziam sua origem enquanto povo do mesmo acontecimento, a Guerra de Troia, “porque não se achavam romúlidas, mas sim enéides”,³⁸ achavam-se descendentes dos troianos, assim como os gregos julgavam-se descendentes dos aqueus. Desse modo, deduziam conscientemente sua existência política de uma derrota, a qual se seguiu uma nova fundação em terra estranha, mas na verdade não a nova fundação de um novo inaudito, mas a fundação renovada para algo velho, a fundação de uma nova pátria e de uma nova casa para os penates, os deuses do rebanho real em Troia, que Eneias salvou na fuga junto com pai e filho sobre o mar para o Lácio. Tratava-se, como nos diz Virgílio no aperfeiçoamento definitivo do adorno grego, siciliano e romano do ciclo de lendas troianas, da anulação da derrota de Heitor e do aniquilamento de Troia: “Um novo Páris acende-me de novo o fogo que abala as ameias de Pérgamo”.³⁹ Essa é a tarefa de Eneias e, visto a partir dessa tarefa, através de Heitor a vitória é mantida afastada dos gregos durante dez anos, e não de Aquiles:

Heitor torna-se o verdadeiro herói da lenda. Mas isso não é decisivo. O decisivo é que, na repetição da Guerra de Troia em solo italiano, invertem-se as relações do poema homérico. Se Eneias é ao mesmo tempo o sucessor de Páris e de Heitor, então ele ataca de fato o fogo por uma mulher, mas não por Helena e uma adúltera, mas sim por Lavínia, uma noiva, e igual a Heitor ele encontra a ira implacável e a cólera invencível de um Aquiles, ou seja, ao Turnus que se identifica expressamente — “comunica a Príamo então que encontraste aqui também a Aquiles”;⁴⁰ mas quando se chega no duelo, Turnus foge, quer dizer, Aquiles, e Eneias, quer dizer, Heitor, o persegue. Assim como é evidente que Heitor não põe a fama acima de tudo mesmo na representação homérica, mas sim que “tomba um defensor lutando por seus altares domésticos”, a Eneias não pode ser arrancado o pensamento na alta fama e grandes feitos de Dido, porque “não lhe parece que o próprio louvor valha o esforço e flagelos”;⁴¹ mas apenas a lembrança no filho e descendentes, a preocupação com a continuidade da geração e sua fama que para os romanos continha a garantia da imortalidade terrena.

Essa origem — primeiro transmitida como lenda e depois adornada cada vez de forma mais consciente e rica — da existência política romana a partir de Troia e da guerra que se travou em torno da cidade pertence, sem dúvida, aos acontecimentos mais estranhos e excitantes da história ocidental. É como se comparasse aqui a bilateralidade poético-espiritual e a imparcialidade do poema homérico com uma realidade plena e cumprida que realiza algo nunca antes realizado na História; ao que parece, tampouco pode ser realizado nela, ou seja, a plena justiça para com a causa dos vencidos não de parte da posteridade

julgadora — que sempre pode dizer com e desde Catão: *victrix causa diis placuit sed victa Catoni*⁴² — mas de parte do próprio decorrer histórico. Já é bastante inaudito que Homero cante a glória dos vencidos e, assim, no próprio poema glorificante mostra que um mesmo e único acontecimento pode ter dois lados e que o poeta, ao contrário da realidade, não tem o direito de, com a vitória de um lado, abater e matar o outro lado, pela segunda vez. Porém, o mesmo se passa na realidade — e se pode esclarecer com facilidade o quanto a autointerpretação dos povos é parte integrante de tal realidade, quando se pensa que os romanos, enquanto sucessores dos troianos, defenderam, em seu primeiro contato demonstrável com os gregos, a Ílion de mesma origem —, parece muito mais inaudito; pois é como se no começo da história ocidental houvesse, de fato, uma guerra no sentido de Heráclito, [ou seja, uma guerra] que se tornou “o pai de todas as coisas” porque forçou o mesmo e único acontecimento a se manifestar em seus dois lados, que originalmente eram virados de costas um para o outro. Desde então, não existe para nós, tanto no mundo físico como no mundo histórico-político, nada mais que se torne coisa ou fenômeno em plena realidade, quando descoberto e classificado em sua riqueza de aspectos e mostrado de todos os lados e todos os ângulos possíveis no mundo dos homens, chega ao conhecimento e à articulação.

Somente a partir dessa perspectiva determinada como romana, na qual o fogo é atizado de novo para abolir o extermínio, talvez possamos compreender o que é em si, de verdade, a guerra de extermínio e por que não deve ter nenhum lugar na política, independente de todas as considerações morais. Se for correto que uma coisa só é

realmente no mundo do histórico-político, assim como no mundo do físico, quando mostrar-se e puder ser percebida de todos os lados, então ela sempre precisará ser observada e definida por uma pluralidade de homens ou de povo, ou de uma pluralidade de ângulos, para se fazer realidade possível e garantir sua continuidade. Em outras palavras, só surge mundo porque há perspectivas, e só existe por causa de uma correspondente ordem de coisas. Se um povo, ou um Estado, ou apenas um determinado grupo de homens, é exterminado porque, em todo caso, tem uma posição qualquer no mundo que ninguém pode duplicar sem dificuldade, que apresenta uma visão de mundo só realizável por ele —, então não é apenas um povo, um Estado ou uma certa quantidade de homens que morre, senão que uma parte do mundo comum é aniquilada — um lado do mundo mostrado antes, mas que jamais poderá mostrar-se de novo. Por conseguinte, o aniquilamento iguala-se aqui não apenas a uma espécie de fim do mundo, senão que atinge também os aniquiladores. A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. De outra maneira: quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras, mais mundo se formará entre eles e maior e mais rico será o mundo. Quantos mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação. Mas se acontecer o contrário e, através de uma tremenda catástrofe, só restar um povo na

face da Terra e se esse povo chegar ao ponto em que todos veem e entendem tudo a partir da mesma perspectiva e vivem entre si em plena unanimidade, então o mundo terá chegado ao fim, no sentido histórico-político, e os homens sem mundo que restarem na face da Terra quase mais nada terão em comum conosco — tanto quanto aquelas tribos sem mundo e sem relações que vegetavam de um lado para o outro, encontradas pela humanidade europeia na descoberta de novos continentes, que foram tomadas de volta para o mundo dos homens ou exterminadas, sem ter consciência de que também eram homens. Em outras palavras, só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie.

Por conseguinte, é da maior importância que a Guerra de Troia repetida em solo italiano, à qual o povo romano atribui sua existência política e histórica, não terminasse de novo, por seu lado, com o aniquilamento dos derrotados, mas sim com uma aliança e um tratado. Não se tratava apenas de atizar o fogo de novo para simplesmente inverter o desenlace, mas sim de inventar um novo desfecho para tal fogo-guerra. Contrato e aliança, de acordo com sua origem e seu conceito cunhado tão ricamente pelos romanos, estão ligados, do modo mais estreito, com a guerra entre povos e, segundo a concepção romana, representam a continuação natural, por assim dizer, de toda e qualquer guerra. Nisso também há algo de homérico ou talvez alguma coisa que já existia antes do próprio Homero quando ele pôs mãos à obra para dar sua cunhagem poética definitiva ao ciclo de lendas troianas. Residia no reconhecimento de que também o encontro mais

hostil de homens faz surgir alguma coisa que só é comum a eles, justamente porque — como Platão um dia expressou — “tal como o agente faz, o sofredor também sofre” (*Górgias*, 476),⁴³ é assim e não de outra maneira, de modo que quando fazer e sofrer passam, podem tornar-se posteriormente os dois lados de um mesmo acontecimento. Mas com isso o próprio acontecimento já foi transformado de luta em uma outra coisa, que só se torna acessível para o olhar retroativo e enaltecedor do poeta ou do historiador. Politicamente, porém, o encontro que ocorre na luta só pode manter-se como encontro quando a luta é interrompida antes do aniquilamento do vencido e dela surge um estar junto de novo tipo. Todo tratado de paz, mesmo quando não for verdadeiro, mas sim um ditado, trata de uma reorganização daquilo que já existia antes da conflagração das hostilidades, e também do que se manifesta no decorrer das hostilidades como algo em comum do agente e do sofredor. Uma tal transformação [do simples aniquilamento em algo diferente e duradouro]¹ já se encontra na imparcialidade homérica que não deixa morrer pelo menos a glória e a honra do vencido e através da qual o nome de Aquiles permaneceu ligado para sempre ao de Heitor. Mas, no caso dos gregos, tal transformação do estar junto hostile permaneceu totalmente limitado ao poético e retroativo e não pôde tornar-se diretamente eficaz na política.

Portanto, contrato e aliança enquanto concepções centrais da coisa política são, em termos históricos, não apenas de origem romana, mas também ambas as coisas são estranhas, em sua essência mais profunda, ao caráter grego e à sua concepção do âmbito da coisa política, ou seja, da *polis*. O que sucedeu quando os descendentes de

Troia chegaram em solo italiano foi nada mais nada menos do que o fato de a política surgir exatamente ali onde no caso dos gregos chegava em suas fronteiras e achava um fim, ou seja, no âmbito intermediário não entre os cidadãos de igual categoria de uma cidade, mas sim entre os povos estranhos entre si e que se defrontavam em desigualdade, que só a luta reuniu. É verdade que, como vimos, também no caso dos gregos a luta e com ela a guerra foi o começo de sua existência política, mas apenas até o ponto em que, nessa luta, tornaram-se eles mesmos e uniram-se para se assegurar da confirmação definitiva e perpétua da própria essência. No caso dos romanos, a mesma luta tornou-se aquilo em que reconheciam a si mesmos e aos parceiros; quando a luta chegou ao fim, não se retiraram de novo para si mesmos e a sua glória nos muros de sua cidade, mas haviam ganho algo novo, um novo âmbito político assegurado através do tratado com o qual os inimigos de ontem tornaram-se os aliados de amanhã. Falando politicamente, o contrato que liga dois povos faz surgir um novo mundo entre eles ou, de maneira mais exata, garante a continuação da existência de um mundo novo, só comum a eles, surgido quando eles se encontraram na luta e, no fazer e no sofrer, produziram um igual.

Essa solução da questão da guerra — quer tenha sido originalmente própria dos romanos ou tenha surgido apenas posteriormente no recordar e no adornar da guerra de extermínio de Troia — é a origem tanto do conceito de lei como da importância extraordinária que a lei e a formação da lei experimentaram no pensamento político romano. Pois, a *lex romana*, em completa diferença e até mesmo em oposição àquilo que os gregos conheciam por *nomos*, significa originalmente “ligação duradoura” e, em

seguida, contrato tanto no direito de Estado como no privado. Portanto, uma lei é algo que liga os homens entre si e se realiza não através de um ato de força ou de um ditado, mas sim através de um arranjo ou um acordo mútuo. O fazer da lei, essa ligação duradoura que se segue à guerra violenta, é ele mesmo totalmente ligado à conversa e à réplica daí a algo que, tanto na opinião dos gregos como na dos romanos, estava no centro de tudo que é político.

Nisso, porém, é decisivo que só para os romanos a atividade legisladora e com isso a própria lei caíam no âmbito da verdadeira coisa política, ao passo que segundo a concepção grega a atividade do legislador era tão radicalmente separada das verdadeiras atividades e ocupações políticas dos cidadãos dentro da *polis* que o legislador nem ao menos precisava ser cidadão da cidade, podendo ser contratado de fora — como um escultor ou um arquiteto a quem se podia encomendar o que fosse preciso para a cidade. Em contrapartida, a lei das doze tábuas de Roma, se bem que em seus pormenores possa ter sido determinada por modelos gregos, não é obra de um único homem, mas sim o contrato entre duas partes em luta, o patriciado e os plebeus, que precisava do assentimento de todo o povo, aquele *consensus omnium* ao qual a historiografia romana sempre atribuiu “um papel singular” (Altheim⁴⁴) quando da redação de leis. Para esse tipo de contrato é importante que — no caso dessa lei básica a qual remonta, de fato, à fundação do povo romano, do *populus romanus* — não se trata de conciliar as partes em litígio no sentido de ser abolida pura e simplesmente a diferença entre patriciado e plebeus. Ocorreu o contrário; uma expressa proibição de casamento, mais tarde abolida de

novo, entre patrícios e plebeus acentuava a separação, de maneira mais expressa do que antes. Só foi conciliada a relação de inimizade. Mas o aspecto legal específico da regulamentação, no sentido romano, residia em que, a partir de então, um contrato, uma eterna ligação, ligava entre si a patrícios e plebeus. A *res publica*, a questão pública que surgiu a partir desse contrato e que se tornou a república romana, estava localizada no espaço intermediário entre os parceiros antes inimigos. Portanto, a lei é, aqui, algo que institui de novo relações entre homens, e quando liga homens entre si, não o faz no sentido do direito natural no qual todos os homens são identificados, com um voto da consciência da natureza, por assim dizer, como bons e maus; não no sentido de mandamentos proferidos de fora para todos os homens do mesmo modo, mas no sentido do acordo entre contraentes. É assim como tal acordo só pode realizar-se quando é defendido o interesse de ambas as partes, no caso da protolei romana, também se tratava de “estabelecer uma lei comum que levasse em conta as duas partes” (Altheim⁴⁵).

Para avaliar corretamente a extraordinária fecundidade política do conceito romano de lei além da coisa moral, que deve continuar secundária em nossa reflexão, é preciso rememorar, em poucas palavras, a concepção grega, moldada de modo bem diferente, daquilo que originalmente é lei. A lei, como os gregos entendiam, não era acordo nem contrato, não surgiu entre os homens no falar de duas partes e no agir e contra-agir e, por conseguinte, não é algo inserido no âmbito político, mas é, em essência, imaginado por um legislador e precisa ser aprovado, antes de poder entrar na verdadeira coisa política. Como tal, é pré-política, no sentido de ser constitutiva para todo o ulterior agir

político e o lidar politicamente entre si. Assim como os muros da cidade [com] os quais Heráclito compara a lei, precisam ser construídos primeiro antes de poder existir uma cidade identificável em sua forma e em suas fronteiras, a lei determina a verdadeira fisionomia de seus habitantes, através da qual ela se distingue e sobressai de todas as outras cidades e seus habitantes. A lei é a circunvalação-fronteira produzida e feita por um homem, dentro da qual nasce então o espaço da verdadeira coisa política, no qual muitos se movem livremente. Por isso, Platão invoca Zeus, o protetor das fronteiras e dos marcos, antes de pôr mãos à obra e promulgar suas leis para uma cidade recém-fundada. Trata-se, em essência, de estabelecer fronteira e não de ligação e união. A lei é, por assim dizer, aquilo segundo a qual uma *polis* forma sua vida a seguir, que não pode ser abolida sem renúncia à própria identidade, e cuja violação é igual à transposição de uma fronteira imposta à existência e que, por conseguinte, é Hbris. A lei não vale no lado de fora da *polis*, sua força obrigatória estende-se apenas sobre o espaço que ela encerra e limita. Violar a lei e deslocar-se para fora das fronteiras da *polis* eram, para Sócrates, a mesma e única coisa, no sentido mais textual da palavra.

Nisso é decisivo que a lei — se bem que encerre o espaço no qual os homens vivem entre si sob a renúncia à força — tem algo de violento e, na verdade, tanto no que diz respeito a seu surgimento como à sua essência. Ela surgiu através de produção e não do agir; o legislador é igual ao urbanista e ao arquiteto, não ao estadista e ao cidadão. A lei produz o espaço da coisa política e contém o violento-brutal, próprio de todo produzir.

Como tal, uma coisa feita está em oposição ao que surgiu de maneira natural, não precisando de ajuda alguma, nem de deuses nem de homens, para ser. Assim, é próprio de tudo que não é natureza e não surgiu através de si mesmo, uma lei pela qual é produzido, cada um depois do outro, e entre essas leis não existe nenhuma relação, tampouco quanto entre aquilo por elas imposto. “Uma lei”, assim expressou Píndaro num famoso fragmento (nº 48, ed. Boeckh) também citado por Platão, “é o rei de todos, dos mortais e dos imortais, e, ao criar justiça, desempenha a coisa mais violenta com mão prepotente”.⁴⁶ Em relação aos homens a ela subordinados, essa coisa violenta expressa-se porque as leis ordenam, porque elas são os senhores e comandantes da *polis* na qual mais ninguém tem o direito de dar ordem a outra pessoa de igual categoria. Assim, as leis são pai e déspota de uma só vez, como Sócrates explica ao amigo em *Críton* (50-51)⁴⁷ — e isso não apenas porque a coisa despótica predominava na casa da Antiguidade, determinando também a relação entre pai e filho, de modo a insinuar “pai e déspota”, mas também porque a lei produziu o cidadão, por assim dizer, assim como o pai gerou o filho (pelo menos é tanto pressuposto de sua existência política como o pai é a condição da existência física do filho) e, por conseguinte, na opinião da *polis* — embora não mais na opinião de Platão e de Sócrates —, cabe a ela a educação do cidadão (*Apologie — Nomoi*). Porém, como a relação de obediência à lei não tem um fim natural como a relação de obediência ao pai, a relação entre senhor e escravos pode ser comparada de novo, de modo que o cidadão livre da *polis* era, em relação à lei, quer dizer, em relação à fronteira dentro da qual ele era livre e [onde] situava-se o espaço da liberdade — um “filho

e escravo” durante toda a vida. Assim, os gregos, que dentro da *polis* não estavam subordinados à força do comando de nenhum homem, puderam advertir aos persas para não subestimarem sua força de combate, pois todos eles temiam a lei de sua *polis* não menos do que os persas ao grande rei. Como quer que se interprete esse conceito grego de lei, de maneira nenhuma a lei poderia servir^m para construir uma ponte entre um povo e outro, entre uma coletividade política dentro do mesmo povo e outra. Também no caso da fundação de uma nova colônia, a lei da cidade-mãe não bastava, senão que aqueles que se mudavam para fundar uma nova *polis* precisavam de novo de um legislador, de um *nomothetes*, de um compositor de leis, antes que o novo âmbito político pudesse ser reconhecido como assegurado. É evidente que, sob essas condições básicas, era simplesmente impossível a formação de um reino — e também é verdade que, através das guerras persas, foi despertada uma espécie de consciência nacional helênica, a consciência do mesmo idioma e da mesma constituição política de toda Hélade. A união de toda Hélade teria conseguido preservar o povo grego do declínio; nesse caso, a verdadeira essência grega também teria declinado.

Talvez se avalie a distância que separava essa concepção de lei enquanto único comandante ilimitado da *polis* da romana, da maneira mais fácil se nos lembrarmos que Virgílio o Latino, a quem Eneias vai, considera como povo “aquele que sem grilhões e leis (...) se atém por impulso próprio aos costumes do deus mais velho” (VII, 203-4).⁴⁸ A lei só surge ali porque trata-se agora de fazer um contrato entre os estabelecidos e os recém-chegados. Roma foi fundada sobre esse contrato, e se a missão de Roma é “pôr

sob a lei toda a orbe” (VII, 231):⁴⁹ então, isso não significa outra coisa que atrelar toda a orbe num sistema de contrato para o qual esse povo era o único qualificado, porque sua própria existência histórica derivava de um contrato.

Se se quiser expressar isso em categorias modernas, então é preciso dizer que no caso dos romanos a política começou como política externa; portanto, exatamente com aquilo que, segundo o pensamento grego, estava situado fora de toda a política. Também para os romanos o âmbito político só podia surgir e existir dentro da coisa legal; mas esse âmbito surgia e se multiplicava ali onde diferentes povos se encontravam entre si. Esse encontro é guerreiro, e a palavra latina *populus* significava originalmente “mobilização para o exército” (Altheim),⁵⁰ mas essa guerra não é o fim, porém o começo da política, ou seja, de um espaço político novo, surgido do tratado de paz e de aliança. Pois esse também é o sentido da “clemência” romana tão famosa na Antiguidade, do *parcere subiectis*, da deferência para com os vencidos através da qual Roma organizou primeiro as regiões e povos da Itália e depois as possessões fora da Itália. Nem mesmo a destruição de Cartago é um reparo a esse princípio levado a efeito na realidade política de verdade, o princípio de jamais aniquilar, mas de sempre aumentar e firmar novos tratados. Aniquilado ali não foi o poder militar, ao qual Cipião ofereceu condições tão inauditamente favoráveis depois da vitória romana a ponto de o historiador moderno perguntar-se se ele agiu mais em seu interesse ou mais no interesse de Roma (Mommsen),⁵¹ e tampouco foi a potência comercial concorrente no Mediterrâneo, mas sim sobretudo “um governo que nunca cumpria a palavra e jamais

perdoava” e, desse modo, encarnava o verdadeiro princípio político antirromano contra o qual a diplomacia romana era impotente e que teria aniquilado Roma, se não tivesse sido aniquilado por Roma. Catão pode ter pensado assim, ou pelo menos de maneira parecida, e lhe seguem os modernos historiadores que justificam a destruição da cidade, a única rival de Roma ainda existente na escala mundial da época.

Não importa como possa aparecer essa justificação: em nosso contexto, é decisivo que justamente a justificação não correspondia ao pensamento romano e não pôde ser imposta pelos historiadores romanos. Teria sido romano deixar a cidade inimiga existir na condição de adversária, da maneira como tentou o mais velho Cipião, o vitorioso sobre Aníbal;ⁿ romano foi lembrar o destino dos antepassados e, como o destruidor da cidade, Emiliano Cipião, desfazer-se em pranto sobre as ruínas da cidade e, pressentindo a própria desgraça, citar Homero: “Virá o dia em que a santa Ílion cairá,/o próprio Príamo e o povo do rei derrubado à lança”;⁵² por fim, romano foi deduzir o começo do declínio a partir dessa vitória, que terminou com um aniquilamento que tornou Roma uma potência mundial, dedução essa que costumavam fazer quase todos os historiadores romanos até Tácito. Em outras palavras, romano foi saber que o outro lado da própria existência, justamente quando se revelou como tal na guerra, deve ser poupado e mantido vivo — não por misericórdia para com os outros, mas sim por causa do aumento da cidade que a partir de então devia abranger também esse estrangeiro numa nova aliança. Então, esse bom-senso determinou que os romanos lutassem, a despeito de todos os seus interesses imediatos, de maneira decidida em favor da

liberdade e independência dos gregos, mesmo que tal procedimento, em vista da situação existente de fato nas *poleis* gregas, se apresentasse muitas vezes como imprudência sem sentido. Não porque se quisesse reparar na Grécia aquilo que se pecou em Cartago, mas porque se julgava justamente o caráter grego como o verdadeiro reverso correspondente ao romano. Para os romanos era como se Heitor encontrasse Aquiles mais uma vez e lhe oferecesse a aliança depois da guerra travada. Só que, infelizmente, nesse meio tempo Aquiles ficou velho e implicante.

Aqui também seria errado adotar parâmetros morais e pensar num sentimento moral que se estenda à coisa política. Cartago foi a primeira cidade com a qual Roma teve a ver: era igual a Roma em termos de poder e, ao mesmo tempo, encarnava um princípio oposto ao romano. Por conseguinte, nessa cidade foi demonstrado pela primeira vez que o princípio político romano do tratado e da aliança não era aplicável em toda parte, que possuía seus limites. Para compreender isso, devemos ter presente que as leis com as quais Roma organizou primeiro as regiões romanas e depois os países do mundo não eram apenas contratos em nossa acepção, senão que visavam a uma ligação duradoura, e que, portanto, continham, em essência, uma aliança. Desses aliados de Roma, os *socii* — que eram quase todos os antigos inimigos derrotados — resultou a *societas* romana que nada tem a ver com sociedade, mas sim com associação e a relação nela contida. O que os romanos aspiravam não era tanto aquele *Imperium Romanum*, aquele domínio romano sobre povos e terras que, como sabemos desde Mommsen, tocou-lhes mais contra a própria vontade e lhes foi impingido, quanto

uma *Societas Romana*, um sistema de aliança fundado por Roma e infinitamente dilatável, no qual povos e terras estavam ligados a Roma não apenas através de tratados temporários e renováveis, mas sim por alianças eternas. Os romanos falharam no caso de Cartago justamente porque ali só seria possível, no máximo, um tratado entre iguais com os mesmos direitos, uma espécie de coexistência, falando em termos modernos, e porque tal tratado moderno estava fora das possibilidades do pensamento romano.

Isso não deve ser atribuído a nenhum acaso e tampouco a uma burrice. O que os romanos não conheciam e que tampouco podiam conhecer dentro da experiência básica da qual era determinada sua existência política do começo ao fim, eram justamente aquelas características inerentes ao agir que haviam determinado que os gregos se limitassem ao *nomos* e por lei entendessem não uma ligação e uma relação, mas sim uma fronteira, algo que encerrava, impossível de ser transposto. Pois era inerente ao agir, justamente porque segundo sua essência está sempre produzindo relações e ligações para onde quer que se estenda, um descomedimento e, como Ésquilo achava, uma insaciabilidade que só podia ser mantida dentro dos limites, a partir de fora, através de um *nomos*, uma lei na acepção grega. O descomedimento, como os gregos achavam, não reside no descomedimento do homem atuante e sua *Hibris*, mas sim no fato de as relações surgidas através do agir, são e devem ser de tal espécie que entram no ilimitado. Toda relação causada pelo agir recai, porquanto liga homens atuantes, numa rede de relações e relacionamentos na qual desencadeia novas relações, muda de maneira decisiva a constelação de relacionamentos já existentes e segue alastrando-se sempre e pondo em

ligação e movimento cada vez mais do que o homem atuante poderia prever. O *nomos* grego opõe-se a essa investida contra o ilimitado e restringe o negociado àquilo que se passa dentro de uma *polis* entre homens, e liga de volta na *polis* aquilo que está situado do outro lado dessa *polis*, com que a *polis* tem de entrar em contato em seus feitos. Segundo o modo de pensar grego é só com isso que o agir se torna político, quer dizer, vinculado à *polis* e com isso à mais elevada forma de convívio humano. Do *nomos* que limita e impede que ele se volatilize num mesmo sistema de relações que crescem sem cessar, o negociado recebe a forma permanente, que o transforma em proeza, que pode ser lembrado e conservado em sua grandeza, significando sua transcendência. Com isso, o *nomos* opõe-se à fugacidade de tudo que é mortal, fugacidade característica e sentida de maneira tão nítida pelos gregos da era trágica, a fugacidade da palavra falada assim como do volatilizar-se do ato consumado. Os gregos apagaram essa força produtora de formas de seu *nomos*, tornando-se incapazes de constituir um reino; não há nenhuma dúvida de que, no final, toda Hélade sucumbiu ao *nomos* das *poleis*, das cidades-Estados que decerto se multiplicaram ao colonizar, mas jamais puderam unir-se e juntar-se numa ligação duradoura. Mas se poderia dizer com o mesmo direito que os romanos tornaram-se vítimas de sua lei, de sua *lex* que, é verdade, lhes possibilitou instituir ligações e alianças duradouras onde quer que chegassem, mas ilimitadas em si e, desse modo, muito contra sua própria vontade e sem nenhuma vontade de poder ou mesmo ambição de poder, lhes impôs o domínio sobre a orbe, domínio esse que, tão logo alcançado, só poderia sucumbir de novo em si mesmo. No entanto, quase reside na

natureza da própria coisa que, com a queda de Roma, sucumbisse para sempre o ponto central de um mundo e com ele talvez a possibilidade especificamente romana de centrar o mundo inteiro em torno de um ponto central; ao passo que ainda hoje, quando pensamos no declínio de Atenas, podemos supor que com isso não desapareceu para sempre, de maneira alguma, um ponto central do mundo, mas sim um ápice das possibilidades humanas-mundanas.

Mas os romanos pagaram por sua inaudita capacidade de fazer aliança e ligação duradoura que aumentava sem parar, não apenas com um aumento do império que no final entrou na escala do incomensurável, com o que sucumbiu a cidade e a Itália por ela dominada. Pagaram, de maneira menos catastrófica em termos políticos, porém não menos decisiva em termos intelectuais, com a perda da imparcialidade greco-homérica, com o sentido de grandeza e transcendência em todas as suas formas onde quer que se encontre, com a vontade de se tornar imortais através do glorificar. A historiografia e a poesia dos romanos são romanas num sentido exclusivo, assim como a poesia e a historiografia grega jamais foram gregas,^o nem mesmo na decadência; trata-se aqui sempre apenas do apontamento da história da cidade e de tudo aquilo que a afeta diretamente; quer dizer, de seu aumento e difusão desde sua fundação: *ab urbe condita*, ou, como em Virgílio, da narrativa daquilo que levou à fundação da cidade, os feitos e viagens de Eneias: *dum conderet urbem*.⁵³ Em certo sentido, se poderia dizer que os gregos, aniquiladores de seus inimigos, eram historicamente mais justos e nos transmitiram muitíssimo mais do que os romanos, que transformavam seus rivais em seus aliados. Mas esse julgamento também é errado quando entendido

moralmente. Pois os vencedores romanos compreenderam, de maneira primorosa, o aspecto especificamente moral da derrota e se perguntaram através da fala do inimigo derrotado se eles não seriam “conquistadores do mundo ladrões cujo instinto de destruição não encontra mais terra”, se sua mania de criar relações em toda parte e de levar [a outros] a ligação eterna da lei, também não poderia ser interpretada como sendo [eles] “o único de todos os povos que ambicionava, com igual paixão, a plenitude e o vazio”, de modo que, pelo menos do ponto de vista dos vencidos, poderia parecer muito bem que aquilo que chamavam de “domínio” equivalesse a roubar, matar e furtar, e que a *pax romana*, a famosa paz romana, fosse apenas o nome para o deserto que deixavam para trás (Tácito, *Agrícola*⁵⁴). Porém, por mais impressionantes que possam ser essas e semelhantes observações, quando são medidas na moderna historiografia patriota e nacionalista, o lado oposto ostentado por elas é apenas o reverso humano geral de uma vitória, o lado do derrotado na qualidade de derrotado. A concepção de que poderia haver algo simplesmente diferente, que podia ser igual a Roma em grandeza e, por conseguinte, igualmente digno da história retroativa: esse pensamento com o qual Heródoto introduz a guerra persa, estava bem distante dos romanos.

Não importa como quer que se saia a limitação romana característica nessas coisas, é indubitável que o conceito de uma *política* externa e com isso a concepção de uma ordem política fora das fronteiras do próprio corpo do povo ou da cidade são de origem exclusivamente romana. Essa politização romana do espaço entre os povos está nos primórdios do mundo ocidental; foi ela que criou o mundo ocidental qualificado como mundo. Até os romanos houve

muitas civilizações ricas, grandes e extraordinárias, mas o que havia entre elas não era mundo algum, mas sim um deserto através do qual, quando as coisas iam bem, relações se tramavam como linhas e atalhos finos através de terra erma, e que quando as coisas iam mal se propagavam em guerras aniquiladoras e arruinavam o mundo existente. Nós estamos acostumados a entender lei e direito no sentido dos dez mandamentos enquanto mandamentos e proibições, cujo único sentido consiste em que eles exigem obediência, que deixamos cair no esquecimento, com facilidade, o caráter espacial original da lei. Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto. Está na essência das ameaças tanto da política interna como da externa, com as quais estamos confrontados desde o advento das formas de dominação total, que elas fazem desaparecer a verdadeira coisa política tanto da política interna como da externa. Se as guerras deviam tornar-se de novo guerras de extermínio, então desde os romanos a coisa política específica da política externa desapareceu e as relações entre os povos caíram de novo naquele espaço sem lei e sem política, que destrói o mundo e produz o deserto. Pois o que é exterminado numa guerra de extermínio é muitíssimo mais do que o mundo do adversário derrotado; é sobretudo o espaço intermédio entre os parceiros da guerra e entre os povos, que em sua totalidade formam o mundo na terra. Para esse mundo intermédio, que agradece seu surgimento não ao produzir, mas sim ao agir dos homens, não vale o que dissemos no começo — que assim como pode ser

aniquilado por mão humana também pode ser produzido de novo por mão humana. Pois o mundo das relações que surge a partir do agir, a verdadeira atividade política do homem, é muito mais difícil de se destruir do que o mundo produzido das coisas, no qual o produtor e feitor continua sendo o único mestre e senhor. Mas se esse mundo de relação é devastado, a lei do agir político cujos processos dentro da coisa política só podem ser anulados de fato, com muita dificuldade é substituída pela lei do deserto que, como um deserto entre homens, desencadeia processos devastadores que trazem em si o mesmo descomedimento inerente ao livre agir causador de relações dos homens. Conhecemos esses processos de devastação através da História e quase não conhecemos um caso em que puderam ser levados a uma paralisação, antes de levarem no declínio todo um mundo com toda sua riqueza de relações.

Fragmento 3d

Introdução: O Sentido da Política

§ I Tem a Política ainda algum Sentido?

É inevitável que essa pergunta se coloque para todos os que começam a refletir sobre política hoje. A era de guerras e revoluções prognosticadas por Lênin para este século — e na qual vivemos, de fato — transformou, é verdade, numa medida até aqui quase desconhecida, o

suceder-político num fator elementar do destino pessoal de todos os homens na face da Terra. Mas esse destino foi uma calamidade em toda parte em que atuou de fato e onde os homens foram realmente arrebatados no turbilhão dos acontecimentos. Não existe nenhum consolo para essa calamidade que a política lançou sobre os homens, bem como para a calamidade maior com a qual ela ameaça a Humanidade como um todo. Pois verificou-se que, em nosso século, as guerras não são “tormentas de aço”⁵⁵ que limpam o ar político, nem são a “continuidade da política por outros meios”,⁵⁶ mas sim tremendas catástrofes que podem transformar o mundo num deserto e a Terra numa matéria sem vida. As revoluções, por outro lado, se vistas a sério, com Marx, como “locomotivas da história”,⁵⁷ dificilmente demonstraram com mais clareza ser evidente que esse trem corre para um abismo e que as revoluções — longe de poderem pôr termo à calamidade — apenas aceleram tremendamente a velocidade de seu desenvolvimento.

Guerras e revoluções, não o funcionar de governos parlamentares e sistemas democráticos fundamentados em partidos políticos, formam as experiências políticas básicas de nosso século. Se se passa por elas sem parar para reflexão, é como se não se tivesse vivido neste mundo, que é o nosso. Comparados com elas, comparados com as rupturas de tipo efetivo que causaram em nosso mundo, ainda possíveis de serem constatadas todos os dias, aqueles que conduzem os negócios de governo, por melhor que possam executar suas funções, e por ordem aos assuntos humanos entre as catástrofes, parecem cavaleiros sobre o Lago de Constança. Pode muito bem ocorrer-nos que aqueles que por alguma razão não são especialmente

versados nas experiências políticas básicas é que ainda estão em condições de assumir o fardo de um risco do qual sabem tão pouco como o cavaleiro do lago sob seus pés.⁵⁸

Guerras e revoluções têm em comum entre si o fato de serem símbolos da força. Se as experiências políticas de nosso tempo são experiências com guerras e revoluções, isso significa que nos movemos, em essência, no campo da força e que, em virtude de nossas experiências, somos inclinados a equiparar o agir político com o agir violento. Essa equiparação pode ser fatal porque a partir dela, nas condições de hoje, só se pode deduzir que o agir político tornou-se sem sentido; mas em vista do tremendo papel que cabe à força, de fato, na história de todos os povos da Humanidade, ela é bastante compreensível. É como se em nosso horizonte de experiência só aparecesse o resumo de todas as experiências que os homens tiveram com a coisa política.

Faz parte das características destacadas do agir violento o fato de ele precisar de meios materiais e de, no trato entre os homens, introduzir ferramentas que servem para forçar ou para matar. O arsenal dessas ferramentas são os meios de força que, como todos os meios, servem para produzir um objetivo. Esse objetivo pode ser, no caso da defesa, a autoafirmação e, no caso do ataque, a conquista e o domínio; no caso de uma revolução, o objetivo pode ser a destruição ou também o restabelecimento de um corpo político do passado e por fim a construção de um novo corpo político. Esses objetivos não são o mesmo que as metas sempre perseguidas no agir político; as metas de uma política jamais são mais que linhas e diretrizes,^p que servem para orientar, é verdade, mas que não se mantêm como tais, senão por estarem sempre se modificando em

sua forma concreta porque tratam com outros que também têm suas metas. Só quando a força é introduzida e coloca seu arsenal de meios no espaço entre os homens — no qual, até então, o mero discurso despojado vagou sem direção, sem consistência e sem objetivos — as metas de uma política tornam-se os objetivos, que se mantêm firmes como o modelo, segundo o qual é produzido um objeto qualquer e que, igual a ele, determinam a escolha dos meios, que a justificam e até a santificam. Quando um agir político não inserido no signo da força não atinge suas metas — na verdade, ele jamais atinge —, então não é por causa disso sem objetivo nem sem sentido. Não pode ser sem objetivo, pois jamais perseguiu objetivos, apenas se orientou, com mais ou menos sucesso, por metas; e não é sem sentido porque através do discurso e da réplica — entre os homens e os povos, os Estados e as nações — surgiu primeiro e depois se manteve na realidade o espaço, no qual tudo mais se passa. Aquilo chamado na linguagem política de rompimento das relações abandona esse espaço e todo agir com os meios da força primeiro destrói esse espaço intermédio, para depois passar a aniquilar aqueles que habitam do outro lado do espaço intermédio.

Portanto, na política temos de diferenciar entre objetivo, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim — da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor

deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos,⁵⁹ produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir.

A esses três elementos de todo agir político — ao objetivo que persegue, à meta que idealiza e pela qual se orienta e ao sentido que nele se revela durante sua execução — agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo imediato do agir, mas que o põe em andamento. Vou mencionar esse quarto elemento de princípio do agir e com isso sigo Montesquieu que, em sua discussão sobre as formas de Estado em *Esprit des Lois*, descobriu esse elemento pela primeira vez. Se se quiser entender esse princípio em termos psicológicos, pode-se então dizer que é a convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si, e essas convicções básicas que desempenharam um papel no andamento do agir político nos foram transmitidas em grande número, embora Montesquieu só conheça três delas — a honra nas monarquias, a virtude nas repúblicas e o medo nas tiranias. Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano.

Mais tarde teremos de tratar da importância extraordinária desses princípios, os quais induzem, antes de mais nada, os homens ao agir e de cuja origem seu agir se alimenta sem cessar.⁶⁰ Mas aqui já devemos pensar numa dificuldade para evitar mal-entendidos. Não apenas

não são iguais os princípios que inspiram o agir, nas diferentes formas de Estado e nos diferentes tempos da História: aquilo que foi muito mais princípio do agir para uma era, pode tornar-se meta numa outra, meta pela qual se orienta, ou mesmo objetivo que persegue. Desse modo, por exemplo, a glória imortal só foi princípio do agir no mundo homérico; porém, continuou sendo através de toda a Antiguidade uma das metas, pelas quais as pessoas se orientavam e em conformidade à qual julgavam ações. Assim, a liberdade, para escolher outro exemplo, pode ser um princípio, como na *polis* ateniense; mas também pode ser um parâmetro pelo qual se mede numa monarquia se o rei ultrapassou os limites de seu poder e torna-se em tempo de revolução, com muita facilidade, um objetivo que as pessoas acham poder perseguir diretamente.

Para nós basta constatar por enquanto que, se perguntamos, em vista do infortúnio que os acontecimentos políticos causaram aos homens, se a política ainda tem algum sentido, perguntamos ao mesmo tempo, de maneira indistinta e sem dar conta dos diferentes significados possíveis dessa pergunta, toda uma série de indagações de formas bem diferentes. As perguntas que acompanham aquela que serviu como nosso ponto de partida são: *Primeiro* — tem a política ainda um objetivo? Essa pergunta significa: os objetivos que o agir político pode perseguir ainda valem os meios que, em certas circunstâncias, podem ser empregados para sua obtenção? *Segundo* — ainda existem metas no campo da coisa política, pelas quais podemos orientar-nos com segurança? E se existem, não são seus parâmetros totalmente impotentes e, por isso, utópicos, de modo que todo empreendimento político, logo que posto em andamento, não mais se preocupa com metas

e parâmetros, mas sim segue um movimento inerente a ele que não pode ser detido por nada que esteja situado de fora? *Terceiro* — não é o agir político, pelo menos em nosso tempo, justamente típico da falta de todos os princípios, de modo que ao invés de derivar de uma das muitas origens possíveis do convívio humano e de se alimentar de sua profundidade, prende-se, de maneira oportunista, à superfície do acontecer diário, é arrastado por ele nas mais diferentes direções, de modo que aquilo que é recomendado hoje, sempre contradiz aquilo que aconteceu ontem? Por acaso, o agir não se levou *ad absurdum* e com isso também enterrou os princípios ou as origens que talvez o colocou em movimento antes?

§ 2^ª

Essas são as perguntas invariavelmente formuladas por qualquer um que comece a refletir sobre política em nosso tempo. Assim, da maneira como as perguntas se colocam, não podem ser respondidas: são, em certa medida, questões retóricas ou, melhor dizendo, exclamatórias que necessariamente permanecem contidas no marco de experiência no qual nasceram, determinado e limitado pelas categorias e concepções da força. Está na essência do objetivo que ele justifique os meios necessários para alcançá-lo. Mas que objetivos poderiam justificar meios que, em certas circunstâncias, poderiam exterminar a Humanidade e a vida orgânica na face da Terra? Está na essência das metas limitar tanto os objetivos como os meios e assim isolar o próprio agir contra um perigo do descomedimento sempre inerente a ele. Mas, se isso é

assim, então as metas já falharam antes de se constatar que o agir conveniente tornou-se sem objetivo; pois jamais deveria ter chegado ao ponto de se colocarem a serviço do agir político os meios de força, dos quais dispõem hoje as grandes potências e que, num futuro não muito distante, poderão estar na posse de todos os Estados soberanos.

A extraordinária limitação do horizonte de experiência, na qual a política nos é acessível hoje de acordo com as experiências de nosso século, talvez não se mostre em nenhuma outra parte com mais clareza do que no fato de estarmos dispostos, sem querer, a questionar o sentido da política tão logo nos julguemos convencidos da falta de objetivo e de meta do agir. A pergunta sobre os princípios do agir já não impressiona mais nosso pensamento sobre política, desde que silenciada a pergunta sobre as formas de Estado e sobre as melhores de todas as formas do convívio humano; isso significa desde as décadas da Revolução Americana no final do século XVIII, durante as quais foram discutidas vivamente as possíveis vantagens e desvantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia, bem como de uma forma de Estado que enquanto república podia mesclar e reunir em si elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Na verdade, desde a Antiguidade clássica quase não se fez mais a sério a pergunta sobre o sentido da política, quer dizer, sobre as formas duradouras e dignas da memória que só podem manifestar-se no convívio e no agir em conjunto. Perguntamos sobre o sentido do agir político, mas nos referimos a seus objetivos e suas metas e só chamamos isso de sentido porque, aliás, não acreditamos mais num sentido no entendimento textual. A partir dessa inexperiência, somos inclinados a deixar coincidir os possíveis elementos

diferentes do agir e a achar que uma tal distinção entre objetivo e meta, princípio e sentido, não seria boa para nada, exceto constituir-se num exercício de sutilezas.

Claro que nossa falta de disposição para fazer distinções não impede que diferenças de fato existentes se afirmem na realidade; ela só nos impede de compreender, de maneira adequada, aquilo que realmente acontece. Objetivos, metas e sentido de ações são tão pouco idênticos entre si que, numa mesma e única ação, podem entrar em tais contradições mútuas a ponto de lançarem os agentes nos mais graves conflitos: os historiadores posteriores que recebem a tarefa de narrar o acontecido, da maneira mais fiel à realidade, podem envolver-se^r em infinitas discórdias de interpretação. Assim, o único sentido que um agir pode revelar com os meios da força e tornar visível no mundo é o tremendo poder que cabe à pressão no trato dos homens entre si, e isso de maneira totalmente independente dos objetivos para os quais a força é empregada. Mesmo quando o objetivo é a liberdade, o sentido contido na própria ação é a coação à força; então, desse conflito altamente real surgem aquelas expressões paradoxais com as quais estamos familiarizados na história das revoluções — como, por exemplo, que os homens precisam ser forçados para liberdade, ou, nas palavras de Robespierre⁶¹ —, que se trata de contrapor ao despotismo dos reis a tirania da liberdade. A única coisa que pode apaziguar ou, pelo menos, amenizar esse conflito mortal, de fato, entre sentido e objetivo que não é menos inerente às guerras do que às revoluções, é a meta. Pois a meta de toda força é a paz — a meta, mas não o objetivo, quer dizer, aquilo pelo qual precisam ser julgadas todas as ações violentas isoladas, no sentido da famosa palavra de Kant, que não

devia acontecer nada numa guerra que tornasse impossível a paz posterior.⁶² A meta não está contida na própria ação; porém, tampouco está situada no futuro, como o objetivo. Se for para ser alcançável, deve permanecer constantemente presente — e, na verdade, justamente quando não foi alcançada. No caso de guerra, a função da meta é, sem dúvida, represar a força; mas, com isto, a meta da paz entra em conflito com os objetivos para os quais foram mobilizados os meios da força; posto que esses objetivos poderiam ser atingidos melhor e mais rapidamente se fossem dadas rédeas soltas aos meios, ou seja, se os meios fossem organizados de acordo com o objetivo. O conflito entre meta e objetivo surge porque está na essência do objetivo degradar à categoria de meio tudo aquilo que lhe serve, e a rejeitar como inútil tudo aquilo que não lhe serve. Mas como todo agir violento se realiza no sentido da categoria objetivo-meio, não há dúvida de que um agir que não reconhece a meta da paz — e as guerras que as formas de dominação total desencadeiam substituíram a meta da paz pela meta da conquista do mundo ou do domínio do mundo — sempre se destacará no campo da força como superior.

Como nossas experiências com a política são feitas sobretudo no campo da força, é bastante natural entendermos o agir político nas categorias do forçar e do ser-forçado, do dominar e do ser dominado, pois nelas se manifesta o verdadeiro sentido de todo fazer violento. Somos inclinados a considerar a paz, que como meta da força deve mostrar-lhe seus limites e represar seu curso de extermínio, como algo que deriva de um âmbito transpolítico e que deve manter a própria política dentro de suas fronteiras — assim como também somos inclinados a

saudar os tempos de paz que se metem entre as catástrofes também em nosso século, como os quinquênios ou décadas nos quais a política nos concedeu uma pausa para respirar. Ranke cunhou um dia a palavra do primado da política externa,⁶³ e com isso talvez não tenha pensado em outra coisa que a segurança das fronteiras e a relação das nações entre si precisariam preceder todas as outras preocupações para o estadista, porque delas depende a existência nua e crua de Estado e nação. Estamos tentados a dizer que só a Guerra Fria nos ensinou o que significa realmente o primado da política externa. Ou seja, se o único objeto relevante da política passou a política externa, ou seja, o perigo que está sempre à espreita nas relações interestatais, isso significa nada mais nada menos que a palavra de Clausewitz, de que a guerra nada mais seria do que a continuação da política por outros meios, inverteu-se, de modo que a política se torna uma continuação da guerra, durante a qual os meios da astúcia substituem temporariamente os meios da força. Quem poderia negar que as condições de uma corrida armamentista sob as quais vivemos e temos de viver, quase dão a entender no mínimo que a palavra de Kant — segundo a qual durante a guerra não deve acontecer nada que torne impossível uma paz posterior — também se inverteu e vivemos numa paz na qual tudo pode acontecer para tornar perfeitamente possível uma guerra.

Notas

^a No original: que política nada é que aquilo que infelizmente é necessário para a conservação da vida da humanidade.

^b Revisto e atualizado de: Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?

^c No original: de confiança.

^d A palavra não tem comprovação léxica, tampouco como “apoliteia”.

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

^f No original: alojamento de confiança.

^g Manuscrito revisto e atualizado a partir de Introdução: Tem a Política ainda algum sentido?

^h Manuscrito revisto e atualizado a partir de: A guerra de extermínio.

ⁱ No original: cavalo-força.

^j No original: (...) natureza dessas coisas que, no sentido mais amplo, dizem respeito ao nível de civilização dos homens autoimposto, que para elas vale a palavra de Platão, segundo a qual a arte poética e as imagens e modelos por ela cunhados são...

^k No manuscrito está escrito “isso”, que poderia fazer referência à “coisa política”, ao invés de à “política”.

^l Acréscimo formulado por causa de uma frase que foi esquecida numa inserção.

^m Como quer que se queira interpretar essa lei entendida à maneira grega, de maneira alguma poderia servir.

ⁿ No original: o vencedor de Aníbal.

^o No original: assim como a poesia e a historiografia gregas nunca foram...

^p No original: direções.

^q Não existe título para esta parte.

^r No original: complicar-se.

Segunda Parte

Comentário da Editora

Planos de Hannah Arendt para uma “Introdução à Política”

No outono de 1955, Hannah Arendt encontrou, durante sua visita a Karl Jaspers na Basileia, o editor Klaus Piper que lhe fez a proposta de escrever uma “Introdução à Política”. É provável que Piper se tenha orientado por sua publicação extremamente bem-sucedida de *Introdução à Filosofia*, de Karl Jaspers,¹ e Hannah Arendt, por seu turno, considerou como uma espécie de modelo essa publicação, oriunda de conferências feitas em rádio. “O livrinho”, ela escreveu ao editor depois da conversa, “se possível não deve ser mais longo que a introdução de Jaspers à filosofia e deve ser escrito de maneira semelhante, em geral compreensível.” Ao mesmo tempo, ela fixou a linha fundamental: não tinha a intenção de escrever “uma introdução às ciências políticas, ou à política ‘enquanto ciência’”; tratava-se muito mais “de uma introdução ao que a política é, de fato, e com que condições básicas da existência humana a coisa política tem a ver.”²

Em setembro de 1956, Arendt firmou um contrato com Piper e combinou uma edição americana com Harcourt, Brace and Comp. Porém, nunca se chegou às duas publicações; o último estágio do projeto foi a anulação do contrato americano em outubro de 1960.³

No entanto, Hannah Arendt ocupou-se vários anos com esse projeto da “Introdução”. Alguns dos manuscritos redigidos para a planejada publicação, guardados por ela, foram entregues, depois de sua morte (1975), junto com o espólio literário restante, à Biblioteca do Congresso em Washington.⁴ São publicados neste volume pela primeira vez, com o acréscimo de outro fragmento.

Os sete manuscritos foram deixados datilografados, com uma exceção. A maioria tem caráter de capítulo ou de parágrafo e é evidente, no caso de alguns, tratar-se de tentativas que no decorrer do trabalho foram repudiadas. Os textos não são datados. A ordem aqui assumida é a seguir fundamentada.

1. Sobre a Datação e Ordem dos Manuscritos

É de se supor que os apontamentos manuscritos que podem ser considerados uma espécie de *outline* da obra completa,^a são os primeiros documentos, em termos de tempo, da ocupação de Hannah Arendt com a “Introdução”. Eles poderiam ter sido produzidos no espaço de tempo entre a conversa com Piper e a carta de Arendt que iniciou as negociações da editora,⁵ e estão em ligação direta com os manuscritos aqui publicados, como Fragmentos 2a e 2b (versão do “Preconceito”). Os Fragmentos 3a a 3d (versão do “sentido”) já não são mais coproduzidos por esse *outline*. Em outras palavras: há fases de concepção que podem ser diferenciadas com nitidez, e elas podem ser

determinadas, de maneira mais exata, num olhar retrospectivo para as comunicações por carta.

Hannah Arendt havia planejado o começo de seu trabalho em “Introdução à Política” para o verão-outono de 1957.⁶ Isso, num tempo em que ela preparava a publicação de suas conferências de Walgreen⁷ e um volume de ensaios em idioma alemão⁸ bem como escrevia o ensaio sobre a Revolução Húngara.^{9,10} O manuscrito devia estar concluído na primavera de 1958.¹¹

Mas saiu diferente. *The Human Condition* precisou de mais tempo do que o planejado.¹² Parece que só no começo de 1958 Hannah Arendt esteve de novo em condições de se ocupar com a “Introdução”. Em janeiro, ela comunicou a Jaspers que “recém havia tirado do caminho tudo que era inglês” para escrever em alemão e poder “entrar de vez no livro de Piper”.¹³ Em fevereiro, ela cumprimentou Jaspers por seu 75º aniversário e, por volta do final da carta, mencionou: “estou no meio do livro de Piper, mas que será mais longo do que pensei, e vai durar mais tempo do que Piper pensava”.¹⁴ Seguiu-se em março a correspondente informação a Piper,¹⁵ e logo depois Jaspers recebeu o seguinte relatório de trabalho: “Estou em correções e outras coisas. Também preciso preparar as conferências para a Europa. Escrevo o livro de Piper, de certo modo, em segredo, o que me dá alegria.”¹⁶

Em maio, junho e julho do ano de 1958, Hannah Arendt residiu na Europa. Para financiar a viagem, assumiu o compromisso de uma série de conferências.¹⁷ Além disso, esperava poder escrever “com tranquilidade, numa atmosfera de idioma alemão”¹⁸. É provável que esse desejo não se tenha realizado. Também após o retorno aos Estados Unidos, sua agenda estava ocupada com correções das

provas da 2ª edição do livro sobre o totalitarismo.¹⁹ Acresceu-se a isso, de forma inesperada, o fato de ela ter sido escolhida para fazer o discurso na entrega do Prêmio da Paz do Comércio de Livros da Alemanha a Karl Jaspers. Desse modo, teve não apenas que preparar um discurso, mas também que viajar uma segunda vez para a Europa em 1958.²⁰ O trabalho na “Introdução” foi interrompido de novo, e outro adiamento foi causado pelos preparativos de conferências, por um lado, para a Universidade de Notre Dame sobre *The Role of Violence in Politics* (dezembro de 1958) e, por outro lado, com esforço especial, para a Universidade de Princeton sobre *On Revolution* (semestre de primavera de 1959).²¹

Na primavera de 1959, Piper foi informado sobre a situação mais atual.^b É evidente que ela havia modificado o plano original, por influência da ocupação com o tema da revolução.²² “Guerra e Revolução: O Papel da Força na Política” deveria ser anteposto como primeiro tomo ao que Hannah Arendt chamava de “a verdadeira introdução” [que está] “sob o signo do poder”. Ela redigiu uma introdução para essa publicação de dois tomos com o título de “Tem a Política ainda algum sentido?”. Os Fragmentos 3a a 3d devem ter sido incluídos no plano comunicado a Piper. Mas a propósito, com isso ainda não terminou a história do planejado livro da introdução.

Quando Arendt escreveu a Piper contando da concepção modificada, ela já sabia que seria agraciada em setembro com o Prêmio Lessing da cidade de Hamburgo²³ e que, para a preparação do discurso de agradecimento, seria necessário um tempo adicional, não planejado. Aconteceu de ela estar organizando uma coletânea de ensaios americanos,²⁴ e tinha que levar a cabo a mudança para a

residência na 370 Riverside Drive. Portanto, a “Introdução” teve de ser protelada mais uma vez. Mas é evidente que agora Arendt havia percebido que essa obra não poderia ser criada como trabalho secundário, que antes disso precisaria de um período de tempo mais longo para poder dedicar-se, nos idiomas alemão e inglês, ao projeto do livro que então crescia.

Por essa razão, ela solicitou, em dezembro de 1959, dinheiro à Rockefeller Foundation para possibilitar-lhe um prazo de dois anos livres de aulas — à época, ainda não estava empregada como professora fixa. A proposta foi acompanhada de uma “Description of Proposal” para um livro *Introduction into Politics*,^c que previa uma obra dividida em duas partes, mas é evidente que passou para segundo plano o princípio de estruturação “Força” (tomo 1) e “Poder” (tomo 2) que servia de base para o plano de Piper. A divisão em dois era agora mais metódica: um dos dois títulos deveria fazer uma revisão crítica (*critical re-examination*) de conceitos tradicionais do pensamento político e dos correspondentes campos de relações abstratas, o outro faria um exame mais sistemático (*a more systematic examination*) daqueles âmbitos do mundo e da vida humana, que “a rigor chamamos de coisa política”. A “verdadeira introdução”, tal como determinada para o segundo tomo no plano de Piper, ocultava-se na segunda parte, ao passo que a primeira parte desse projeto Rockefeller tinha muito pouco a ver com o primeiro tomo planejado para a Piper. Nesse meio tempo, Hannah Arendt recebeu a proposta para publicar suas conferências de Princeton sobre a revolução.²⁵

Assim, surgiu uma situação nova: é possível que se tenha desenvolvido em favor de uma “Introdução” numa forma

ampliada, ou seja, sob a influência daqueles exercícios de pensamento político que depois foram publicados na coletânea *Between Past and Future*,²⁶ se a Rockefeller Foundation desse resposta positiva ao pedido de Arendt. Porém, isso não aconteceu e no final Hannah Arendt renunciou a todo o projeto de um livro de “Introdução”;²⁷ contudo, sem destruir os manuscritos já redigidos para isso.

Os fatos descritos sobre o histórico da obra e da vida justificam a seguinte ordem dos manuscritos: os apontamentos manuscritos com caráter de *outline* e os fragmentos reunidos em I (versão do “Preconceito”) pertencem a uma primeira fase (1956-1957) da ocupação com a “Introdução”, a carta a Piper de 7 de abril de 1959 e os fragmentos em II (versão do “sentido”) fazem parte de uma segunda fase (1958-1959). Não existem minutas para uma terceira fase da concepção, correspondente à proposta à Rockefeller. Os manuscritos foram ordenados dentro das mencionadas fases de acordo com a suposta data de surgimento, sendo que o fragmento “Tem a Política ainda algum sentido?” foi puxado para a frente porque, embora tenha sido escrito provavelmente mais tarde, está composto de tal maneira que serve de transição direta ao fragmento “Primeiro capítulo: o Sentido da Política”.

Como foi mencionado, da segunda fase deriva a referência a uma “verdadeira introdução” e, na descrição do projeto para a Rockefeller Foundation, cita-se uma parte no marco do projeto completo, que deveria versar sobre a coisa política no verdadeiro sentido. É provável que as duas indicações se relacionem com o projeto esboçado inicialmente no *outline*. É essa obra, enquanto intenção fundamental (tenha sido concebida como escrito

independente ou como parte de uma publicação em um ou dois tomos), que interessa em nosso contexto; seu horizonte deve ser esboçado em base aos manuscritos deixados. Antes de aparecer nas seções 3 e 4, é importante ter uma ideia da posição do projeto “Introdução à Política” nas obras completas de Hannah Arendt.

2. A “Introdução à Política” nas Obras Completas de Arendt

Hannah Arendt ocupou-se com o ciclo de temas que seria tratado na “Introdução à Política” já em agosto de 1950: isso pode ser comprovado no histórico da obra.²⁸ Com essa data, seu “Diário de pensamento” contém uma anotação mais longa com o título de “O que é Política?” Segue-se um breve apontamento sobre “o mal radical” que, de maneira inequívoca, se refere ao último capítulo e as *Concluding Remarks* de *The Origins of Totalitarianism*,²⁹ cujo manuscrito ficou pronto aproximadamente na mesma época. As reflexões sobre a política e a coisa política está, por conseguinte, na mais estreita relação com o cabedal científico do livro sobre o totalitarismo. No entanto, não se descansou depois de o livro ser concluído. Um comunicado mais longo a Karl Jaspers, escrito após a publicação da primeira edição americana, pode ser apresentado como prova. Hannah Arendt escreveu em 4 de março de 1951:

“O mal mostrou-se mais radical do que o previsto.

Ou: a tradição ocidental sofre do preconceito, de que o maior mal que o homem pode fazer deriva dos vícios do

egoísmo; enquanto que nós sabemos que o maior mal ou o mal radical não tem nada mais a ver com tais motivos viciados, humanamente compreensíveis. O que o mal radical é, de fato, eu não sei, mas parece-me que, de alguma maneira, ele tem a ver com os seguintes fenômenos: o fato de os homens terem-se tornado supérfluos enquanto homens (não os usar como meios, coisa que deixa intacta sua condição de homem e só fere sua dignidade humana), senão que os torna supérfluos na função de homem. Isso acontece tão logo se elimina toda *unpredictability* [tudo que é imprevisível] que, de parte do homem, corresponde à espontaneidade. Tudo isso, por outro lado, nasce [de] ou, melhor dito, relaciona-se com a ilusão de uma onipotência (não apenas uma mania de poder) do homem. Se o homem na qualidade de homem fosse onipotente, então de fato não se poderia compreender por que devia haver os homens — da mesma maneira como, num monoteísmo, só a onipotência de Deus O torna um. Nesse sentido, a onipotência *do* homem torna os homens supérfluos...

Pois bem, tenho a suspeita de que a filosofia não é nem um pouco inocente nessa ‘surpresinha’. Claro que não no sentido de Hitler ter alguma coisa a ver com Platão (esforcei-me para descobrir os elementos das formas totalitárias de governo, a fim de inclusive limpar a tradição ocidental de Platão a Nietzsche de tais suspeitas), mas sim no sentido de que essa filosofia ocidental jamais teve um conceito puro da coisa política, nem podia ter, porque ela falava forçosamente *do* homem e, além disso, tratava do fato da pluralidade.”³⁰

Nessa passagem da carta é insinuado o que Hannah Arendt formulou alguns meses mais tarde, de maneira mais

exata e mais objetiva, quando ela apresentou à John Simon Guggenheim Memorial Foundation um pedido de apoio financeiro para um projeto chamado *Totalitarian Elements in Marxism*, que devia seguir-se ao livro sobre o totalitarismo.³¹ Ali, ela citou, entre outras coisas, que em seu livro seriam examinadas as correntes na história do Ocidente — o racismo, o imperialismo, o nacionalismo popular dos pan-movimentos e o antissemitismo —, das quais derivam os elementos que se cristalizam nas formas totalitárias de dominação. No entanto, as tradições políticas e filosóficas foram deixadas de lado. Desiderato disso seria uma “análise histórica e conceitual adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo”.

De início, há de se considerar o fato de que algumas formulações nesse esboço de projeto eram uma concessão ao espírito da época, isso se não foram empregadas de maneira totalmente consciente para causar uma decisão positiva no comitê de escolha. Seja como for, o que Hannah Arendt aspirava, por sua vez, continua evidente e é confirmado por publicações posteriores: interessava-lhe descobrir se e de que maneira a “tradição filosófica” (trata-se de uma forma abreviada para a tradição europeia-ocidental desde a Antiguidade grega) contribuiu para a realidade (política) na Europa (inclusive na URSS) e na América ter a aparência tal como se mostra no século XX. Ela queria, como escrito na carta citada a Jaspers, ir ao enalço da suspeita “de que a filosofia não é inocente nessa ‘surpresinha’”. Karl Marx torna-se figura-chave nessa sondagem da tradição, e assim a proposta conflui para um projeto de livro, no qual Marx deveria estar no centro da primeira de três partes que seriam construídas uma sobre a outra.

Naturalmente que os recursos concedidos, para um ano, não foram suficientes para se produzir uma obra nas dimensões previstas. Por isso, em janeiro de 1953, Hannah Arendt propôs uma prorrogação que, porém, não foi deferida.³² A decisão negativa — estamos tentados a dizer felizmente — não a dissuadiu de levar em frente seus estudos centrados em Marx. As seis aulas que ela deu, em outubro-novembro de 1953, no quadro dos *Christian Gauss Seminars in Criticism*, na Universidade de Princeton, são prova disso. Elas foram anunciadas com o título *Karl Marx and the Tradition of Political Thought*.³³ Logo no começo, Hannah Arendt explicou por que Marx é tão importante para ela: “A tradição ocidental do pensamento político tem um começo que pode ser datado com clareza, começa com as doutrinas de Platão e Aristóteles. Creio que ela também encontrou um fim definitivo nas teorias de Karl Marx.”³⁴

Arendt põe em relevo, no campo histórico assim demarcado, duas meadas da tradição em dois caminhos entrelaçados: por um lado, o pensamento político que se cristaliza nas doutrinas das formas de dominação, que Marx leva a cabo quando — em todas as formações sociais históricas por ele diferenciadas: escravagismo, feudalismo, sociedade burguesa e ditadura do proletariado — só existe de fato dominador e dominado. A concepção de Hannah Arendt da experiência “pré-política” do dominar e do ser-dominado, que teve seu lugar na casa da Antiguidade, tornou-se modelo para todas as teorias sobre dominação. Marx pôs essa raiz a descoberto e pensou mais adiante no correspondente horizonte da experiência e do conceito.³⁵ A segunda meada da tradição é o pensamento que se cristaliza no conceito de trabalho (no reino da necessidade e não da liberdade). De maneira semelhante ao caso do

pensamento da dominação, também fica claro aqui, em Marx, que a tradição filosófica é deficitária. A experiência do homem que age em liberdade teria desaparecido do horizonte do conceito; ele ter-se-ia concentrado no trabalho, a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, e no produzir.

Ambas as meadas da tradição só são separadas por objetivos analíticos. Na realidade, elas são profundamente ligadas entre si; pois no horizonte de pensamento do dominar e do ser dominado não existe mais agir algum no verdadeiro sentido, mas sim — como depois, em prosseguimento a Marx, de maneira consequente em Engels e Lênin — “*mere execution*”, mero executar ou administrar da coisa. Do convívio dos homens, concebido e experimentado no conceito dominar/ser dominado, estão excluídas, em princípio, liberdade e espontaneidade, do mesmo modo que de um mundo que só conhece o trabalhar (biologicamente condicionado) e o produzir. Mais ou menos na mesma época, Hannah Arendt exprimiu esse contexto num parecer bastante claro: “Sou de opinião que a redução de todas as atividades humanas ao trabalhar ou ao produzir e a redução de todas as relações políticas à relação de domínio não apenas não podem ser justificadas historicamente, como também deformaram e perverteram, de maneira funesta, o espaço da coisa pública e as possibilidades do homem enquanto ser dotado para a política.”³⁶

Desse modo, pode-se insistir que, depois do livro sobre o totalitarismo, Hannah Arendt seguiu em frente, do ponto de vista da cronologia da obra, em dois caminhos principais que são limitados por *um* horizonte. Um dos caminhos ostenta a placa “dominação”; o outro, a placa “trabalho”.

Ela avançou menos no primeiro do que no segundo. O conceito de trabalho tornou-se o centro de sua obra *Vita Activa*³⁷ ao passo que não se realizou uma publicação correspondente que refletisse o conceito de dominação.

No começo, contudo, parecia mais que os estudos orientados pela dominação predominariam. Basta pensar no artigo “Ideologia e Terror” (1953) que, a partir da segunda edição de *The Origins of Totalitarianism* e em todas as tiragens alemãs de *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, forma o capítulo 13 e sobre o qual Hannah Arendt achava que teria descoberto nele uma nova forma de dominação.³⁸ Além disso: numa carta a Jaspers do ano de 1955, Arendt mencionou o livro no qual estava trabalhando como um “livro sobre teorias políticas”, que ela queria chamar de *Amor Mundi*.³⁹ Young-Bruehl relaciona essa declaração com *The Human Condition*, ou seja, *Vita Activa*.⁴⁰ Isso pode ser justificado *ex-post*; no entanto, naquela época, *Vita Activa* havia assumido tão pouca forma quanto a “Introdução à Política”. Com “livro sobre teorias políticas”, ela se refere a um complexo de estudos, do qual saem como publicações de livros primeiro *The Human Condition* (1958), depois *Between Past and Future* (1961) e por fim *On Revolution* (1963), do qual faz parte ainda a não escrita “Introdução à Política”.⁴¹

Por isso também, Hannah Arendt pôde designar, com uma certa razão, em sua descrição de projeto de 1959 para a Rockefeller Foundation, seu livro recém-saído, *The Human Condition*, como uma espécie de “prolegômenos” do trabalho planejado: *Introduction into Politics* começará ali onde o livro terminou. *Vita Activa* termina com uma descrição da situação dos tempos modernos, cujo último parágrafo é intitulado “A Vitória do Animal Laborans”. Ali,

no final, é dirigida a esperança ao pensamento enquanto atividade. Pois bem, esse parágrafo pode ser lido (coisa que também aconteceu) como um anúncio da obra tardia *Das Denken*, quer dizer, do primeiro tomo da publicação póstuma *Vom Leben des Geistes*, editada por Mary McCarthy.⁴² Mas se levamos a sério a declaração de Arendt nos anos 1950, segundo a qual a “Introdução” deve ser considerada como uma continuação de *Vita Activa*, então devemos levar em conta que, além disso, no caminho de “*vita activa*” para “*vita contemplativa*”, estava prevista uma estação intermédia. O pensar “é possível e, com certeza, também real”, consta no final de *Vita Activa*, “onde quer que homens vivam em condições de liberdade política. Mas, também, só ali”.⁴³ Ela iria ocupar-se com mais intensidade do espaço da coisa política designado como “em condições de liberdade política” e, entre outras coisas, seria tema de seu livro sobre a introdução.

Sob essas indicações foram publicados “exercícios em pensamento político”⁴⁴ dos tipos mais diferentes.⁴⁵ A propósito, o tema “o que é política?” não é tratado diretamente neles, mas são auscultados alguns dos conceitos em uso na ciência política, como “autoridade”, “liberdade”, “revolução”, com a construção interrogativa “o que é?”, e a seguir a “política” é posta em relação com outros âmbitos dos assuntos humanos (“educação”, “cultura”, “religião”). Ambas as coisas acontecem no marco do grande tema que dura a vida inteira “filosofia e política”, do qual são testemunhas precoces os artigos *Understanding and Politics*⁴⁶ e Verdade e Política,⁴⁷ bem como a aula “Philosophy and Politics” do ano de 1954.⁴⁸

Se Hannah Arendt houvesse escrito e publicado sua “Introdução à Política”, então teria sido possível perceber-

se que *Vita Activa* contém, de fato, apenas “observações preliminares” com respeito à política e à coisa política; que a coisa política estava presente num sentido abrangente no mundo das ideias de Arendt, na época do manuscrito dessa obra; que, por exemplo, “Estado” e “democracia” são tratados de maneira insatisfatória não porque não tivessem importância para a posição filosófica de Arendt, mas sim porque, pelo contrário, faltou-lhe tempo (e vontade?) para se ocupar com esses âmbitos de temas complicados — admite-se — de se encaixarem no sistema total. Claro que isso são especulações que não podem e não devem ser alongadas aqui. Em contrapartida, as seguintes teses podem ser formuladas sobre os fatos, por assim dizer: levando-se em consideração os planos de Hannah Arendt para o livro da introdução, fica evidente que as marcantes estações cronológicas da obra — o livro sobre o totalitarismo, o *Vita Activa* e o *Vom Leben des Geistes* — são ligadas umas com as outras. Às publicações *Between Past and Future* e *On Revolution* se unem artigos não reunidos em coletânea e, no fundo, o relato *Eichmann in Jerusalem*⁴⁹ pode ser adjudicado nesse marco do estado das estações intermédias.

A importância dessa tese fica evidente quando insistimos, organizando em relação a um ponto discutido de maneira controversa entre os conhecedores de Hannah Arendt: não existe “ruptura” alguma no pensamento da filósofa política. Em *The Life of the Mind* se expressa a mesma Hannah Arendt que escreveu as obras precedentes.⁵⁰ Também é equivocada a afirmação de um retorno ao “primeiro amor”, a filosofia, se bem que posta no mundo pela própria Arendt.⁵¹ Um interesse filosófico a citar — para entender o que se sucedeu no próprio horizonte de

vivência — é próprio desta obra, tanto em tempo anterior como posterior (falaremos disso mais adiante). Ademais, Hannah Arendt abrangeu aquilo que queria entender sempre em conceitos filosóficos e/ou construções interrogativas. Os assuntos que atraíam sua atenção são evidentemente os mais diversos, mas aparentados entre si ao ponto em que pertencem ao âmbito da coisa política, no mais amplo sentido. Sem dúvida, são mais os fenômenos políticos extremos, os não cotidianos — ou deve-se dizer: os filosoficamente interessantes?⁵² — aqueles que atiçam a curiosidade de Arendt.

Portanto, um interesse filosófico pela coisa política perpassa toda a obra de Hannah Arendt. No entanto, ele se articula de maneira diferenciada nas diferentes épocas e nas diferentes obras. Assim, a “Introdução à Política” também deve ser considerada, falando-se a grosso modo, como um projeto de livro vinculado ao tempo, da década de 1950 a 1960. E só no programa de aulas de Arendt que ele sobreviveu depois de 1960, depois de desfeito o contrato com a editora americana.⁵³ No outono de 1963, Arendt deu uma aula na Universidade de Chicago com o título de “Introduction into Politics”, em 1969 leu *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* na New School for Social Research de Nova York. A propósito, na reunião mencionada por último, a atenção estava voltada e tinha como centro de gravidade o tema “Thinking and Acting”, o que, de resto, já havia sido anunciado na descrição do projeto para a Rockefeller Foundation. Com isso, passou para segundo plano a construção interrogativa “O que é Política?”, tal como havia existido nos anos 1950. A aula de 1963 é, ao contrário, como ficará claro mais adiante, nas

seções quarta e quinta, instrutiva para os capítulos 3 e 4, não esboçados, do *outline* anterior e não datado.

3. Sobre os Textos Encontrados

Os apontamentos manuscritos com caráter de *outline*^d anunciam um programa impressionante. Como frase principal poderia valer: “a política baseia-se no fato da pluralidade dos homens.” É a declaração de Hannah Arendt já em 1950 como primeira tese do “diário de pensamento”, em resposta à pergunta autoformulada “o que é política?”. Dá a entender, com essa anotação precoce, estar introduzido o pequeno tomo existente.^e Todos os capítulos da obra planejada devem orientar-se pela ideia da “pluralidade dos homens”, de acordo com o *outline*: o primeiro no qual a autora se impõe a tarefa de elucidar, de maneira crítica, os preconceitos correntes contra a política; o segundo sobre os preconceitos “filosóficos” contra pluralidade, convívio e opiniões; o terceiro, intitulado “A posição Socrática”, e o quarto com o título “Pluralidade das formas de Estado”.

Significativo também para o projeto completo é uma segunda frase, anotada provavelmente em explicação a um informe de jornal: “No ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com os homens”. Desse modo, não apenas é formulado de maneira explícita, senão que essa observação também está presente nos textos deixados à posteridade, ao ponto de a própria preocupação com o mundo guiar a pena da autora.⁵⁴

Ambas as afirmações dirigem-se contra a “filosofia tradicional” que colocou o homem e não os homens no centro de seu interesse e descuidou da preocupação com o mundo. Do mesmo modo, dirigem-se contra as modernas ciências sociais orientadas pelas ciências físicas e naturais (antes com o título de “Behaviorismo” ou de “Behavioralismo”), das quais Arendt afirma que estão envolvidas no âmago da concepção segundo a qual o homem modifica e, desse modo, pode criar um mundo melhor, às quais, além disso, imputa uma “preocupação com a vida” distante da política. A propósito, demarcação e polêmica não são um fim em si mesmas, estão muito mais a serviço do esforço de Arendt para chegar a uma teoria política própria. Esta deve ser autodeterminada, por assim dizer, e não determinada por outros; deve ser concebida de tal modo que “os parâmetros da coisa política (...) sejam criados (...) a partir dela mesma”. A questão *do* homem, do “quem sou?” e “o que sou?” é eliminada com essa exigência. Ela pertence, assim pode ser afirmado com uma consulta a uma declaração feita em *Vita Activa* de Hannah Arendt,⁵⁵ ao marco da filosofia, sim, na verdade, da teologia. Só os homens interessam quando se trata de política e da coisa política⁵⁶ e, na verdade, os homens em sua diversidade e igualdade relativa. Entre os homens em seu convívio, agir em conjunto e conversar entre si surge o mundo como um lugar de poder e não de força. O mundo tal como Hannah Arendt o compreende é um “mundo dos homens”; é — visto pelo homem isolado — um “mundo externo”, não um “mundo interno” e em relação às reflexões sobre política, é definido com mais exatidão como “contemporâneos” (menos do que “mundo material”).

A preocupação com esse “mundo contemporâneo”, esse “mundo de relações humanas, surgido do agir e do falar” determina os manuscritos que ostentam no título a problemática do “preconceito e do juízo” (fragmentos 2a e 2b), bem como aqueles que se orientam pela questão do “sentido” (fragmentos 3a até 3d). Nossa pergunta atual sobre o sentido da política, escreve Arendt, “surge de experiências bem reais que tivemos com a política; ela se acende na calamidade que a política já causou em nosso século, e na maior que ameaça despertar dela”. São aludidos de maneira concreta e em títulos: o totalitarismo e a bomba atômica; mais exatamente: as “formas totalitárias de Estado” e o “monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de extermínio, cujo monopólio os Estados têm” como “as experiências políticas fundamentais de nossa era”. Portanto, são aludidos fenômenos tanto da política interna como da externa, do desenvolvimento dos tempos modernos. Para Arendt, trata-se de uma situação “na qual não sabemos ou ainda não sabemos mover-nos politicamente”. A situação seria caracterizada pelo fato de nossos preconceitos (o prejudicado que nós assumimos sem prova) estarem em conflito com a realidade, pelo fato de os parâmetros terem falhado. O que importa é reduzir os preconceitos a juízos e estes às experiências que lhes servem de base. Essa tarefa autoimposta, uma consulta em segundo plano com intenção esclarecedora, leva a uma dimensão de profundidade semelhante à da pergunta sobre o sentido da política. Até aqui existe parentesco entre as duas versões, nas quais foram conservados manuscritos para a “Introdução à Política”. Também se poderia dizer que elas pertencem à mesma e única moldura⁵⁷ — sem, de

sua parte, apresentar um quadro composto de maneira contínua.

Esses manuscritos deixados à posteridade são projetos para partes introdutórias, sendo que dois, os fragmentos começados em 3b e 3c, são redigidos de tal forma que podem ser vistos como capítulos independentes.⁵⁸ Eles deixam reconhecer, de maneira rudimentar, o que Hannah Arendt pode ter imaginado por teoria política que cria seus parâmetros a partir da própria coisa política. O pensamento básico é de uma simplicidade assombrosa: a política tornou-se discutível, de maneira especial, nos tempos modernos, o mais tardar no século XX, preconceitos e conceitos gastos dominam o pensamento, e a questão do sentido é por demais justificada. Na procura de explicações para essa situação, que tem de acontecer no caminho da consulta de segundo plano e na busca de pistas, topa-se forçosamente com a palavra *polis* que está contida na palavra alemã “política” (bem como em equivalentes a ela em outros idiomas europeus). É preciso seguir, nela, o rastro da coisa política e no mundo real de experiência da *polis*, bem como nas criações e teorias que se desenvolveram em torno das duas palavras. A pergunta sobre o sentido da política leva à exposição das respostas que lhe foram dadas no decorrer da História. A concepção grega, romana, medieval e moderna de política e a respectiva organização de cada vez, do âmbito político-público, tornam-se tema em especial no fragmento 3b.

O peculiar dos fragmentos é que o leitor se torna, por assim dizer, espectador dos esforços de busca da autora. Muitas das coisas que Hannah Arendt formulou em escritos publicados ao mesmo tempo e posteriormente em outros, estão conservadas aqui numa espécie de estado bruto e/ou

em contextos, que logo a seguir se confundiram. Isso dificulta a leitura que, por outro lado, é lucrativa porque as concatenações de ideias originais se condensaram em complexos reconhecíveis como individuais, mas ainda não se tornaram abreviações, bem como são difíceis de se desenredarem (podendo também ser motivo para muitos mal-entendidos dos leitores de Arendt). Essas concatenações de ideias são, observadas sob o ponto de vista do método, o resultado de uma abordagem original: uma mistura de interpretações arqueológicas (com apelação sobretudo a Theodor Mommsen, Jacob Burckhardt e Franz Altheim), períodos históricos de pensamento (com as seguintes estações importantes: Grécia, Roma, cristianismo, tempos modernos), bem como pontos de vista sistemáticos com base em distinções conceituais (como entre preconceito e juízo, juízos no sentido do subordinar e do diferenciar, entre liberdade e necessidade, poder e coação/força) e com a utilização de determinados esquemas de pensamento (como a categoria objetivo-meio).

A *polis*, por exemplo, tanto é descrita de modo concreto como também é classificada historicamente e caracterizada de forma sistemática. Sua imagem é de uma diferenciabilidade (através de referências às concepções de igualdade no sentido de *isonomia*, à diferença entre falar enquanto agir e falar enquanto externar opinião, ou a confrontação do entendimento de política grego e romano, e outras coisas semelhantes) que está em nítido contraste com uma concepção estereotipada de *polis* que não raras vezes é encontrada na discussão-Arendt e, então, na maioria das vezes, pesando de maneira crítica contra a autora. Aqui, a *polis* não é caracterizada como “modelo”, e tampouco será reabilitada ou mesmo reanimada. Ela é

muito mais um “feliz acaso” na história da coisa política, é enaltecida como “a mais elevada das possibilidades humano-mundanas”, sendo que não é levado em consideração, em termos teóricos, o fato de que ela “desapareceu para sempre”⁵⁹

Visto historicamente, houve épocas que conheceram a coisa política e outras às quais foi negada sua experiência plena. Este último valeria muito em especial para o século XX, no qual “o espaço político-público (...) tornou-se um lugar da força”. Nós teríamos feito nossas experiências com a política “em essência no campo da força”. Arendt escreve, por seu turno, sob a ameaça concreta de uma Terceira Guerra Mundial.⁶⁰ Ela vê, em geral, o perigo do desaparecimento completo da coisa política e da política. Esse perigo estaria evidente, por um lado, porque “a humanidade... [poderia] riscar-se do mapa através da política e dos meios de força à sua disposição [no caso concreto: a bomba atômica, U.L.]; e, por outro lado, porque “a humanidade (...) [terá] juízo e, ao invés de a si mesma, riscará a política do mapa”. O perigo mencionado duas vezes — de maneira irônica, alude-se aqui ao “ideal socialista de uma condição final da Humanidade sem Estado e em Marx isso significa sem política” — seria “horrrível” enquanto perspectiva. Para Arendt que, presume-se, aqui segue sobretudo a Kant, esse perigo pode ser comparado com o perigo da guerra total.

Tais concatenações apocalípticas de ideias recebem um contrapeso através de concepções que lembram a “astúcia da razão” de Hegel e destinam um papel ao acaso na história dos assuntos humanos. “O aumento da força no espaço público-estatal”, está escrito, “consumou-se, por assim dizer, pelas costas do homem atuante — num século

que supostamente está entre os mais pacíficos e menos violentos da História”. Além disso, o contracomando ocorre com o auxílio da concepção de que situações extremas aguçam o olhar — não apenas para o perigo, mas também para aquilo que deixou de ser visto (não importa por que razão) num mundo político firmemente encaixado e não questionado. De forma concreta: “apesar da filosofia política de Kant que, a partir da experiência da Revolução Francesa, tornou-se uma filosofia da liberdade porquanto centrada no âmago em torno do conceito da espontaneidade, é provável que só hoje tenhamos compreendido a extraordinária importância política dessa liberdade, situada no poder-começar, posto que as formas totais de dominação não se contentaram em pôr um fim na livre declaração de opinião, mas pôs mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas”. Semelhante papel desempenha a concepção segundo a qual o novo começo sempre pode estar também no fim: “Como a filosofia que se refere ao homem no singular, só começa a sério depois que o homem compreendeu que pode dizer sim ou não para a vida, assim também a política que se refere aos homens no plural só começa a sério hoje, posto que sabemos que podemos dizer sim ou não para a humanidade.”⁶¹

Dito de outra maneira, não existe nenhum projeto racional da História — nem para o mal nem para o bem. A crítica de Hannah Arendt às concepções de fim do tempo bem como as progressistas, conhecida através de sua obra publicada, também brilha em seus fragmentos deixados à posteridade. O processo do “progresso”, tal como ela o vê, transcorre “necessariamente de forma catastrófica” e dá motivo para se duvidar de que os homens “ainda possam

continuar senhores e mestres do mundo por eles construído e dos assuntos humanos”. Por outro lado, parece que da atual situação extrema que aparenta não ter saída, parte uma certa pressão que pode levar os homens a refletir sobre o perigo para o qual eles mesmos se levaram. Então, a esperança consistiria em essa reflexão preparar o solo para um agir no sentido do sim para a humanidade. Isto não está assim em Arendt, mas corresponde à sua concatenação de ideias do tempo atual.⁶² Nos próprios manuscritos encontra-se a formulação segundo a qual “uma mudança decisiva para a salvação só pode acontecer através de uma espécie de milagre”, e que o homem seria o “taumaturgo” nesse contexto, homem que pode agir, que é ele mesmo um começo, que pode dar início a algo de novo.

Dessa maneira, também é edificado algo como um sistema de justificação para a própria atividade do filosofar e do teorizar político. No entanto, recomenda-se cautela na avaliação! Arendt não é fútil, é digna de confiança em sua preocupação específica com o mundo. Não quer educar, mas sim convencer — e isso na visão de seu próprio caminho também pode constituir um extravio, que os juízos e propostas por ela trazidos a público também podem ser repudiados. Nela não se encontra um apelo no sentido da “conversão interna”, tal como Karl Jaspers formulou com tanta insistência em seu livro *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, e está bem longe dela a intenção de iniciar um programa para mudança/melhoria do mundo. Ela quer “compreender”, assim disse⁶³ e deixou claro não apenas uma vez que se trata de um compreender desenvolvido a partir da perspectiva da pluralidade.⁶⁴ Tudo em seus escritos que excede a isso fica parado no espaço — nesses manuscritos como também na obra publicada. É

atraente instrumentalizar isso; mas não se é justo com a autora.⁶⁵ Por outro lado, o compreender é um processo que não acaba, ele pode ser detido, porém não pode ser interrompido por completo. Os trabalhos de Hannah Arendt sobre a teoria política são, quase sempre, “exercícios” — *exercices in political thought*.

Uma parte integrante essencial do compreender na acepção de Arendt, ao lado da consulta de segundo plano e da busca de pistas, é comparar as experiências atuais com o passado histórico. Ela sempre pergunta de novo se e até que ponto aquilo que vivenciamos hoje já ocorreu alguma vez na História, quer dizer, o que é novo e único e como pode ser determinado. Nos manuscritos deixados à posteridade, esse interesse interrogador orienta-se, em vista da devastação causada por bombas e pela explosão atômica na Segunda Guerra Mundial, pela guerra total ou de extermínio — aquela guerra que “não se contenta com a destruição de importantes pontos militares isolados, mas põe mãos à obra, e também pode pôr mãos à obra em termos técnicos, para exterminar todo o mundo surgido entre os homens”.

Como “exemplo primitivo” de uma guerra assim é discutida a Guerra de Troia — a guerra dos gregos contra Troia, “que terminou com um aniquilamento tão completo da cidade que até tempos bem recentes pôde-se acreditar que a cidade nunca existiu”. Após uma curva traçada de forma ousada, que se realça com a referência de que o poema de Homero, a *Ilíada*, “não cala sobre o homem vencido, que testemunha por Heitor não menos que por Aquiles e que (...) [a] vitória não faz Aquiles maior e Heitor menor, que a causa dos gregos não é mais justa e a defesa de Troia não é mais injusta”, seguindo-se com a *phronesis*

aristotélica e por fim com o “modo de pensar ampliado” de Kant e a observação de que, na filosofia kantiana, o verdadeiro bem político é a razão,⁶⁶ Hannah Arendt formula o resultado de suas reflexões num discurso final impressionante em favor da pluralidade de homens e povos, de posições e visões de mundo. Ela ainda chega a falar das “concepções centrais da coisa política”, de tratado e aliança, e — numa comparação minuciosa do horizonte romano de experiência e de pensamento com o grego (política externa versus interna; lei enquanto ligação/união de homens e povos versus lei enquanto traçado de limites etc.) — ela elucida que a coisa política pode aparecer e desaparecer de novo nas mais diferentes formas de conteúdo. Em contrapartida, o que não desapareceu até hoje, apesar do totalitarismo e da bomba atômica, é a concepção transmitida no conceito de “política”, de um espaço político criado através de leis: “Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela é válida, e esse espaço é o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando de maneira exata, está sem mundo; no sentido do convívio humano, é um deserto.”⁶⁷ Destruir o mundo significa produzir deserto. Para expressar sua preocupação com o mundo, Hannah Arendt sempre se serviu da metáfora do deserto-oásis.⁶⁸

Até aqui chegaram os fragmentos deixados à posteridade. Por mais esclarecedora que sua leitura possa ser em seus pormenores, no geral o leitor continuará insatisfeito por que Arendt não começou as partes que teriam dado os verdadeiros contornos de sua “Introdução à Política”, ou seja, os capítulos previstos sob os títulos “A Posição Socrática” e “Pluralidade das Formas de Estado”. No entanto, pode-se tentar delimitar seu horizonte —

recorrendo a manuscritos de aulas dos anos 1950 e 1960 e à obra publicada — o que é feito a seguir.

4. “A Posição Socrática”; “Pluralidade das Formas de Estado”: dois capítulos não escritos

Não se pode atribuir muito valor à importância de Sócrates para as ideias de Hannah Arendt sobre teoria política.⁶⁹ As experiências de Sócrates com a política na *polis* ateniense estão, segundo Arendt, nos primórdios daquilo que deveria tornar-se a “filosofia política” ou a “teoria política” no decorrer da história ocidental. A filosofia política, anota ela, “é causada por um acontecimento e, na verdade, um acontecimento político: o processo contra Sócrates que resultou de um conflito entre *polis* e filosofia”.⁷⁰ Em outro trecho, está anotado: “Nossa tradição do pensamento político começou quando a morte de Sócrates se tornou motivo para Platão perder a crença na *polis* e, ao mesmo tempo, determinou os fundamentos da doutrina de Sócrates de duvidar. O fato de Sócrates não ter sido capaz de convencer seus juízes de sua inocência e de seus méritos que ficaram evidentes, com tanta frequência, para a parte melhor e mais jovem da população de Atenas, aproximou a dúvida de Platão da validade da força persuasiva. A peça de teatro em que Sócrates apresentou sua *doxa* à opinião irresponsável dos atenienses e na qual se devia ver como ela seria vencida por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse opiniões e exigisse critérios absolutos

com os quais fossem julgados os feitos humanos e as ações humanas pudessem conservar um certo grau de confiabilidade.”⁷¹ Com a condenação e morte de Sócrates realiza-se, para Arendt, o desenvolvimento em cujo decorrer filosofia e política se distanciam uma da outra cada vez mais — até o ponto da hostilidade. Começou aquela linha da tradição que se concentra *no* homem em vez de *nos* homens, na qual “domínio” e “força” ocuparam o centro da reflexão sobre os assuntos políticos e “liberdade” e “poder” passaram para segundo plano, bem como se perderam por completo. Platão, não Sócrates, tornou-se o “pai da filosofia política do Ocidente”. É só em Kant, a quem ela gosta de chamar de “o Triturador de tudo”, recorrendo a Moses Mendelssohn, que Hannah Arendt encontra então rudimentos de um novo pensamento político,⁷² os quais, porém, continuariam a não ser descobertos, sem influência, em sua maior parte, na direção principal do pensamento político até o século XX. Ela procura introduzir e continuar a desenvolver na discussão — guiada pela demanda de uma teoria política que tenha que criar seus critérios a partir da própria coisa política (e não da filosofia e tampouco de objetivos que lhe sejam externos).

No entanto, Sócrates tem importância não apenas porque é consignado um papel tão considerável para a origem e desenvolvimento da filosofia política ao acontecimento ligado à sua pessoa; mas também porque Hannah Arendt estabelece nas doutrinas socráticas, por assim dizer, sua contradição. Recorrendo a Sócrates, ela põe em relevo aquilo que, em sua opinião, foi reprimido no caminho determinado pela filosofia, da reflexão ocidental sobre os assuntos políticos e que poderia ser fundamental

para uma filosofia política de novo tipo, em cujo ponto central precisaria estar a pluralidade dos homens. Platão teria considerado a pluralidade — está escrito num manuscrito não publicado de 1953 — “importuna” (*annoying*) porque prejudicava a solidão preferida pelo filósofo, porque ela responde pelas opiniões (e não pela verdade) e porque ela torna um dependente dos outros.⁷³ Esse preconceito de Platão contra a pluralidade pesou na filosofia política ocidental. Quem procurar as raízes do filosofar político orientado na pluralidade, também fará referência aos filósofos antes de Platão.

O mais tardar em 1971, com a publicação de seu artigo *Thinking and Moral Considerations*,⁷⁴ ficou conhecido de público o quão importante Sócrates foi para Arendt nesse contexto, bem como aquilo que esse filósofo que não deixou nenhuma obra própria para a posteridade, ensinou em consequência da tradição. Ela recorreu a ele, ao “pensador que sempre ficou entre homens, que não tinha medo do sistema, que era cidadão entre cidadãos”,⁷⁵ naquela época sobretudo para esclarecer o que se tornou para ela uma questão insistente na figura de Adolf Eichmann, ou seja, se existia uma relação entre incapacidade para pensar e ato criminoso. Mais ou menos na mesma época, ela buscou em Sócrates também uma relação com suas reflexões sobre desobediência civil.⁷⁶ No entanto, sem ser mencionado de modo expresso, ele já está presente em seu livro sobre o totalitarismo (mais adiante faremos referência a isso).

O capítulo planejado para a “Introdução à Política” com o tema “A Posição Socrática” deveria dedicar-se às doutrinas de Sócrates, coisa que pode ser deduzida a partir de poucos apontamentos nas anotações manuscritas conservadas.^f Além disso, os apontamentos são bastante

inequívocos para justificar a suposição de que o planejado capítulo conteria, em essência, pensamentos sobre Sócrates, tal como podem ser encontrados no artigo “Thinking and Moral Considerations”. Outra fonte para a interpretação de Arendt sobre Sócrates é a terceira parte recém-editada por Jerome Kohn, da aula *Philosophy and Politics*, proferida por Arendt em 1954 na Universidade de Notre Dame.⁷⁷ Na comparação desse antigo texto que em parte corresponde a formulações que entram na aula de Princeton “Karl Marx and the Tradition of Political Thought”,⁷⁸ com o tardio que recebeu sua última forma nos dois capítulos de Sócrates em *Das Denken*,⁷⁹ chama a atenção o fato de que, na verdade, as ideias de Arendt sobre Sócrates se refinaram, mas não se modificaram em seu âmago. O mesmo também vale quando se leva em consideração a aula “Introduction into Politics”, de 1963, situada no tempo entre as duas notas.⁸⁰

Mas, Arendt salienta sobretudo dois pontos: por um lado, o método socrático, caracterizado de forma mais minuciosa com os conceitos “parteira”, “moscardo” e “poraquê” (ou seja, um peixe da família dos peixes elétricos que ao toque causa paralisia); por outro lado, as ideias socráticas de “aparência” e “ser” e do “dois-em-um”.

Em primeiro lugar, sobre o método socrático. Na aula “Introduction into Politics”,⁸¹ Hannah Arendt se pergunta: como pode ser aumentado nosso sentido para a coisa política através da pergunta “o que é política?”, se o resultado da pergunta não é uma resposta explícita, inequívoca? Ou de maneira mais concreta: quando debatemos sobre um tema, por exemplo, a justiça, não significa que depois também estamos mais inclinados a agir de forma justa? A segunda pergunta é respondida

afirmativamente e Arendt justifica isso com a referência ao diálogo de Sócrates com Eutífron, que trata do que é “piedoso”. Como Eutífron deve proceder depois de haver descoberto que seu pai matou um escravo que também seria um assassino? É “piedoso” perseguir aquele que comete injustiça, é “piedoso” aquilo que é amado pelos deuses? Quem comete injustiça e o que é amado pelos deuses? Na conversa são indagadas as opiniões dos interlocutores e levadas para a consciência (“nascidas” com o apoio da “parteira” Sócrates); com perguntas e respostas se tenta encontrar a verdade. No entanto, no final do diálogo que vai de um lado para o outro, está o reconhecimento de que para se seguir em frente, seria preciso começar de novo do início. A propósito, diz Hannah Arendt, nada indica que a investigação de pergunta e resposta à maneira maiêutica não termine exatamente assim na próxima vez. Este como também outros diálogos socráticos seriam, assim ela cita a Ernest Barker,⁸² “arranjados de modo mais aporético do que didático e mais voltados para a estimulação do pensar do que para oferecer uma solução para o problema”. Na discussão sobre o que é “piedoso” — seguindo-se a Sócrates — deslocar-se-ia para a situação de fazer “coisas piedosas”, embora não se pudesse descobrir o que seria, na verdade, piedade, no sentido de uma definição. Além disso: mesmo que esse tipo de conversa torne possível fazer coisas “piedosas”, “justas”, etc., não seria definido, de modo automático, que os homens também se tornem piedosos e justos. Para Arendt o acento está, em outras palavras, no âmbito (público) do agir e em sua influência através de um pensar comprometido com o método socrático — aquele método cuja função adicional consiste em abalar as opiniões

ideologicamente incrustadas e também as instituições (Sócrates na condição de “moscardo” ou de “poraquê”).

Está implícita a suposição de que homens, entre os quais surge o poder através do pensar e do agir, podem eliminar em conjunto condições desumanas e não dignas do homem e fundar algo de novo, de melhor.⁸³ Isto soa, de maneira suspeita, a “mundo são”. No entanto, realmente são tampouco é esse mundo; não se encontra sobre nenhum subsolo firme, visto que está exposto a perigos. O próprio pensar é perigoso porque, “causado pelo moscardo”, também pode levar ao cinismo, ao desenfreamento e ao niilismo, porque “pode voltar-se a qualquer momento contra si mesmo”. Eis o perigo do não pensar, mais exatamente: do fato de que o não-pensar dá muito menos trabalho para os homens do que o pensar.⁸⁴

O segundo ponto de vista, sob o qual são tão importantes as doutrinas de Sócrates para a teoria política de Arendt, é resumido na seguinte frase dos apontamentos manuscritos: “pluralidade penetra no estar só”. É evidente que esta constatação deve ser esclarecida a partir da interpretação de duas sentenças “positivas” imputadas a Sócrates na tradição histórico-filosófica: a) seria melhor para mim, se minha lira estivesse desafinada ou se um coro por mim regido ressoasse em puras dissonâncias, do que se eu, que sou um, não concordasse comigo mesmo ou me contradissesse; b) seja da maneira como gostaria de parecer.⁸⁵ Ambas as máximas e uma outra: é melhor sofrer o mal do que fazer o mal⁸⁶ — são mencionadas e discutidas em todas as passagens correspondentes da obra de Arendt. O essencial em nosso contexto é que Hannah Arendt, em sua reflexão interpretativa dessas frases, deixa evidentes aspectos delas da maneira como ela fundamenta

antropologicamente a “pluralidade” e o que entende por “pluralidade”.

Para Arendt, existe algo como uma vivência básica da “pluralidade”, e isso é o pensar que, no homem, se passa como consciência-razão; é o socrático “dois-em-um”. Esclarecer e discutir isso aqui em detalhes, nos levaria longe demais.⁸⁷ Mas devemos insistir em algumas ideias fundamentais da compreensão de Arendt sobre a pluralidade: o homem só pode estar em harmonia consigo mesmo quando há um segundo som ou vários sons; portanto, para ser um ele precisa de outros; é só no trato com outros que ele pode experimentar a “liberdade” — aguçada politicamente;⁸⁸ ele deve permitir a contradição em si, bem como entre si e os outros. Dito de outro modo: não viver do medo, como nos sistemas totalitários, nem se perder em contradições,⁸⁹ o que ao mesmo tempo significa não dever ele contradizer-se, em termos lógicos nem éticos; deve preocupar-se com que os outros percebem e como percebem, e levar isso em consideração na própria percepção de si. Pois, ele não pode conhecer-se tanto quanto os outros o conhecem;⁹⁰ no mundo — se realmente admite apenas as alternativas malfeitoras e sofredores do mal —, os outros são mais importantes do que o próprio eu; dito de outra maneira: à pluralidade pertence a relação de pressão entre um e os outros, entre o indivíduo (compreendido de maneira plural) e o mundo.⁹¹

Junto com a pluralidade, Hannah Arendt fundamenta a igualdade no espaço público-político a partir de sua interpretação de Sócrates. Reproduzir as correspondentes deduções em detalhes, destacar as implicações para o conceito de igualdade e a crítica daí resultante ao conceito de igualdade de Rousseau: isso também ultrapassa os

limites desta obra.⁹² Só o “resultado” geral seria comunicado. Ambas as coisas, pluralidade e igualdade, são acopladas por Arendt da maneira mais íntima: nenhuma pluralidade no sentido entendido corretamente sem igualdade, nenhuma igualdade no sentido entendido corretamente sem pluralidade!

No horizonte desse mundo de ideias autocriado, Hannah Arendt também discute, entre outras coisas, a teoria das formas de domínio político.

Com isso, voltamo-nos para o quarto capítulo projetado, “Pluralidade das Formas de Estado”. O título foi transformado em programa: a “pluralidade” — enquanto fato da qualidade de homem, fundamental para a política — deve ser o parâmetro com o qual são examinadas as “formas de Estado”. Ao mesmo tempo, há uma grande probabilidade de nele se ocultar um embaraço. O termo formas de Estado responde por “formas de dominação”, o conceito muito mais corrente nesse contexto que é possível que Hannah Arendt não tenha empregado porque pluralidade e dominação, tal como ela os define, excluem-se mutuamente. No entanto, seria por isso “formas de Estado” a melhor escolha? Este conceito — abstraindo-se o peso com que o conceito “Estado” contribui por seu lado — também não é dotado de conteúdos tradicionais como “forma de domínio” que os tornam impróprios para uma teoria política de novo tipo?⁹³

Não sabemos se e como Hannah Arendt teria solucionado esse dilema. Nos apontamentos manuscritos, fora o título “Pluralidade das Formas de Estado”, nada mais está anotado além de que o conceito de domínio deverá ser radiografado criticamente. “Política é Domínio” está citado entre os preconceitos contra a política, bem como nos

“lugares-comuns antipolíticos”, e é evidente que (talvez como nos trabalhos publicados sobre “autoridade”⁹⁴) deveria ser destacado que o pensamento da dominação, tal como se desenvolveu na filosofia política ocidental, tem cunho romano (e não grego). Pode-se deduzir, através da obra publicada e não publicada, até um certo grau, o que mais teria sido objeto do capítulo planejado. Índícios parecem ter sido deixados, da forma mais concentrada, no manuscrito da aula de 1953 “Karl Marx and the Tradition of Political Thought”.⁹⁵ Por isso, esse manuscrito deve formar o fundamento para as seguintes observações que, como no caso do capítulo “A Posição Socrática”, devem restringir-se a uma espécie de breve exposição sobre os caminhos principais (sem se levar em consideração os caminhos secundários) das reflexões de Arendt sobre o tema Formas de Estado/Formas de Dominação.

Do ponto de vista da “pluralidade”, a pergunta mais importante é: como os homens vivem em conjunto? Segundo Hannah Arendt, são fundamentais para o convívio dos homens — e isso já é válido também para a aula anterior — o agir e o falar. Também é fundamental que o convívio político se passe num espaço limitado — suposição esta sobre a qual também se baseia a teoria das formas de Estado e de dominação.

Esse fundamento definido no geral pressupõe, destaca Hannah Arendt com citação explícita a Montesquieu — em parte dentro dos marcos da teoria da “dominação” tradicional, em parte indo além dela —, diferentes “princípios” que podem cunhar o convívio dos homens e acontecem historicamente no âmbito político e por isso são relevantes para ele.⁹⁶ O princípio que determina quase que de maneira exclusiva nossa tradição do pensamento político

é o princípio do dominar e ser-dominado (*ruling and being ruled*).⁹⁷ Outros princípios e as experiências correspondentes são, em vista da preponderância desta meada da tradição, sobrepostos ou se perderam por completo. Eles são: o agir no sentido do começar cuja base da experiência reside no reino do tempo grego pré-*polis*, quer dizer, em essência, nos confrontos guerreiros; além disso, o convívio no sentido do *aristeuein*, ou seja, o querer diferenciar-se e o querer distinguir-se como era típico da aristocracia enquanto forma de dominação — no entender de Arendt, prioritariamente na relevante história para a vida na *polis*, depois, a alegria no companheirismo/camaradagem entre iguais, também na *polis*, mas que aparece também no antigo reino; além disso, a capacidade de fundar *societates*, formar o entre-os-povos tal como os romanos entendiam e foi mais desenvolvido pelos “pais fundadores(!)” da Revolução Americana no sentido do *law giving*;⁹⁸ por fim, aquilo que Arendt apostrofa aqui como coincidência entre agir e dar no cristianismo: com isso, ela refere-se à ideia de que todo aquele que faz algo, precisa estar disposto a dar, e que todo aquele que dá, de fato está fazendo alguma coisa.⁹⁹

O elemento da justiça ou da legitimidade pertence à maneira de ver tradicional. Com base na distinção entre dominador e dominado, são definidas enquanto formas de dominação legítimas: o domínio de um homem (ou monarquia), o domínio de poucos (ou oligarquia), o domínio de muitos (ou democracia) e — num prolongamento da série típico de Arendt — o domínio de ninguém (ou burocracia). Uma espécie de contraste em negativo de tudo é formado pela tirania que, do ponto de vista filosófico, jamais foi reconhecida enquanto forma de dominação. Para

essa linha da tradição, Hannah Arendt recorre sobretudo a Platão e Aristóteles e constata que ela termina com Kant que só distinguia entre um domínio da justiça, que ele chamava de “republicano”, e um domínio da injustiça, a “tirania”.

Hannah Arendt assume os componentes de justiça e injustiça da teoria tradicional das formas de Estado — a justiça em sua função de cercar e assegurar o espaço político. Existe apenas um mundo, “a Terra”, no qual os homens podem habitar, assim constata ela, e dentro desse “espaço” apenas determinadas regras que foram e são criadas em comum, podem garantir um convívio civilizado. A acentuação é dada num criar comum, num “produzir” esse espaço. Claro que isto é uma negação de uma compreensão do direito contratual-teórico para o qual os direitos são “naturais” e onde os homens nada mais precisam fazer do que assegurar esses direitos naturais mutuamente por contrato. O componente jurídico enquanto espaço “artificial”¹⁰⁰ nesse entendimento, no sentido de um “parâmetro negativo da legalidade” (veja adiante), “produzido” pelos próprios homens, tem seu lugar nas concepções finais de Arendt da pluralidade para a teoria política.

Em contrapartida, os componentes de dominação que estão em todas as teorias tradicionais sobre as formas de Estado não são compatíveis com o postulado da pluralidade. Pelo contrário: com a vitória do aspecto da dominação no pensamento político e na realidade política, com a dicotomia da coletividade política em dominadores e dominados, ordenadores e obedecedores, perdeu-se o verdadeiro âmbito político — quer dizer, aquele âmbito no qual os homens podiam conhecer-se como “plurais”. Para

Hannah Arendt, um importante anseio é pô-lo a descoberto, trazê-lo à consciência de novo e com isso introduzi-lo no debate político de hoje. Portanto, suas pesquisas têm dupla direção de choque: por um lado — de forma negativa, se assim quiserem — trata-se da crítica ao pensamento determinado pela dominação; por outro lado — positivo, por conseguinte — trata-se de realçar o que, além disso, houve em pensamento e experiências. É provável que Hannah Arendt jamais tenha querido mais do que com isso estimular processos de pensamento e trocas de opinião. Ao mesmo tempo, aliás, devemos ter em vista que tal abrir do horizonte de experiência tem um fundo existencial; está no contexto do esforço de toda a vida de Arendt para pôr em dia as experiências políticas do século XX (do totalitarismo com todos seus fenômenos concomitantes) e para ganhar uma postura em relação ao “mundo”, a partir da qual a vida possa ser experimentada como digna de se viver.

Para esclarecer sua posição, Hannah Arendt argumenta da seguinte maneira: já em Platão, a teoria das formas de domínio estava ligada à pergunta sobre a melhor forma de domínio e, com base nisso, surgiram as teses das formas mistas, como de monarquia e república ou aristocracia e república. Porém, quando se propõem formas mistas como resposta à pergunta sobre a melhor forma de domínio, então o domínio não pode ter a última palavra. Por isso, Montesquieu teria chegado à concepção segundo a qual seria menos decisivo para a determinação de um Estado se um, poucos, muitos ou todos “dominam”, o que depende muito mais dos “princípios” do agir político que são válidos para dominador e dominados. Hannah Arendt define-os como “critérios condutores com os quais são julgados todos os atos no espaço público do outro lado do parâmetro

exclusivamente negativo da legitimidade, e que são decisivos para a atividade tanto do dominador como dos dominados”.¹⁰¹ Com isso, estaria delimitado um âmbito da existência que no sentido específico seria humano, “igualmente distante do divino (...) como do animal” — quer dizer, “o verdadeiro âmbito humano”, diferente de um âmbito animal determinado pela necessidade e da liberdade e independência ilimitadas só possíveis no divino. O “mundo” é agregado ao homem entendido de maneira plural, daí a “falta de mundo” do animal!

Nesse sentido, pode-se traçar uma linha a partir de Montesquieu — até Karl Marx, cujas teorias são a última estação importante para Hannah Arendt no atual contexto. Em Marx, o espaço político, como já salientado, é completamente determinado com a distinção entre dominadores e dominados, repressores e reprimidos, exploradores e explorados, e como o Direito é desqualificado por Marx como “ideologia”, vale para o respectivo espaço político apenas o princípio da força/dominação. Mais exatamente, não existem formas de domínio marxistas, apenas a condição ubiqüitária na qual dominador e dominados se defrontam. Marx rompeu com a tradição — mas o fez de modo a fazê-lo permanecer em seu horizonte. Ao radicalizar a tradição, deu a última contribuição decisiva. “A grandeza do conceito de dominação de Marx reside em que ele nos esclarece sobre uma das origens, em que nos torna visível aquele começo a partir do qual a concepção de domínio encontrou seu caminho na definição de formações político-estatais”.¹⁰²

A “pureza” da argumentação marxista abre o caminho para a revisão crítica da tradição.¹⁰³ Com isso, evidencia-se para Hannah Arendt, como também se pode ver em seu

livro *Vita Activa*, que a experiência, de fato, do dominar e do ser-dominado pertence ao âmbito da casa (grega/romana), onde o dono da casa era aquele que ordenava, ao passo que escravos, mulheres e outros membros da família obedeciam. Aquela dominação na casa era a condição prévia para os donos de casa poderem mover-se com seus iguais no espaço político-público.

O espaço político-público distingue-se, considerado de modo sistemático, não apenas da dominação na casa, senão que também existe, como já foi indicado, uma outra fronteira que pode ser determinada com nitidez: a tirania. Enquanto forma negativa de domínio, a tirania faz com que não deixe de ser reparado o aspecto do Direito. O espaço no qual a política se sente em casa, o espaço do não domínio, ou seja, da liberdade, também é, portanto, o espaço do Direito; logo, é um espaço protegido. A importância de um tal espaço para a coisa política deve ser avaliada tão alto que Arendt pode formular ao tratar o conceito de liberdade que a “própria liberdade da espontaneidade” seria “ainda pré-política, por assim dizer”.¹⁰⁴

Essa perspectiva fica especialmente clara ao se consultar as declarações de Hannah Arendt sobre o totalitarismo como forma de dominação. No ensaio “Ideologia e Terror” no qual ela crê estar na pista de uma nova forma de Estado nunca antes condida na história,¹⁰⁵ ela representa a teoria das formas de dominação, apoiando-se sobretudo em Montesquieu, como um esquema dividido segundo três pontos de vista. Em primeiro lugar, é organizado segundo as estruturas: formação política estruturada hierarquicamente (monarquia), por um lado, e formação estruturada de maneira igualitária (república,

tiranias, totalitarismo), por outro. Em segundo lugar, é diferenciado entre Direito e injustiça — Direito no sentido de governo legal (monarquia, melhor: realeza) ou governo constitucional (república); injustiça no sentido de regime de arbitrariedade e terror (tiranias e totalitarismo). No sistema de Direito há a “cerca da lei (...), cuja relativa estabilidade cria e protege o espaço da liberdade no qual ocorrem e se passam os movimentos e ações humanas”.¹⁰⁶ Em terceiro lugar e de especial importância é introduzido o ponto de vista do “espírito uniforme em qualquer uma Armação política” — portanto, o “princípio” (veja acima) ou “princípio do agir”. No domínio do rei ancorado na lei, esse princípio é a honra; na república constitucional para a qual é fundamental o saber que todos os homens são iguais (no sentido de nascidos iguais e com igual força), esse papel é assumido pela virtude que se baseia no amor à igualdade; por fim, na tirania, o medo torna-se o “princípio”.¹⁰⁷

A argumentação leva à pergunta: então qual seria o princípio que vale para o totalitarismo. Aqui, é evidente que Hannah Arendt hesitou em saber se podia lançar mão do “medo”.¹⁰⁸ No final, parece que ela se decidiu por julgar que a dominação total caracterizada pelo fato de nela não existir nenhum princípio de ação no verdadeiro sentido.¹⁰⁹ Todos os homens que, sob condições totalitárias, vivem em qualquer ponto do respectivo sistema (note bem, o totalitarismo pertence às dominações do “povo”), estão sujeitos à respectiva ideologia. As ideologias não permitem um agir livre, espontâneo e autodeterminado porque lhes é inerente a “lógica do deduzir”. “A tirania da conclusão forçosa que nosso juízo pode soltar a qualquer momento sobre nós mesmos, é a pressão interna com a qual nos ligamos à pressão externa do terror e com ela nos

sincronizamos”.¹¹⁰ O princípio que determina, nas formas totalitárias, o espaço que nos sistemas de Direito é o espaço político intermédio, é “aquela conclusão forçosa”, aquela *logicality* do pensamento ideológico.¹¹¹

Com isto estão indicados alguns aspectos do pensamento de Hannah Arendt sobre o tema das formas de Estado; sob o ponto de vista da “pluralidade”, devemos insistir nas seguintes noções: (1) não existe “pluralidade” na tirania nem no totalitarismo; (2) a pluralidade só tem espaço nas formas de governo, de domínio, de Estado ancoradas na lei, das quais, no entanto, ameaça cada vez mais desaparecer no século XX sob o ditado do conceito de trabalho, de produção e de dominação; (3) entre os princípios do agir público encontrados historicamente, o domínio no sentido da dominação doméstica; medo, bem como o concluir forçoso do pensamento ideológico, excluem a pluralidade.

Se se continua pensando, de maneira consequente, sobre essa questão — e Arendt o fez em muitos pontos —, então se chega à conclusão de que o agir “revolucionário” a partir de estruturas políticas associadas a domínios totais (combinação de terror e ideologia), não é possível e só é possível de modo limitado dentro de formas tirânicas (combinação de terror e medo). A Revolta Húngara de 1956 não estava prevista dentro desse plano de teoria. Por isso, ela foi tão importante para Arendt. Em prosseguimento a essa experiência histórica, seu interesse teórico-filosófico deslocou-se. De maneira correspondente a isso, reflexões sobre “guerra e revolução” e, dentro dos marcos da teoria das formas de Estado, as reflexões sobre as repúblicas soviéticas ou elementares apareceram em primeiro plano; e foram protelados os planos para uma “Introdução à Política”. Não sabemos se e como o planejado capítulo

“Pluralidade das Formas de Estado” tocaria nisso. No entanto, é improvável que Hannah Arendt houvesse renunciado a ele por completo; posto que ela mal conseguia passar por cima daquilo que considerava a corrente dominante do pensamento político ocidental, sempre o revalorizara de forma implícita ao referir-se que, em princípio, desde a Antiguidade não houve mais nenhuma forma de dominação nova.

Os planos para um capítulo sobre Sócrates e um sobre formas de Estado testemunham os esforços de Arendt para destacar as origens e os elementos da coisa política, bem como para trazer de novo à consciência componentes perdidos da tradição e, desse modo, intervir na discussão das ciências políticas sobre uma nova teoria política.¹¹² Sua voz sempre foi e é singular. Nunca antes nem depois, a pluralidade dos homens — enquanto pressuposto de todo o teorizar e filosofar sobre política — foi lançada com igual intensidade no debate. Também raras vezes o foi, com igual força persuasiva, a linha da pluralidade para a liberdade, de modo que a pergunta sobre o sentido da política, a nível dos princípios, só pode receber a resposta “simples”: “o sentido da política é a liberdade”.¹¹³

5. Um possível capítulo final: “De Deserto e de Oásis”

Quando planejava sua “Introdução à Política” e escrevia os manuscritos publicados aqui pela primeira vez, Hannah Arendt vestiu seu *patos* pela política — dito de outra

maneira: sua preocupação com o mundo e a sobrevivência dos homens neste mundo¹¹⁴ — muitas vezes com a roupagem de metáfora. Ela falava e escrevia de “deserto” e de “oásis”. O par de metáforas aparece esporadicamente na obra publicada e na não publicada, bem como nos apontamentos para a “Introdução à Política”. “De deserto e de oásis”, anota ela como ponto-chave; aliás, sem dar muitas indicações mais, e, de vez em quando, aparecem “deserto” e/ou “oásis” nos manuscritos. Contudo, num outro lugar de seu espólio encontra-se um manuscrito de três páginas — a “Conclusion” da aula na primavera de 1955, na Universidade da Califórnia em Berkeley¹¹⁵ — que corresponde a um todo. Também poderiam estar no final da “Introdução à Política”, tal como está constituída em base aos textos conservados, e por isso devem ser reproduzidas aqui. A tradução segue o máximo possível o original; não foram aplainados absurdos que devem ser atribuídos à circunstância de que Arendt escreveu essas páginas apenas para uso na aula e não para uma publicação.

Fragmento 4

Observação final: o que observamos também pode ser descrito como aumento da falta de mundo, o escorregar do intermédio. Isso é a propagação do deserto, e o deserto é o mundo em cujas condições nós nos movemos.

O deserto foi reconhecido pela primeira vez por Kant, e foi ele também que cometeu o erro decisivo no diagnóstico e descrição: ele acreditava que o deserto se encontraria em

nós mesmos — tal como quase todos os outros que vieram depois dele. Justamente com esse diagnóstico, ele revelou-se, por seu lado, como um dos habitantes conscientes do deserto.

Essa concepção serve de base para a moderna psicologia. É a psicologia do deserto e, do mesmo modo, a vítima da mais terrível ilusão no deserto, ou seja, que começamos a pensar que alguma coisa não está certa conosco — e isso porque não podemos viver nas condições da vida no deserto e, por esse motivo, perdemos a capacidade de sofrer e de condenar. Enquanto a psicologia tenta “ajudar” os homens, ela os ajuda a “se ajustarem” às condições da vida no deserto. Isso tira nossa única esperança e, na verdade, a esperança de não sermos oriundos do deserto, mas nele vivemos, estamos em condições de transformar o deserto num mundo humano. A psicologia coloca a coisa de cabeça para baixo; pois justamente porque sofremos sob as condições do deserto é que ainda somos humanos, ainda somos intactos. O perigo reside em que nos tornemos verdadeiros habitantes do deserto e passemos a nos sentir à vontade nele.

Outro grande perigo do deserto é que existem as possibilidades de tempestades de areia, isto é, que o deserto não seja sempre tranquilidade de cemitério, [que ele seja] o lugar onde, em última análise, tudo ainda é possível, mas que provoca um movimento próprio. Os movimentos totalitários são essas possibilidades, seu perigo está contido exatamente no fato de eles serem ajustados, em medidas tão extremas, às condições do deserto. Eles não contam com mais nada e por isso parecem ser as formas políticas mais adequadas da vida no deserto.

Ambas as coisas, a psicologia enquanto disciplina da vida humana ajustada ao deserto e os movimentos totalitários — as tempestades de areia nas quais, de repente, tudo se propaga a partir de uma tranquilidade semelhante à morte para a pseudoação —, ameaçam as duas faculdades do homem com as quais podemos ser capazes de modificar pacientemente o deserto (e não a nós mesmos): a faculdade da paixão e a do agir. É verdade que sofremos menos nos movimentos totalitários ou no ajustamento causado pela moderna psicologia, sim, mas perdemos a capacidade de sofrer e com ela a virtude do suportar [*virtue of endurance*]. Só aqueles que nas condições do deserto podem suportar [*endure*] a paixão pela vida, é que são capazes de reunir em si aquela coragem que está na raiz de todo agir — e também daquilo que leva o homem a tornar-se um ser atuante.

Além disso, as tempestades de areia ameaçam até aqueles oásis no deserto, sem os quais nenhum de nós poderia suportá-lo, [enquanto que] a psicologia apenas tenta acostumar-nos de tal maneira à vida no deserto que não sintamos mais nenhum tipo de necessidade de oásis. Os oásis são aqueles campos da vida que existem independentes ou independentes em grande parte das condições políticas. O que fracassou foi a política, ou seja, nós, porquanto existimos no plural — e não aquilo que podemos fazer e produzir enquanto existimos no singular: no isolamento como o artista, na solidão como o filósofo, na verdadeira relação sem mundo entre homem e homem, tal como se dá no amor e às vezes na amizade (quando, na amizade, um coração dedica-se diretamente ao outro ou quando, no amor, o mundo se consome em chamas na paixão do espaço intermédio). Se esses oásis não

estivessem intactos, não saberíamos como devemos respirar. E os cientistas políticos devem saber justamente isso! Se aqueles que precisam passar a vida no deserto, procurando fazer isso e aquilo enquanto se queixam sem parar das condições do deserto, não sabem tirar proveito dos oásis, acabarão tornando-se habitantes do deserto mesmo sem a ajuda da psicologia. Em outras palavras: vão ressecar. A propósito, os oásis não podem ser comparados com “descompressão”; eles são fontes vivas que nos capacitam a viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele.

O perigo inverso aparece com muito mais frequência. A designação habitual usada para isso é escapismo. Foge-se do mundo do deserto, da política para... seja o que for. Essa é uma maneira menos perigosa e mais refinada de aniquilar os oásis, do que as tempestades de areia, as quais ameaçam de fora sua existência, por assim dizer, quando fugimos, levamos a areia para os oásis — como Kierkegaard que, ao procurar escapar da dúvida, levou justamente essa dúvida para dentro da religião, porque tornou-se crente. A falta do poder-suportar, o erro de reconhecer a dúvida como aquilo que ele era e de suportá-lo como uma das principais condições da vida moderna, tornou a dúvida numa parte integrante do único âmbito no qual ele jamais devia penetrar: no âmbito da coisa religiosa no sentido estreito da palavra, no âmbito da fé. Isso é apenas um exemplo para mostrar o que fazemos quando fugimos. Como é assim, como os oásis que podem dar vida são exterminados quando nos lançamos ao objetivo da fuga, às vezes pode parecer que tudo conspira para fazer o deserto tornar-se universal.

Mas isso é apenas ilusão. No final das contas, o mundo é sempre um produto dos homens, um produto do *amor mundi* do homem. A obra de arte humana. Verdade continua sendo o que Hamlet disse: “*The time is out of joint, the cursed spite that I was born to set it right*”.⁹ O mundo construído pelos mortais para sua potencial imortalidade está sempre ameaçado — pela mortalidade daqueles que o construíram, e pela natalidade daqueles que vêm para nele viver. Num certo sentido, o mundo é sempre um deserto e precisava daqueles que são iniciadores para poder tornar-se começado de novo.

A partir das condições daquele deserto que começou nos tempos modernos com a falta de mundo (a qual não deve ser confundida com a falta de mundo cristã, apontada para o Além), surgiu a questão de Leibniz-Schelling-Heidegger: por que deveria existir alguma coisa e não, ao contrário, o nada? A partir das condições do mundo moderno onde somos ameaçados não apenas pelo não-ser-coisa, mas também pelo não-ser-alguém, coloca-se a questão: por que deveria haver alguém e não, pelo contrário, ninguém? Essas perguntas podem parecer niilistas, mas não o são. Na situação objetiva do niilismo, onde o não-ser-coisa e o não-ser-alguém ameaçam destruir o mundo, são questões anti-niilistas.

Infelizmente, Hannah Arendt não revisou este texto de modo a torná-lo desprovido de contradições. Portanto, precisa da interpretação, para a qual — no horizonte dos fragmentos deixados para “Introdução à Política” — devem contribuir alguns pontos de vista aqui esboçados.

Em primeiro lugar — como a história da vida e da obra foram levadas em consideração na observação-comentário —, deve-se chamar a atenção para o fato de que justamente no tempo que interessa aqui, quer dizer, em meados dos anos 1950, a metáfora do deserto e oásis foi um meio de expressão e de percepção até o âmbito da experiência pessoal. Arendt usou-a, por exemplo, para informar a Karl Jaspers sobre o que vivenciara quando, em 1955, viajou pela primeira vez para o outro lado do continente americano, quer dizer, para a Costa Oeste (“... de trem, três dias e três noites”). Para a Califórnia, está escrito numa carta: “E depois também é verdade, de uma certa forma, que esse é o mais belo dos desertos, o mais belo de todos.” Em contrapartida, os “oásis” aparecem na figura de um trabalhador do porto (que só trabalha de três a quatro dias por semana, fora isso lê, pensa, escreve e passeia) e de uma doutoranda (que vive ao lado de Arendt num apartamento “abarrotado de Platão, Aristóteles, Kant e Hegel”).¹¹⁶

Portanto, o oásis é, de forma bem concreta, a terra da cultura, a terra cultivada, e o deserto deve ser considerado como tudo aquilo que não é cultivado, tomando-se como base um parâmetro determinado da cultura e da formação ocidental. Pode-se reconhecer a importância crítica em geral à civilização e à cultura, do par de metáforas também na observação final e nos textos de introdução. Ao mesmo tempo, ele se agrava politicamente. O deserto é o espaço não formado politicamente; em compensação, os oásis (“o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade”) são criados pelas leis enquanto espaço e são por elas protegidos, e isso é válido para o espaço da política interna bem como para o espaço da política externa. Nesse sentido,

“deserto” é equivalente a dominação total, por um lado, e a guerra de extermínio, por outro lado, mas também responde por fenômenos totalitários nas democracias de massas.¹¹⁷

Pois bem, os homens podem não apenas criar desertos, mas também os destruir de novo, podem “transformar (...) o mundo num deserto”. Em vista do totalitarismo e da bomba atômica, esse reconhecimento é elementar para os homens do século XX e pode ser conciliado de maneira plausível. Mas para Arendt, as coisas são mais complicadas. Deserto e oásis são, de fato, conceitos contraditórios, ou seja, conceitos que se referem a realidades que se encontram em luta; existe uma relação de tensão entre deserto e oásis, e suportá-la faz parte da condição da vida humana na Terra. Se os homens se sentem bem no deserto, quer dizer, se nem sequer notam que vivem ali, estão negando os oásis. Por outro lado, quando fogem do deserto para os oásis, negam o deserto, o que significa ao mesmo tempo que eles apenas usam ou exploram os oásis. (Note bem: a ameaça da qual Arendt fala, que parte do “não-ser-coisa” e “não-ser-alguém”, existe tanto para o deserto como para os oásis.) Ambas as posturas, o sentir-se-bem irrefletido e o escapismo, são perigosas — por um lado, porque exigem o ajuste às condições do deserto; por outro lado, porque confundem as diferenças: onde não existe deserto algum, tampouco pode haver algum oásis “intacto”!

A propósito, o antagonismo deserto-oásis é desequilibrado: “o deserto é o mundo sob cujas condições nós nos movemos”. Depois do que Hannah Arendt — em vista desse condicionalismo do homem — chega a “viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”. Para isso, é preciso que não deixemos o mundo entregue a si próprio,

com seus desertos e oásis, tal como chegou até nós, assim como também não devemos deixá-lo entregue a uma dinâmica feita pelo homem. A preocupação com o mundo pressupõe algo como uma obrigação, um dever¹¹⁸ de se preocupar. Isso pode acontecer de diferentes maneiras. Por exemplo, também levando-se “questões antiniilistas” ao espaço político-público para ali serem discutidas. Dependendo da situação, talvez sejam necessárias a capacidade de sofrer, a virtude do suportar ou a coragem para agir. Em termos genéticos, que a esperança repouse sobre aqueles que vivem apaixonadamente sob as condições do deserto e que podem agir com coragem: pois o que eles fazem é político.

Notas

^a Como Documento 1 no Apêndice.

^b Veja a carta de 7 de abril de 1959, impressa como Documento 2 no Apêndice.

^c Como Documento 3 no Apêndice.

^d Como Documento I nesta edição.

^e Como fragmento 1 nesta edição.

^f Veja no apêndice.

^g “O tempo está fora dos eixos; vergonha e pesar porque vim ao mundo para pô-lo em ordem!” (Shakespeare, Hamlet, I,5).

Terceira Parte

Apêndice

1. Documentos para o Planejamento da “Introdução à Política”

Primeiro documento **Ideias principais e estrutura:** **Apontamentos manuscritos de Arendt**

[022380]

“Introdução à Política”:

É difícil dizer o que é política. Para perguntas assim, estamos acostumados a recorrer aos filósofos que, por exemplo, sabem o que é a Natureza melhor do que os naturalistas. Para isso, pressupomos que o filósofo fala por todos os homens, que, portanto, ele não tem para com a Natureza uma relação diferente dos outros homens, senão que apenas refletiu sobre ela melhor e mais profundamente. Nesse sentido, a filosofia é chamada de mãe das ciências etc.

Será o mesmo com a política? *A doença profissional dos filósofos*. Eles têm uma parcialidade, e não podemos acreditar ou confiar neles tão cegamente, achando que dão, de fato, o melhor de si. Por outro lado: se não forem os filósofos... quem nos dará informação?

Mas, os filósofos falam por todos os homens; portanto, seu preconceito é humano. Como somos realmente homens, todos temos um preconceito contra a política.

Compare-se a falta de qualidade da antropologia de Kant — o que é o homem? — com a falta de realidade do *nomoi*^a de Platão.

[022381]

“Introdução à Política”:

Prefácio ou primeiro parágrafo: um inquérito teve como resultado: no ponto central está “a preocupação com os homens”. O homem preocupa-se consigo mesmo. (Descoberta do eu.) Assim, desde o começo dos tempos modernos. Em contrapartida: no ponto central de toda política está a preocupação com o *mundo*. O deserto e os oásis. O perigo, raptar o deserto para o oásis. O rapto do mundo. A política visa mudança ou conservação ou fundação de mundo.

Os únicos que ainda acreditam no mundo são os artistas — a permanência da obra de arte reflete o caráter de constância do mundo. Eles não podem permitir-se o alheamento do mundo. O perigo é arrebatá-los no rapto, quer dizer, desertificar os oásis. Por outro lado, só o fato da arte já mostra que o homem é o único que ficou intacto. Se não fosse assim, não teríamos arte alguma, mas sim apenas cafonice.

O alheamento do mundo dos tempos modernos penetrou na política com Marx, que fala do autoalheamento dos homens. O decisivo é que Marx só queria mudar o mundo para salvar os homens e, na verdade, do mundo. O homem

deve ter tanto tempo quanto possível para si mesmo, para seu eu e o desenvolvimento deste; esse era o conceito de liberdade. Esse o humanismo marxista.

As ideologias — não substitutos da religião nem da política, porquanto o substituto ainda tem alguma coisa a ver com aquilo que vai substituir.

Deserto: quando há a ameaça do extermínio da vida orgânica, a preocupação não é mais o homem.

A descoberta de Kant do caráter público e da pluralidade, baseado no *belo*. Porém, no belo aparece o *mundo*, não a *Humanidade*, mas o mundo habitado por homens —

[022382]

“Introdução à Política”:

As experiências básicas da Antiguidade:

polis — fundação — exílio e regresso do exílio

* * *

Filosofia — Política: em Parmênides como em Heráclito já a pretensão de saber aquilo que a grande maioria dos homens jamais pode saber, o inaudito, o estranho à multidão. Com isso, em Parmênides as opiniões fictícias da multidão são formuladas de tal modo que fazem lembrar a Heráclito — filósofos entre si. “Déspotas intelectuais”.^{653b}

Juízos: a impossibilidade de se subordinar o individual — Kant. O subordinar: não filosófica, mas sim cientificamente. Encontrar o individual: esse o objeto da política. Expressado à maneira de Kant: o problema — que, segundo Jaspers, o atraiu ao doutrinário e que, em todo caso, ele

deixou sem solução — era o “passo do *a priori* para *a posteriori*”, e o elo de Kant é o “esquema da faculdade imaginativa” (confira o ultrapassar a razão, isto é, o subordinar, se consuma no “juízo reflexivo”). Juízo reflexivo: Jaspers 477:^c “Nós estamos de posse da experiência do particular e pensamos com a suposição de um geral não conhecido” (contra: subordinar, onde partimos do geral = juízo determinante).

[022383]

Ad conceito de dominação: o romano *rex era*, ao contrário de *basileus*^d construído, de fato, em analogia à família e por isso era muito mais odiado na Roma republicana. Por outro lado, a dissolução no império se realiza no sentido da *regressão*.

O estar-sujeito-às-leis também não muda coisa alguma nessa onipotência. Isso diferencia apenas rei e tirano. O fazer lei sem agir e sem exercer não é uma ação política e, por conseguinte, não confere poder algum. (?) O rei também é visto como alguém que obedece — ele obedece às leis (Mommesen, 64-74^e).

Ad julgar: o julgar de acordo com precedentes e só estabelecer em sua falta — o particular que é tratado como geral.

Do deserto e dos oásis: quando partimos da arte, do oásis, para avançarmos no deserto, ou melhor, para voltarmos a recuar no deserto, sempre podemos recorrer a Kant cuja verdadeira filosofia *política* pode ser encontrada na “C.D.R” [“Crítica da Razão”] e que se acendeu no fenômeno do belo.

“Introdução à Política”:
Introdução

Cap. 1: Sobre os cultos entre seus desprezadores. O preconceito dos cultos: a política é dominação ou sustento da existência. Contra esse preconceito: reflexão histórica: nem sempre a política foi dominação — romanos, *rex*, rei homérico, Heródoto; e nem sempre sustento da existência: a política começava onde cessava a preocupação com a vida. Daí a virtude cardeal: coragem. Aquiles e Maquiavel.

Além disso, os dois preconceitos pertencem historicamente ao mesmo grupo. No âmbito do sustento da vida: dominação. O *rex* e a regressão romana.

O preconceito que serve de base: que a política sempre existiu. Contra isso, Aristóteles, em geral a origem da *palavra*.

Sempre houve as necessidades da vida, as quais, por sua vez, forçam que os homens sejam divididos em aqueles que obedecem e aqueles que ordenam. Por amor à vida: guerra de todos contra todos. Por amor à segurança: dominação. Portanto, *point of reference* [ponto de referência]: a vida. O preconceito é que a política é uma necessidade da vida.

Portanto, em termos históricos, nem todos os períodos históricos são igualmente significativos para a política. Onde há preocupação com a vida: nenhuma política. Pré-política.

As experiências básicas da política no ocidente: *polis* — *res publica* — exílio (Moisés) nenhum repetível — os judeus o tentam — mas só é possível uma consciência de si.

Nós resolvemos o problema da vida. — E agora? Só agora se pode construir um mundo contra a morte — ou “perder o dia” (Mommsen^f).

[022385]

Cap. 2: Os preconceitos filosóficos: contra a pluralidade, convívio, e contra *opiniões*. Aqui muito mais sério, porque não é um preconceito sobre a política, mas sim uma condenação daquilo que a política é de fato.

Origem histórica em Platão — Sócrates. O estar-consigo-mesmo contra o estar-junto das opiniões. O agir não aparece, em absoluto. Posição de filósofo e de político. (Preconceito mais fraco onde filósofo não Deus, como nos países anglo-saxões.)

Cap. 3: A posição socrática: o único filosofar que tinha lugar em público. Contra isso, a academia.

Pressuposto: que eu quando estou comigo mesmo (= pensar) sou dois e não um. A pluralidade penetra o estar-só. Por isso: não se contradizer — lógica e eticamente (a virtude é ensinável — a propósito, atestar como toda coletividade política: o que não é ensinável é qualidade). Sócrates: seja como gostaria de parecer, parta do público, de sua aparência e brilho. Maquiavel: pareça como gostaria de ser: parta do ser (diante de Deus, mas sem Deus: nulidade. Pois ninguém pode “ser” sem alguém que observe. Isso é a mundanidade do homem.).

Exceção: não o demônio, mas sim o “afundar-se” onde nada mais é pensado. Aqui, no *thaumazein*,^g *de fato um*.

Antagonismo mais extremo a isso: como me torno *um* através dos outros.

Ad 1) Aqui base da experiência para o geral mais extremo que não é mais articulável. Onde cessa o falar, cessa a política.

[022386]

Cap. 4: Pluralidade das formas de Estado

[022387]

Os lugares-comuns antipolíticos:

1. Política é sustento da vida. (Implícito: o mais elevado começa depois da política.)
2. Política é necessária porque os homens não são anjos.^h
3. Política é dominação.

O lugar-comum pró-política:

O homem é um ser político.

[022388]

O seguinte dirige-se a tudo: uma introdução à política e não à ciência política. O que todo cidadão deve, precisa e pode saber sobre a política: o que é o âmbito e o que são seus limites, como acontece nele e quais as regras do jogo que imperam nele, que qualidades se deve mobilizar e quais as virtudes que devem ser desenvolvidas. O que é a coisa política na qual sempre vivemos e quais são as respectivas formas que ela adota e que são chamadas de formas de Estado. Além disso, darei indicações sobre os cultos entre os que a desprezam. Não apenas por causa da formação, mas sim porque eles não podem ser convencidos através do

experimentado — com razão — quando não se indica de onde deriva a coisa simples.

[022389]

§ 1: Os preconceitos *contra* a política e sua razão de ser:

sistema de interesses da política interior

abolição da política através da política.

Morte do Estado — política externa:

bomba atômica

(política hoje)

§ 2: Os preconceitos sobre a política e sua razão de ser:

política nos tempos modernos

política enquanto organização da existência — vida. Mundo

— enquanto defesa contra o mal

— enquanto dominação

§ 3: A condenação da política através dos filósofos

Em contrapartida:

§ 4: O homem é um ser político

Cap. 2: determinados conceitos como honra — glória — coragem — etc.

Segundo documento **Hannah Arendt a Klaus Piper, 7 de** **abril de 1959**

Caro Klaus Piper,

Com certeza, o sr. esperava esta carta há muito tempo, ou seja, a resposta à sua carta de 4 de março com a pergunta sobre a introdução à política. Deixe-me entrar *in medias res*.

Antes de nos entendermos sobre datas, deve saber como a coisa está. Não sei mais se já lhe havia dito em Frankfurtⁱ que começo o livro com um capítulo detalhado sobre a questão da guerra. Não uma discussão sobre a situação atual, mas sim o que significa em geral a guerra para a política. Minha razão para assim iniciar foi bem simples: nós vivemos num século de guerras e revoluções, e uma “Introdução à Política” não pode começar bem com outra coisa que não seja aquilo através do que chegamos, enquanto contemporâneos, direto à política. Eu havia planejado isso originalmente enquanto introdução porque, a meu ver, guerras e revoluções estão fora do âmbito

político no verdadeiro sentido. Elas estão sob o signo da força e não, como a política, sob o signo do poder. Portanto, fiz com que se seguisse ao capítulo da guerra — que contém vários [sub] capítulos — o que eu pensava poderia tornar-se um capítulo da revolução. Enganei-me com tudo isso. Está bastante claro que guerra e revolução — o papel da força na política — seria mais ou menos tão longo quanto originalmente todo o livro. E então a pergunta é: devemos dividir a história e publicar a introdução em dois tomos? Tomo 1: “Guerra e Revolução. O papel da força na política”. Tomo 2: a verdadeira “Introdução”, para a qual ainda precisamos de um título especial, posto que eu gostaria de ter “Introdução” como título para o todo.

Como pode ver, se quiser, receberá mais do que desejava, embora com considerável atraso. Mas está claro que o sr. não está comprometido por contrato. Não precisa decidir antes de ver a coisa. Esqueci de assinalar que escrevi mais de uma vez um capítulo de introdução a esse livro sobre a força: “Tem a política ainda algum sentido?”^j O último capítulo da parte da revolução responderá a essa pergunta. Portanto, o livro é inteiramente um todo, *on its own feet* (sobre seus próprios pés).

Tecnicamente, a coisa é bastante complicada. A parte sobre a guerra não está pronta em alemão, é verdade (isto é, não está na versão definitiva),^k mas pode ser rapidamente produzida. Mas a parte sobre a revolução está escrita em inglês porque precisei dela para Princeton;^l oxalá esteja pronta no final de maio. Tão logo o todo exista, lhe enviarei uma cópia. Espero que todo “o presentinho” possa ser traduzido em junho e julho (nada disso lhe diz respeito — como se diz aqui, *é my funeral*), e depois quero tentar em agosto e setembro deixar pronto para a

impressão em alemão. *Tentar* — não tenho certeza, preciso preparar Hamburgo^m e ainda tenho pendente aqui um tomo de ensaio.ⁿ Em junho e julho quero ter a “guerra” pronta. Ou seja: o senhor receberia a amostra da segunda parte do livro no começo de junho e a primeira parte no começo de agosto.

Para mim o melhor seria se deixássemos passar todos os prazos e depois o senhor imprimisse quando lhe fosse melhor. Os prazos têm em mim um tremendo efeito deprimente, e não me ajuda em nada o fato de eu estar sempre com a consciência pesada. Além disso, é provável que tenhamos de mudar daqui. Enfadonho demais explicar. Mas, se no verão, além de todas as outras aflições, ainda cair em minhas costas uma mudança,^o perco por baixo um mês e então nenhum prazo estará mais certo.

...Claro que a questão continua sendo se lhe teria alguma utilidade meu novo plano para sua nova série. Parece-me que seria possível. Mas é difícil de se prever. Naturalmente que, para o sr., também surge a pergunta: quanto tempo demorará até o segundo tomo seguir o primeiro? E isso não posso dizer agora. Quando eu tiver terminado esse tomo, precisarei primeiro preparar a *Human Condition*^p para a impressão em alemão antes de escrever o segundo tomo. Portanto, se lhe parecer duvidosa a coisa com os dois tomos, para mim também estaria bem publicar eventualmente esse tomo separado, sem indicação de que na verdade se trata de uma “introdução a uma Introdução”.

Terceiro documento

Descrição do projeto para a Rockefeller Foundation, dezembro de 1959^q

O título provisório do livro que tenciono escrever é *Introduction into Politics*. Meus planos referentes a esse projeto têm pelo menos quatro anos; por conseguinte, o livro está sob contrato com um editor americano e com meu editor na Alemanha. Boa parte dele já existe em primeiro esboço. A razão pela qual tive que adiá-lo é a seguinte: a atividade política humana central é a ação; mas para se chegar a uma compreensão adequada da natureza da ação, mostrou-se necessário separar ação conceitualmente de outras atividades humanas, com as quais é confundida em geral, tais como tarefa e trabalho. Por isso, escrevi primeiro o livro que apareceu em 1958 com o título *The Human Condition*; ele trata de três importantes atividades humanas: tarefa, trabalho e ação, em perspectiva histórica. Devia chamar-se *Vita Activa*. Na verdade, é uma espécie de prolegômenos de um livro que tenciono escrever agora. Ele (isto é, o novo livro) continuará onde o outro livro termina. Em termos de atividades humanas, dirá respeito exclusivamente a ação e pensamento.

O propósito do livro é duplo. *Primeiro*, um reexame crítico dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político — tais como meios e fim; autoridade; governo; poder; lei; guerra; etc. Com crítica não estou querendo dizer “desmascaramento”.

Tentarei descobrir de onde esses conceitos vieram antes de se tornarem moedas gastas e generalizações abstratas. Por conseguinte, examinarei as experiências históricas concretas e políticas em geral, que originalmente ocasionaram conceitos políticos. Pois as experiências por trás até mesmo do conceito mais gasto continuam válidas e devem ser recapturadas e reatualizadas, se se deseja escapar de certas generalizações que se mostraram perniciosas. Um bom exemplo desse método pode ser o artigo “What was Authority?”, que foi publicado no anuário da Associação para Filosofia Política e Legal *Nomos*, de 1958.

Segundo: um exame mais sistemático daquelas esferas do mundo e da vida humana que chamamos corretamente de políticas, isto é, do domínio público, por um lado, e da ação, por outro. Aqui estarei interessada sobretudo com as várias formas da pluralidade humana com as instituições que lhes correspondem. Em outras palavras, farei um reexame da antiga questão das formas de governo, seus princípios e seus modos de ação. Em termos da pluralidade humana, existem dois modos básicos de estar junto: estar junto com outros homens e com seus iguais, de onde surge a ação; e estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar. Por esta razão, o livro deverá terminar com uma discussão da relação entre agir e pensar ou entre política e filosofia.

Enumerei esses dois propósitos por causa da brevidade. Não estou dizendo que o livro será em duas partes. Em termos ideais, essas duas direções deveriam ser entrelaçadas de tal maneira que o leitor dificilmente se dê conta do duplo propósito.

Notas

^a No original em grego.

^b O número refere-se a *Os Grandes Filósofos: Primeiro Tomo* de Karl Jaspers: Piper, 1957, p. 653. Ali está escrito: “Ambos [Heráclito e Parmênides] fundamentam sua verdade não através da voz de Deus, mas sim através do poder de convicção do pensamento. O decisivo não é obediência a uma voz divina, mas sim o revelar-se no próprio pensamento. Tanto mais poderosa é sua autoconsciência que se eleva acima de todos os homens. Em virtude da compreensão que lhes cabe, que, inaudito em seu mundo, estava presente com certeza inabalável, não mais interrogativa, eles assumiam a postura de déspotas intelectuais. Conheciam sua própria essência como idioma do ser. Através de sua boca falava a própria verdade, inspirada pela deusa (na imagem de Parmênides), aspirada pela razão mundial que tudo penetra (na concepção de Heráclito).”

^c Trecho citado à p. 477 do livro de Jaspers.

^d Em grego no original e, como *rex*, sem aspas.

^e Theodor Mommsen, *Roemische Geschichte*, 3 tomos, 5^a ed., Berlim: Weidmann, 1868-1870, tomo I.

^f Mommsen, *lc.*, tomo I, p. 695: “Enquanto na verdadeira Grécia (...) a vida quase não parecia valer o esforço, até mesmo dos melhores, um perdia o dia no copo, o outro com a espada, o terceiro junto à lamparina de estudo (...)”

^g Em grego, no original: admirar, admirar-se.

^h Remonta a uma citação de James Madison, veja nesta edição, nota 5.

ⁱ Em setembro de 1958, Arendt e Piper encontraram-se em Frankfurt/Main por ocasião da entrega do Prêmio da Paz do Comércio de Livros da Alemanha a Karl Jaspers.

^j Veja nesta edição Fragmentos 3a e 3d.

^k Com isto talvez se referisse aos Fragmentos 3b e 3c.

^l Refere-se à série de aulas *On Revolution*. Veja acima no Comentário.

^m Ou seja, o discurso de agradecimento pelo Prêmio Lessing que a cidade de Hamburgo entregou a Hannah Arendt em 28 de setembro de 1959. Veja no Comentário.

ⁿ Trata-se da publicação *Between Past and Future*. Veja no Comentário.

^o Em dezembro de 1959, Hannah Arendt mudou com o marido, Heinrich Bluecher, para a nova residência: 370 Riverside Drive, em Manhattan, Nova

York. Viveu ali até sua morte, em 1975.

^p Sobre a história do surgimento de *The Human Condition* (em alemão: *Vita Activa ...*), veja acima no Comentário.]

^q A Descrição do Projeto está em inglês no original alemão (N. do T.).

2. Notas dos textos de Hannah Arendt^a

1. John Emerich Edward Dalberg Acton, numa carta a Mandell Creighton, 5 de abril de 1887: “Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely”, in *Essays on Freedom and Power*, escolhido e introd. por Gertrude Himmelfarb, Glencoe, 111.: Free Press, 1948, p. 364.

2. Hannah Arendt não se pronunciou em detalhes sobre o discernimento nos manuscritos deixados. Mas, devemos notar que a tese com a qual ela se ocuparia mais tarde com tanta intensidade, ou seja, que “o pensamento político se funda sobretudo no discernimento”, já é formulada nessa época da primeira fase.

3. Não pôde ser apurado de que “pesquisa” se trata (que também é mencionada em outra parte dos manuscritos aqui publicados, veja pp. 189-190). Isso é muito lamentável porque é provável que a partir dessa fonte se pudessem tirar conclusões para a datação dos fragmentos.

4. É evidente que Hannah Arendt começou a retocar essa introdução mais tarde, antes de escrever a “Introdução: O Sentido da Política” (Fragmento 3d); foi conservada a primeira parte de um manuscrito correspondente (página nº 22377, de H.A., numerado com “-I-”. No que concerne a

detalhes técnicos — tipo de máquina, configuração da página, papel —, essa página corresponde ao Fragmento 3d; portanto, é provável que seja oriunda da época em que ele foi escrito. Em termos objetivos, ela pertence ao manuscrito anterior porque logo no começo é abordado o tema “liberdade”. A página tem o seguinte teor:

“Introdução: Tem a política ainda algum sentido?”

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia dizer que todas as outras estão dispensadas. A resposta é: o sentido da política é a liberdade. O notável nessa resposta é que ela é evidente e convence, embora esteja em contradição com as definições que as ciências políticas dos tempos modernos oferecem para a coisa política, e não é congruente com as diversas teorias que filósofos políticos desde Platão costumavam dar à pergunta. Pois essas definições como aquelas teorias partiam do pressuposto de que a política é uma necessidade impreterível para a vida dos homens; ela trata do sustento da existência da sociedade e da segurança da vida do indivíduo. Se tiver alguma coisa a ver com a liberdade, seria apenas no sentido de a liberdade ser seu objetivo, quer dizer, algo situado fora dela mesma e para o qual ela é apenas um meio. Porém, o sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está contido nela mesma. Se a liberdade é o objetivo da política, então não pode ser seu sentido. Então, a liberdade começa ali onde cessou a atividade-política — exatamente como a existência de algum objeto qualquer produzido começa no momento em que o produtor colocou a mão pela última vez nele. Mas a frase “o sentido da política é a liberdade” significa uma coisa bem diferente, ou seja, que a liberdade, bem como o

ser-livre, estão contidos na coisa política e em suas atividades.

Assim, sem dúvida, é natural que entendamos a liberdade como um objetivo da política, e o óbvio que há na frase “o sentido da política é a liberdade”, pode ter muita coisa a ver com esse mal-entendido.

5. *The Federalist*, nº 51 (Madison): “Mas o que é o governo em si a não ser o maior de todos os reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo algum. Se anjos governassem os homens, não seriam necessários controles internos nem externos sobre o governo. Ao moldar um governo que deve ser administrado por homens sobre homens, a grande dificuldade reside nisso: você precisa primeiro capacitar o governo a controlar os governados e, no passo seguinte, obrigá-lo a se autocontrolar.” Citado segundo: Alexander Hamilton et al., *The Federalist Papers*, com uma introdução... de Clinton Rossiter, Nova York: A Mentor Book (ME 2541), 1961, p. 322.

6. Compare Victor Ehrenberg, art. “Isonomia”, in *Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumwissenschaften*, Supl., tomo 7 (1950), p. 293 e segs.

7. Theodor Mommsen, *Roemische Geschichte*, 3 tomos, 5ª ed., Berlim: Weidmann, 1868-1870, tm. 1, p. 62.

8. A palavra é “*philopsychia*”. Compare para isso Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, edição completa, 4 tomos, Munique: dtv (6075-6078), tm. 2, p. 391: “(...) o amor à vida (*philopsychia*) é uma apreensão da qual os gregos e os trágicos costumavam preservar seus

personagens heroicos (...) Em geral, o amor à vida era atribuído aos serviçais e escravos como uma característica vil, que os diferenciava dos homens livres.” Essa citação também se encontra num apontamento conservado no espólio de Arendt em Washington.

9. É provável que seja aludida a palavra *asty*, para a qual H. G. Liddle e R. Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, Claredon (ed. 1968, p. 263), documenta o seguinte significado: “no sentido material, o oposto a *polis*.”

10. Ehrenberg, 1. c.

11. Segundo Thucídides, II, 41; compare Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom taetigen Leben*, nova edição 1981, Munique-Zurique: Piper (SP 217), 1983, p. 190 e seg.

12. Veja “As Cartas transmitidas com o nome de Platão”, tit. de Hieronymus e Friedrich Mueller, in Platão, *Sämtliche Werke*, na tradução de Friedrich Schleiermacher com a numeração de Stephanus, 3 tomos, Hamburgo: Rowohlt (RK 1, 14, 27), 1957-1958, tm. I, pp. 285-336, p. 333 (= 2ª Carta, 359b).

13. Edmund Burke, em *Thoughts on the Cause of the Present Discontents* (1970): “Eles [isto é, os *Whigs* no reinado da Rainha Anne, ed.] acreditavam que nenhum homem poderia agir com efeito, se não agisse de comum acordo; que nenhum homem poderia agir de comum acordo, se não agisse com confiança; que nenhum homem poderia agir com confiança, se não estivesse ligado por opiniões comuns, afeições comuns e interesses comuns.” Citado aqui segundo extrato em Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*, escolhido e editado por B.

W. Hill, Nova York: Internat. Library, 1976, pp. 75-119, p. 113.

14. Veja “As Cartas Transmitidas com o nome de Platão”, 1. c., p. 303.

15. Refere-se à distância da esfera política, que se presta sobretudo às atividades produtivas artesanais e artísticas, mas também ao filosofar pensante. Hannah Arendt só chega a falar de leve sobre ambos nos manuscritos deixados. É possível que estivessem previstas explicações correspondentes para isso nos apontamentos manuscritos para a introdução (veja no Apêndice, Documento 1), mas não estava planejado o assentado terceiro capítulo “A Posição Socrática”.

16. Veja Fragmento 3c no qual se faz referência à política externa como uma concepção especificamente romana.

17. Essa referência poderia relacionar-se com o planejado capítulo “A Posição Socrática”.

18. Tertuliano, *Apologeticus*, 38: “*nec ulla magis res aliena quam publica*”. Compare Arendt, *Vita Activa*, 1. c., p. 71.

19. No original acompanha o seguinte texto: “*Pois, os cristãos não ficam satisfeitos em exercer uma misericórdia que vá além da coisa política; eles têm a pretensão expressa de ‘exercer a justiça’ — e o dar esmolas, do qual fala Mt 6, 1 e segs., é uma concepção judaica bem como do cristianismo primitivo, em consequência totalmente da justiça e não da misericórdia — só que essa atividade não deve aparecer diante dos olhos dos homens, não deve ser vista por eles, mas sim permanecer tão firmemente oculta que a mão esquerda não possa saber o que a direita faz,*

quer dizer, que o autor seja excluído como observador de seu próprio feito.”

20. Carlos I em seu discurso antes de sua decapitação em 30 de janeiro de 1649: “Para o povo desejo verdadeiramente sua liberdade e libertação tanto quanto qualquer outra pessoa. Mas devo dizer-lhes que sua liberdade e libertação consiste em ter governo — aquelas leis pelas quais sua vida e seus bens possam ser seus ao máximo. Não é ter uma parte no governo. Isso não lhes diz respeito.” Citado aqui de acordo com Hugh Ross Williamson, *The Day They Killed the King*, Nova York: Macmillan, 1957, pp. 139-144, p. 143. Williamson chama atenção para o fato de que existem várias versões desse discurso.

21. Compare, por exemplo, Leopold von Ranke, *Die grossen Mächte* (1833), em: o mesmo, *Geschichte und Politik: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, ed. por Hans Hofmann, Stuttgart: Kroener, 1942, pp. 1-53, p. 2. Não pôde ser descoberto se Arendt refere-se diretamente a esse ou outros trechos de Ranke ou se sua afirmação se baseia apenas numa avaliação geral da obra de Ranke. Compare, porém, *Politisches Gespraech* (1836), pp. 78-114, p. 97 na mesma antologia de Ranke; o título da página provavelmente formulado pelo editor é “Primado da Política Exterior”; Ranke faz Karl dizer: “Parece que na política as relações exteriores desempenham um grande papel.”

22. Compare Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Stuttgart: Schwab, 1956, p. 19. A citação em Eschenburg é: “O Estado como portador da força é uma instituição da sociedade imprescindível para esta.”

23. Nos fragmentos deixados, esse pensamento é exposto sobretudo no Fragmento 3d.

24. A formulação obsoleta “levar a conselho” pode ter sido inspirada no poema de Goethe “*Amyntas*”, em cuja última linha está escrito: “Quem confia no amor, leva sua vida a conselho?” Agradeço essa referência à administradora do espólio de Arendt, dra. Lotte Koehler, Nova York.

25. No original, segue-se o seguinte texto entre parênteses: *“Infelizmente, Marx foi muito melhor historiador do que teórico e, em geral, só aumentou muito conceitualmente enquanto teoria aquilo que podia ser demonstrado, de maneira objetiva, como tendência histórica. O extinguir-se da coisa política pertence a essas tendências objetivamente demonstráveis dos tempos modernos.*

26. O trecho em Platão (na tradução de Rudolf Rufener) diz: “Porém, a terceira espécie de loucura e demência vem das musas. Quando captura uma alma sensível e intacta, ela a desperta e entusiasma para cantos e outras obras da arte poética, e ao glorificar milhares de feitos dos antigos, ela forma os descendentes.” Platão, *Meisterdialoge: Phaidon, Symposion, Phaidros*: Fédon, Simpósio, Fedro, Zurique, Stuttgart: Artemis (A Biblioteca do Mundo Antigo, III/43, 1958, p. 211.)

27. Theodor Mommsen, *Roemische Geschichte*, 1. c., tm. I, p. 3.

28. Heródoto, I, 1.

29. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, 1. c., tm. 3, p. 406

30. Compare Thucídides, V, 89 (*Meliardialog*).
31. Heráclito, B 53, em: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 6^a ed. melh., edit. por Walther Kranz, tm. I (reimpressão Berlim: Weidmann, 1951), p. 162.
32. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 158; compare Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, ed. e com um ensaio de Ronald Beiner, Munique-Zurique: Piper, 1985, p. 60 e segs., p. 95 e segs.
33. Kant, *ibid.*
34. 1. c., B 159.
35. Compare Mommsen, *Roemische Geschichte*, 1. c., tm. I, p. 62.
36. 1. c., p. 71.
37. Transmitido por Thucídides, II, 41.
38. St. Weinstock, art. *Penates*, em: *Paulys Real-Encyclopaedie der classischen Altertumwissenschaft*, tm. 19 (1938), p. 417 e segs, p. 428.
39. Virgílio, *Aeneis*, VII, 321 e seg.
40. 1. c., IX, 742.
41. 1. c., IV 232 e segs.
42. De: Lukan, *Pharsalia (= Bellum civile)*, I, 128. Compare o comentário com o emprego que Hannah Arendt faz dessa citação in Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, editado por Lotte Koehler e Hans Saner, Munique-Zurique: Piper, 1985, p. 769 e seg.

43. Veja Platão, *Saemtliche Werke*, 1. c. (nota 12), tm. I, pp. 197-283, p. 231.
44. Franz Altheim, *Roemische Geschichte II*, 4ª edição ampliada e completada, Frankfurt/Main: Klostermann, 1953, p. 232.
45. 1. c., p. 214.
46. Píndaro (edição Tusculum), fragmento nº 43. Ali está traduzido (por Oskar Werner) como segue: “Nomos, rei de todos, o mortal como do imortal, ele guia/exigindo Direito, o violento com/mão que tudo força”. Compare Platão, *Górgias*, in *Saemtliche Werke*, 1. c., tm. I, pp. 33-47, p. 42 e seg.
47. Platão, *Kriton*, em *Sämtliche Werke*, pp. 37-47.
48. Virgílio, *Aeneis*, VII, 203 e seg.
49. 1. c., IV, 231.
50. Altheim, *Roemische Geschichte II*, 1. c., p. 71.
51. Mommsen, *Roemische Geschichte*, 1. c., tm. I, p. 663.
52. Homero, *Ilíada*, IV, 164 e seg; VI, 448 e seg.
53. Virgílio, *Aeneis*, I, 5. — Para o conceito romano de fundação em Hannah Arendt e a importância de Virgílio para sua tese da natalidade, veja Hannah Arendt, *Ueber die Revolution*, Munique: Piper, 1963, p. 267 e segs.; compare também o último capítulo “Der Abgrund der Freiheit und der novus ordo saeculorum”, em *Vom Leben des Geistes: Das Wollen*, Munique: Piper, 1979, p. 185 e segs.
54. No 30º capítulo de seu *De Vita Iulii Agricolaes Liber*, em cuja parte principal ele relata a campanha britânica de

Agrícola, Tácito esboçou o discurso de um comandante inimigo antes da batalha no Mons Graupius (84 d.C.), ao qual Arendt se refere aqui.

55. Alusão ao livro publicado em 1920 *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppfuehrers*, no qual Ernst Juenger comunica suas experiências de guerra na frente ocidental (1915 a 1918), ao estilo do “realismo heroico” que ficou famoso através dele.

56. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832-1834), reimpressão em Munique: Dt. Bibliothek, 1984, p. 35: “Assim, vemos, portanto, que a guerra não é só um ato político, mas sim um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização da mesma por outros meios. Compare também 1. c., p. 465.

57. Karl Marx, *Die Klassenkaempfe in Frankreich*, em *Karl-Marx-Ausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, edit. por Hans-Joachim Lieber, 7 tomos, Stuttgart: Cotta, tm. III/1 (1960), p. 121-245, p. 216.

58. Alusão à uma história popular, que fala do cavaleiro que, ao avançar, não observa que está cavalgando sobre o Lago de Constança congelado e coberto de neve. Quando chega na outra margem, nota o que acabou de fazer, toma consciência do perigo em que se havia encontrado, e cai morto. Veja a balada “O cavaleiro e o Lago de Constança”, em *Gedichte*, edição revista e ampliada com uma introdução biográfica de Gotthold Klee, Guetersloh: Bertelsmann, 1882, pp. 270-273. Agradeço à dra. Lotte Koehler a indicação da fonte.

59. Originalmente, o texto continuava da seguinte maneira nesse trecho:

“... e no qual nosso agir é inspirado, têm em comum com os objetivos o fato de se situarem fora da ação e de terem uma existência independente da respectiva atividade; têm em comum com o sentido o fato de que sua existência é muito menos palpável do que um objetivo, mas que, em contrapartida, também podem sobreviver à conclusão de cada atividade.

Se fosse verdade que o agir político persegue objetivos e deve ser julgado segundo sua conveniência, então daí resultaria que na política se trata de coisas que em si não são políticas, mas são tão superiores à política quanto todos os objetivos devem ser superiores aos meios através dos quais são produzidos. Além disso, resultaria que o agir político encontra seu fim quando seu objetivo é alcançado e que a política em geral, quando é apenas o meio adequado e conveniente para alcançar objetivos não políticos, só para os quais tem direito a existir, deve desaparecer em algum momento da história da Humanidade. Por fim, para um agir conveniente no qual realmente nada mais entre em jogo a não ser a realização de objetivos superiores e positivos, a força deve desempenhar um excelente papel.”

Essa passagem encontra-se no verso da página marcada com “ad 4” (=022398).

60. Isso poderia ser uma referência ao planejado capítulo “Pluralidade das formas de Estado”.

61. É provável que seja uma alusão à frase de Robespierre: *“Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie”*. Hannah Arendt referiu-se em outras partes de sua obra a essa frase de Robespierre do

discurso perante a Convention Nationale, em 5 de fevereiro de 1794. Veja Robespierre, *Oeuvres*, edit. por Laponneraye, tm. 3 (reimpresso em Nova York: Franklin, 1970), pp. 539-567, p. 550; compare em Arendt, *Ueber die Revolution*, 1. c., p. 75, p. 266.

62. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 12: “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na futura paz...”

63. Veja nota 21.

Nota

^a Referências para as notas estavam contidas em parte nos manuscritos de Arendt, em parte se pôde recorrer a outros materiais do espólio. A organização foi feita pela editora.

3. Notas do Comentário da Editora

1. Primeiro, Zurique 1950; depois, Munique 1953; por fim, 29ª ed., 248-255 mil, junho de 1991.

2. Hannah Arendt a Klaus Piper, 27 de abril de 1956. A correspondência de Arendt com a editora Piper está guardada em seu espólio (veja nota 4), na Biblioteca do Congresso, em Washington, nas caixas de atas 30 e 31 (Cont.). No caso das cartas de Arendt, trata-se de cópias, isto é, as cartas enviadas de fato podem conter divergências. Não pôde ser encontrado nenhum documento para a tese de que a *Einführung in die Metaphysik*, de Martin Heidegger teria apadrinhado (veja Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven-Londres: Yale Univ. Press, 1982, p. 519, nota 118).

3. A cópia de Arendt do contrato com a editora Piper, assinada por ela em 7 de setembro de 1956, encontra-se no espólio, BC Cont. 30; a partir dos documentos da editora, deduz-se que o contrato — com aditamento de 27 de março de 1963 — para o livro *Ueber die Revolution* (veja nota 25) teve validade. A anulação do contrato americano ocorreu através de remessa com a observação: “*cancelled by mutual agreement*” a cópia de Arendt do aviso correspondente de 7 de outubro de 1960 está guardada (BC Cont. 26).

4. A maior parte do espólio de Arendt está guardada como “The Papers of Hannah Arendt”, na Manuscript Division da Biblioteca do Congresso, originalmente em 84, hoje em 92 contêineres (Cont.); indicações nesta edição segundo a nova numeração. Uma pequena parte do espólio de Arendt, sobretudo a troca de cartas com Kurt Blumenfeld, Martin e Elfride Heidegger, bem como Karl e Gertrud Jaspers, está localizada no Arquivo de Literatura Alemã, Marbach a.N.

5. Hannah Arendt a Klaus Piper, 17 de fevereiro de 1956.

6. Compare Hannah Arendt de Palenville a Karl Jaspers, 29 de agosto de 1957, em: Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Briefwechsel*, edit. por Lotte Koehler e Hans Saner, Munique-Zurique: Piper, 1985 (a seguir citado como Arendt-Jaspers-Correspondência), p. 353. Compare também a carta a Klaus Piper de 23 de agosto de 1957, onde está escrito: “Recém comecei [o livro sobre a política]”.

7. Em abril de 1956, Arendt deu, dentro do programa Walgreen Lectures, seis aulas na Universidade de Chicago com o título “The Labour of Man’s Body and the Work of His Hands”, que formaram a base para a publicação de seu livro *The Human Condition* (University of Chicago Press, 1958; em alemão *Vita Activa oder vom taetigen Leben*, veja abaixo nota 37). Compare também nota 12.

8. Trata-se da publicação: Hannah Arendt, *Fragwuerdige Traditionsbestaende im politischen Denken der Gegenwart*, traduzido por Charlotte Beradt, Europaeische Verlagsanstalt [1957]. O livro contém os ensaios “Tradição e tempos modernos”, “Natureza e história”, “História e política nos tempos modernos”, “O que é autoridade?”. Mais tarde, eles foram retocados por Arendt e incluídos na

coletânea americana *Between Past and Future* (veja notas 24 e 26).

9. Em inglês: *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, em: *Journal of Politics* 20, 1958, cad. 1, pp. 5-43 (impresso de novo como “Epílogo” na 2ª ed. ampliada do livro *The Origins of Totalitarianism*, 1958). Em alemão: *Die Ungarische Revolution und der totalitaere Imperialismus*, Munique: Piper, 1958.

10. Compare Hannah Arendt a Kurt Blumenfeld, 19 de maio de 1957, onde está escrito: “Este ano Europa — impossível. Preciso ajeitar algumas coisas. O *Vita Activa* está quase pronto, mas justamente apenas quase. A editora está bastante entusiasmada, quer dizer, tudo na melhor ordem. Depois preciso terminar, para meu editor alemão, um pequeno tomo em brochura de ensaios, que surgiram nos últimos anos. Em seguida, vem a ‘Introdução à Política’ para a editora Piper. No meio, ainda um artigo introdutório sobre a União Soviética desde a morte de Stálin para um simpósio daqui, coisa que quero fazer por razões políticas.” Citado segundo escrito no espólio de Arendt no Arquivo de Literatura Alemã de Marbach a.N.

11. Prazo de entrega no contrato com a editora americana: 1 de fevereiro de 1958, compare Arendt a Piper, 23 de agosto de 1957.

12. O manuscrito de *The Human Condition* (veja nota 7) foi revisto a fundo, coisa que Hannah Arendt aceitou com admiração. “*I must say that I never have known how helpful an editor can be*”, ela escreve para o editor-gerente Alexander J. Morin da University of Chicago Press (24/11/1957). Numa carta anterior (de 18/11/1957), ela

havia reagido de uma maneira mais irônico-autocrítica: “I think I never wrote a perfect book and I am sure I never shall write one. Don’t try to make this book perfect, you will not succeed. Perfection is a very honorable aim and perfectionism one of the most useful of all neuroses. But quite apart from personal failings, it would be folly on my part to try for this lofty aim, because of the kind of things I am trying to do.” Cartas na pasta “The University of Chicago Press, 1955-1959”, em: BC Cont. 32.

13. Hannah Arendt a Gertrud e Karl Jaspers, 17 de janeiro de 1958, em Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 377.

14. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 18 de fevereiro de 1958, em Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 379.

15. “Aliás, eu lhe teria escrito nesses dias por causa da ‘Introdução à Política’. Caro sr. Piper, estou no meio da coisa, mas o livro não será tão curto como imaginávamos. Andei experimentando de um lado para o outro: tudo que é curto demais torna-se dogmático. É claro que está relacionado com isso o fato de que não ficará pronto a tempo. Se quiser desistir do contrato, pode fazê-lo a qualquer momento. Em todo caso, vou mostrar-lhe o livro; pois agora tenho que escrevê-lo.” Hannah Arendt a Klaus Piper, 15 de março de 1958.

16. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 16 de março de 1958, em: Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 383.

17. As estações da viagem eram: Paris, Bremen, Colônia, Zurique, Genebra, Heidelberg, Frankfurt, Munique, Basileia. As conferências mais importantes: “A crise na educação” dentro de “Encontros intelectuais na

Boettcherstrasse”, em Bremen (em 13 de maio); uma série de conferências em Genebra, no Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales sobre temas de seu livro *The Human Condition* (27-30 de maio); “Cultura e política” por ocasião do Primeiro Congresso Internacional de Críticos Culturais, organizado pela cidade de Munique em comemoração a seus 800 anos de existência (30 de junho a 5 de julho). “A Crise na Educação” foi publicado como escrito independente (Bremen: Angelsachsen, 1958); “Cultura e política” no protocolo do Congresso e na revista *Merkur* (caderno 12, 1958, pp. 1122-1145).

18. Hannah Arendt a Klaus Piper, 15 de março de 1958.

19. Compare Hannah Arendt a Karl Jaspers, 8 de agosto de 1958, em Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 38.

20. Em 28 de setembro de 1958, Arendt fez seu discurso de elogio a Karl Jaspers na Paulskirche de Frankfurt. O discurso foi publicado várias vezes, por último no tomo de ensaio de Hannah Arendt, “Menschen in finsternen Zeiten”, edit. por Ursula Ludz, Munique-Zurique: Piper, 1989, pp. 89-98.

21. Arendt começou bem cedo com os preparativos para sua (segunda) série de conferências na Universidade de Princeton, compare a carta a Karl e Gertrud Jaspers de 16 de novembro de 1958 (Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 393): “Estou no meio da história americana e preparo minhas conferências de Princeton sobre o conceito de revolução. (Depois entra no livro para Piper.) É muito interessante e grandioso, quer dizer, a Revolução Americana, a fundação da república, a constituição.” A frase entre parênteses refere-se ao livro da introdução.

22. Veja o trecho da carta citado na nota anterior.

23. Em 28 de setembro de 1959, o senador Biermann-Ratjen entregou a Hannah Arendt o Prêmio Lessing da Cidade Livre e Hanseática de Hamburgo, pelo qual ela agradeceu com o discurso “Da humanidade em tempos sombrios”, publicado por último como “Pensamentos a Lessing: da Humanidade em tempos sombrios”, in Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, 1. c., pp. 17-48.

24. A coletânea deveria conter as versões inglesas dos ensaios publicados no tomo *Fragwuerdige Traditionsbestaende im politischen Denken der Gegenwart* (veja nota 8) e vários publicados desde então (entre outros, o discurso de Lessing), e editados pela University of Chicago Press. Foi publicada como *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* no ano de 1961 (revisto e ampliado para *Eight Exercises* em 1968) pela Viking. O discurso de Lessing não foi impresso nela, foi incluído na coletânea americana: Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (Harcourt, Brace & World, 1968). Veja também nota 26.

25. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 20 de julho de 1959 (Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 406): “Princeton — as aulas transcorreram bem, a University Press quer tê-las e eu estou tratando de transformá-las num livro, o que me causa muito mais trabalho do que pensei.” Note bem: a Princeton University Press recusou mais tarde a publicação do manuscrito. *On Revolution* foi publicado em 1963 pela Viking, em alemão na tradução da própria Hannah Arendt: *Ueber die Revolution*, 1965, pela Piper.

26. Veja nota 24. Os *Eight Exercises* dessa publicação são: “Tradition and the Modern Age”, “The Concept of History: Ancient and Modern”, “What is Authority?”, “What is Freedom?”, “The Crisis in Education”, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, “Truth and Politics”, “The Conquest of Space and the Stature of Man”. No momento estou preparando uma edição alemã ampliada para a editora Piper.

27. O contrato americano foi anulado (veja nota 3), e a editora Piper recebeu no verão de 1959 a primeira parte do manuscrito de *On Revolution*; veja Klaus Piper a Hannah Arendt, 3 de agosto de 1959.

28. O suposto primeiro manuscrito conservado no qual Arendt se pronuncia (junto com Joseph Maier) sobre “questões teóricas da política”, pode ser deixado de lado aqui, por servir integralmente ao engajamento de Arendt nas questões políticas judaicas. Foi transmitido como Protocolo nº 1 do Grupo de Jovens Judeus, de 11 de março de 1942 (BC Cont. 76, pasta “Os Protocolos”) e trata de dois temas: “Liberdade e necessidade” e “Política real ou política de ideias”. Não se pode traçar uma linha direta para os pensamentos posteriores, embora alguns motivos já sejam evocados: público versus privado, a fragilidade dos assuntos políticos, a postura “política” versus a “despótica”, a “bancarrota dos ismos”, a citação de Catão “*victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*”.

29. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova York: Harcourt, Brace, 1951. Só essa edição termina com um *Chapter Thirteen: Concluding Remarks* (pp. 429-439); na edição alemã publicada em 1955 (título: *Elemente und*

Urspruenge totaler Herrschaft, no qual já não está mais incluído.

30. Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 202 e seg.

31. A descrição do projeto anexada ao pedido, “Project: Totalitarian Elements in Marxism”, de final de 1951 ou começo de 1952 — a notícia sobre a concessão é de 9 de abril de 1952 — existe no espólio (BC Cont. 19, pasta “Guggenheim Foundation”). Foram concedidos 3 mil marcos para um ano (de abril de 1952 a março de 1953).

32. Hannah Arendt a Mr. Henry Allen Moe, 29 de janeiro de 1953; a recusa tem a data de 20 de abril de 1953. As concepções sobre sua obra, que Arendt comunicou no pedido de prorrogação, carecem de uma última clareza. Mesmo assim, dá para deduzir que quatro manuscritos deveriam ser incluídos no livro, três dos quais foram publicados em separado nos anos de 1953 e 1954: “Understanding and Politics” (*Partisan Review* 20, 1953, pp. 377-392), “Tradition and the Modern Age” (*Partisan Review* 21, 1954, pp. 53-75, mais tarde em: *Between Past and Future*, 1. c. [nota 24], “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” (*The Review of Politics* 15, 1953, pp. 303-327, a partir da 2ª ed. ampliada, 1958, in: *The Origins of Totalitarianism*). É difícil descobrir como eles seriam combinados com um outro capítulo sobre “Law and Power” e por fim com “the Marx analysis itself”. Compare para a interpretação da carta também Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, 1. c., pp. 277-279, e Dagmar Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, MD: Johns Hopkins, 1990, p. 183 e seg.

33. Evidente até aqui, toda a série de aulas está conservada em manuscrito em lugares diferentes do espólio. Veja Hannah Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Political Thought” (Christian Gauss Lecture, Princeton, 1953), manuscritos datilografados do “prefácio” e das partes I a V, in: LC-Cont. 71; parte VI, in: BC Cont. 76. Os manuscritos que em algumas partes são idênticos às aulas mencionadas na nota 48, dadas na Universidade de Notre Dame, existem em parte em várias versões. São citados, em seguida, de acordo com a suposta versão final, com a indicação da parte numerada em algarismos romanos e o número da página indicado no manuscrito (nem todas as partes começam com a página 1).

34. Essa é a tradução quase literal das frases introdutórias da Parte I de “Karl Marx and the Tradition of Political Thought”. Arendt começa com elas a coletânea de ensaios *Fragwuerdige Traditionsbestaende...*, 1. c. (nota 8), p. 9.

35. Compare para isso também mais adiante.

36. Arendt, *Fragwuerdige Traditionsbestaende...*, p. 7.

37. Trata-se da edição alemã traduzida e corrigida por Arendt, da obra *The Human Condition* (veja nota 7): *Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom taetigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer, 1960: aqui citado de acordo com a nova edição de 1981, Munique: Piper (SP 217).

38. Compare, em seus pormenores, à p. 170 e segs.

39. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 6 de agosto de 1955, em *Arendt-Jaspers-Correspondência*, p. 301.

40. Young-Bruehl, Hannah Arendt: *For Love of the World*, 1. c., p. 324.

41. A publicação em idioma alemão *Fragwuerdige Traditionsbestaende...*, integrada à coletânea *Between Past and Future*, a propósito, bastante corrigida, também deve ser incluída no conjunto, mesmo que Arendt tenha anunciado numa carta a Jaspers (de 4 de novembro de 1957, em: Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 364) que ela não estava necessariamente comprometida com *Amor Mundi*: “Todos são trabalhos de transição e eu receava que não lhe fossem agradar, porque são bastante negativos-destrutivos e quase não se pode ver o lado positivo.”

42. A própria Hannah Arendt associa ambos os livros a uma citação que Cícero (*De re publica*, I, 17) imputou a Catão: “*Numquam se plus agere quam nihil cum agere, numquam minus solum esse quam cum solus esset*” (“Nunca se é mais ativo do que quando não se faz nada segundo a aparência externa, nunca se está menos sozinho do que quando se está sozinho consigo mesmo na solidão”). Compare: Arendt, *Vita Activa...*, p. 317, e Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes, tomo I: Das Denken* [do inglês por Hermann Vetter], Munique-Zurique: Piper, 1979, p. 17.

43. Arendt, *Vita Activa...*, *ibid.*

44. “Exercises in political thought” é o subtítulo da coletânea de ensaios *Between Past and Future* (veja nota 24). Segundo estava previsto no contrato com Piper, o título para a edição alemã, que então não se realizou, seria: “Exercícios em pensamento político”.

45. Em idioma alemão: Hannah Arendt, “O que é autoridade?”, in: *Der Monat* 8, caderno 89, fevereiro de 1956, pp. 29-44; o mesmo, “Liberdade e política: uma exposição”, in *Die neue Rundschau* 69, 1958, caderno 4, pp. 670-694; o mesmo, *A Crise na Educação*, 1. c. (nota 17).

46. Arendt, “Understanding and Politics”, 1. c. (nota 32).

47. Hannah Arendt, “Verdade e política”, in *Die politische Verantwortung der Nichtpolitiker*, edit. por Johann Schlemmer, Munique: Piper (*Paperback* 32), 1964, pp. 160-176. Essa conferência no rádio, adaptada para a impressão, foi revista mais tarde várias vezes pela autora e publicada em inglês e alemão. Última publicação alemã foi Hannah Arendt, *Wahrheit und Luege in der Politik: Zwei Essays*, Munique: Piper (SP 36), 1972, pp. 44-92.

48. Em março de 1954, Arendt deu, na Universidade de Notre Dame, uma aula em três partes sobre “Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution”, cuja terceira parte foi publicada postumamente em *Social Research* 57, caderno 1, primavera de 1990, pp. 73-103. As duas primeiras partes estão conservadas como manuscrito no espólio (BC Cont. 76). Sobre essa aula veja também nota 33, bem como mais adiante no texto.

49. Em idioma alemão pela primeira vez em 1964; nova edição: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalitaet des Boesen*, traduzido do inglês por Brigitte Granzow, com um ensaio introdutório de Hans Mommsen, Munique: Piper (SP 308), 1968.

50. Além disso, com um exame mais detalhado dos manuscritos, também se pode saber quão cedo na vida literária de Arendt já estava delimitado o horizonte de “ideias”. Veja para isso notas 28 e 66.

51. Uma declaração típica é oriunda do ano de 1974: “I came back to my first ‘amour’ and I am engaged in something awfully ambitious and probably entirely useless called ‘The Life of the Mind’.” Hannah Arendt ao padre Pierre Riches, 21 de agosto de 1974 (BC Cont. 36, pasta “Loyola University”). Compare Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, 1. c., p. 327; além de J. Glenn Gray, “The Winds of Thought”, in *Social Research* 44, caderno 1, primavera de 1977, pp. 44-62, p. 44 e seg.

52. Compare para isso Dolf Sternberger que escreve: “Falando no idioma de nosso professor Karl Jaspers, os ‘momentos elevados’ que ela [Hannah Arendt] procura captar e compreender, com certeza não são os éticos, como Jaspers acha, mas sim justamente os políticos, aqueles em que a coisa política aparece como fenômeno original, como categoria, como ‘existencial’, por mais fugaz que seja.” Sternberger, “A cidade afundada: sobre a ideia de política de Hannah Arendt”, in *Merkur* 30, caderno 10, outubro de 1976, pp. 935-945, p. 941.

53. Veja nota 3.

54. Veja também na Seção 5 do Comentário, p. 177 e segs.

55. Ali está escrito (*Vita Activa...*, p. 318, nota 2): “(...) a pergunta sobre a essência do homem é uma pergunta tão teológica quanto a pergunta sobre a essência de Deus;

ambas só podem ser respondidas dentro dos marcos de uma manifestação divina.”

56. “Política” e “coisa política” não são diferenciadas expressamente por Arendt. “Política” é a palavra usada com muito mais frequência empregada, por um lado, na linguagem cotidiana, mas que por outro lado também pode significar um critério, uma “medida de juízo” (Ernst Vollerath), para o que “a coisa política” seria a escolha de palavras mais adequada.

57. De fato, o tema do preconceito também está incluído num dos fragmentos do sentido.

58. Compare para isso a história do surgimento e a carta a Piper.

59. Se se quiser passar em revista as declarações de Arendt sobre a *polis*, em base aos conhecimentos sobre a *polis* aqui insinuados — e com os olhos de um intérprete que está disposto a não notar certos descuidos e que se esforça para não entender mal seu autor —, então se constatará, além disso, que o “acaso feliz” *polis* só existiu num breve período de tempo, na era de Péricles; sim, que “esse ponto culminante da *polis* já era o começo do fim” (*Vita Activa...*, p. 199), sendo que no Fragmento 3b é indicado, como razão para isso, o fato de que a concepção do falar como agir já recua, na experiência da *polis*, em favor da concepção do falar como externar opinião e troca de opinião. Além disso, compare com a avaliação que Arendt faz da *polis*. A propósito, caráter de “modelo”, segundo Arendt, a *polis* tem em Karl Marx. Marx queria para sua “melhor forma de sociedade”, “para todos aquilo que em Atenas só cabia às classes superiores livres” (*Fragwuerdige*

Traditionsbestaende..., p. 12). Em contrapartida, para Arendt, a *polis* — ou melhor, o espaço político-público tal como existiu durante um certo tempo na Grécia antiga — tinha tamanha importância, porque “determinados fenômenos e problemas de tipo mais elementar se mostram com mais clareza nesse horizonte e podem ser apresentados com mais simplicidade do que em qualquer outra época posterior” (“Cultura e política”, 1. c. [nota 17], p. 42). Compare também Dolf Sternberger, que observa de passagem (infelizmente sem levar devidamente em consideração essa observação no tratamento da teoria política de Arendt) que o conceito grego de vida agonal (“quase (...) um lugar-comum”) nunca antes “foi levado tão a sério filosoficamente” como por Arendt, Sternberger, “A cidade afundada...”, 1. c. (nota 52), p. 937.

60. Veja na presente edição p. 90 e seg.; compare também as cartas trocadas entre Arendt e Jaspers em 1956, depois da derrota da rebelião húngara e na época da Crise do Canal de Suez, *Arendt-Jaspers-Correspondência*, p. 339 e segs.

61. Veja apontamentos de Hannah Arendt para uma aula “Totalitarismo”, Oberlin College, 28 de outubro de 1954, manuscrito datilografado, in BC Cont. 75 (pasta “Notes for Nine Lectures”), p. 4: “Assim como a filosofia que diz respeito ao homem no singular só começa a sério depois que o homem compreende que pode dizer sim ou não para a vida, a política que diz respeito aos homens no plural talvez só comece a sério agora que sabemos que podemos dizer sim ou não para a Humanidade”.

62. Compare, para isso, na seção “A Posição Socrática”, p. 161 e segs.

63. A declaração mais conhecida ocorreu na entrevista com Günter Gaus: “Agora o senhor pergunta sobre o efeito. Se posso ser irônica, essa é uma pergunta masculina. Os homens querem sempre fazer efeito; mas, de certo modo, eu vejo isso de fora. Eu mesma atuar? Não, eu quero entender. E quando outros homens entendem — no mesmo sentido em que entendi —, então isso me dá uma satisfação como um sentimento de terra natal.” Hannah Arendt, “O que resta? Resta a língua materna”, em Günter Gaus, *Zur Person: Portraits in Frage und Antwort*, 2 tomos, Munique: Feder, 1964, tm. 1, pp. 13-32, p. 16 e seg. Estou planejando com o título de “Quero entender” uma compilação de relevantes declarações autobiográficas de Hannah Arendt. Deve ser publicada na “Série Piper”.

64. Por isso Sócrates é tão importante para ela, bem como também são importantes a “maneira de pensar ampliada” de Kant e “o dom da razão”. Compare nesse Comentário, p. 161 e segs.

65. De maneira semelhante na visão de Richard Bernstein, que caracteriza o interesse de Arendt como “descritivo”: “Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice”, in *Political Theory and Practice*, edit. por Terence Bali, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1977, pp. 141-158, p. 154. Esse modo de ver precisa defender-se contra a interpretação predominante de Arendt que, de uma forma mais ou menos evidente, julga encontrar em Arendt algo como um “programa” (que depois é forçosamente discutido no traçar de coordenadas políticas); compare para isso o

artigo de tempos mais recentes “Do arsenal: o espaço público em Hannah Arendt”, in *Babylon*, caderno 9, novembro de 1991, p. 95.

66. Os aspectos mais importantes da interpretação de Arendt sobre a *Kritik der Urteilskraft* de Kant, tal como pode ser encontrada na publicação póstuma da aula de 1970, já podem ser reconhecidos nos anos 1950. Depreende-se isso, com clareza, a partir de indícios que Arendt formula em carta para Jaspers, em 29 de agosto de 1957 (Arendt-Jaspers-Correspondência, p. 355): “No momento, estou lendo, com entusiasmo crescente, *Kritik der Urteilskraft*. É ali que está a verdadeira filosofia política de Kant, não na *Kritik der praktischen Vernunft*. O cântico de louvor ao tão difamado ‘senso comum’, o fenômeno do gosto enquanto fenômeno fundamental da razão — o que é provável que seja em todas as aristocracias — levado a sério filosoficamente, o ‘modo de pensar ampliado’ que faz parte do julgar que se pode pensar no lugar de todos os outros. A exigência da comunicabilidade. Lá estão as experiências do jovem Kant na sociedade; e depois tornadas vivas de novo pelo homem velho. O que sempre amei mais nesse livro são suas críticas, mas nunca antes ele havia falado tanto para mim como agora quando o leio depois de seu capítulo de Kant.” A aula de Arendt de 1970 foi publicada em Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, edit. e com um ensaio explicativo de Ronald Beiner, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982, pp. 7-77 (em alemão: Hannah Arendt: *Das Urteilen: Texte zur Kants Politischer Philosophie*, Piper, 1985, pp. 17-103). Importante, nesse contexto, é também o Fragmento 2b aqui

publicado; além disso, compare mais adiante no comentário.

67. Nessa afirmação concebida no geral, deve-se levar em conta que ela é oriunda de um contexto de argumentação, que se concentra na Antiguidade greco-romana. Se Arendt tivesse em vista aqui também as “leis” dos Estados totalitários, teria que formular de maneira diferente.

68. Compare seção 5: “De deserto e de oásis”.

69. Veja para isso Margaret Canovan, “Sócrates or Heidegger — Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics”, in *Social Research* 57, caderno 1, primavera de 1990, pp. 135-165. Deve-se concordar em muitas coisas com a argumentação diferenciada de Canovan, mas não com sua tese de que o pensamento de Arendt parte de uma espécie de “pecado original filosófico” (p. 142 e segs.).

70. Apontamentos para o seminário “Political Philosophy ou Philosophy and Politics” na Universidade Columbia de Nova York, datados de 29 de setembro de 1960, in: BC Cont. 44, p. 1.

71. Compare “Philosophy and Politics...” (aula de 1954 na Universidade de Notre Dame), parte III, I. c. (nota 48), p. 73, e “Karl Marx...” (aula de 1953 na Universidade de Princeton). I. c. (nota 33), parte IV p. 4.

72. É por isso que a filosofia/teoria/crítica da razão política possui, como sobretudo Ernst Vollrath destacou numa série de publicações, um valor tão alto na obra de Hannah Arendt. Compare o artigo resumido de Vollrath de tempos mais recentes “Hannah Arendt” em *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, edit. por Karl Graf Ballestrem e

Henning Ottmann, Munique: Oldenbourg, 1990, pp. 13-32, p. 19 e segs.

73. Veja Hannah Arendt, "The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism: Six Lectures, New School, March 18 — April 23, 1953", apontamentos para conferência, não publicados, datilografados, in BC Cont. 75, pasta "Notes for Nine Lectures", p. 11.

74. Hannah Arendt: "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", in *Social Research* 38, caderno 3, outono de 1971, pp. 417-446. Arendt incluiu essa conferência com formulações em parte textualmente idênticas na introdução e no capítulo de Sócrates (veja nota 79) da parte "Thinking" de *The Life of the Mind*.

75. L. c., p. 427; em alemão: *Das Denken*, 1. c. (nota 42), p. 168.

76. No artigo que reage a manifestações políticas nos Estados Unidos de 1970, com o título de "Civil Disobedience" (em alemão postumamente, traduzido por Eike Geisel), trata-se sobretudo da importância de Sócrates para o problema da obediência/desobediência perante "a lei", veja a parte I do artigo: Hannah Arendt, "Desobediência Civil", em *Zur Zeit: Politische Essays*, edit. por Marie Luise Knott, Berlim: Rotbuch, 1986, pp. 119-159, p. 123 e segs.

77. Já foi citado dela, veja nota 71; indicações exatas na nota 48.

78. Veja nota 33.

79. Arendt, *Das Denken*, cap. 17 (p. 166 e segs): “A resposta de Sócrates”; cap. 18 (p. 179 e segs): “Dois em um”.

80. Hannah Arendt, “Introduction into Politics: Chicago, Fall 1963”, manuscrito não publicado de aula em: BC Cont. 46.

81. L. c., parte II: “What is this course all about?”, p. 1 e seg (=023796 e 023801).

82. Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*, 4ª ed., Nova York: Barnes & Noble (University Paperbacks), 1951, p. 143.

83. O pensar, mesmo sem “resultados”, como atividade (quer dizer, pode causar alguma coisa), é considerado para Hannah Arendt como algo bastante elementar: “Esse tipo de reflexão meditativa não produz nenhuma definição e não tem nesse sentido resultado algum; mas pode ser que aquele que, por alguma razão qualquer, meditou sobre o significado da palavra ‘casa’, trate de fazer com que sua residência tenha uma aparência um pouco melhor.” Veja Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, 1. c. (nota 74), p. 431; compare em alemão *Das Denken*, p. 171. “Melhor” deve ser interpretado no sentido de “mais adequado à casa”, correspondendo melhor ao conceito (abstrato) de casa. A propósito, dessa maneira ainda não está garantido — e Arendt refere-se a isso de modo implícito — que se tenha encontrado “uma solução aceitável” para o próprio problema da casa, em geral: para aquilo que foi refletido como problema, compare “Thinking and Moral Considerations”, p. 434, e em alemão *Das Denken*, p. 175. Para encontrar uma “solução” assim, deve-

se continuar a interpretação, é preciso agir — agir aqui no sentido de um pensar em objetivo-meio, quer dizer, dentro do marco conceitual de Arendt, ser ativo “produzindo”.

84. Compare “Thinking and Moral Considerations”, p. 434; em alemão *Das Denken*, p. 175 e seg.

85. Platão, *Górgias* 482 b-c; Xenofonte, *Memorabilia*, II, 6, 39. — Sobre o confronto anunciado nos apontamentos manuscritos (veja Documento 1 no Apêndice), da citação mencionada em segundo com o “pareça como qui ser” de Maquiavel, mais pormenorizado em Arendt, *Ueber die Revolution*, 1. c. (nota 25), p. 128 e segs.

86. Platão, *Górgias*, 474 b.

87. O leitor interessado é indicado ao já mencionado capítulo “Dois em um”, (veja nota 79).

88. Compare Arendt, “Freiheit und Politik”, 1. c. (nota 45), p. 670. Esse artigo é, em muitos pontos, idêntico até na escolha de palavras ao Fragmento 3b. Por outro lado, o Fragmento 3b contém diferenciações em relação ao conceito de liberdade, que confirmam nossa tese, de que o grau de condensação dos textos do espólio aqui publicados é menor do que o da obra publicada.

89. Compare Hannah Arendt, “Ideologia e terror: uma nova forma de Estado”, em *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft*, aqui segundo edição não condensada, Munique-Zurique: Piper (SP 645), 1968, pp. 703-730, p. 722 e seg. Compare também nota 105.

90. Nesse sentido, Hannah Arendt distingue entre o “subjetivo” e o “pessoal”; veja para isso seu discurso de

louvor a Karl Jaspers, 1. c. (nota 20), p. 90 e segs.

91. Compare Arendt “Ideologia e terror..”, p. 728: “Sou redimido do desequilíbrio e da ambiguidade da solidão através do encontro com outros homens que se dirigem a mim porque me reconhecem como esse um, inconfundível, inequívoco, e contam com ele para se confirmar em minha identidade. Ligado a seu contexto e unido a eles, só então sou realmente um no mundo e recebo minha parte de mundo de todos os outros.”

92. Para alguns detalhes sobre o conceito de igualdade, veja na presente edição p. 21 e segs., 43 e seg., 97 e 128. Relacionado com Sócrates veja seção “Dialogue Between Friends”, na aula “Philosophy and Politics...” (Notre Dame, 1954), 1. c. (nota 48), p. 82 e segs.

93. Na aula de Chicago em 1963, Arendt aponta para esse problema, de que “*forms of government*” seria uma designação que induz ao erro; pois trata-se muito mais ou menos do que uma forma de dominação/de Estado. Veja “Introduction into Politics”, 1. c. (nota 80), s. p. (=023845). Com “muito mais” se refere a “*a whole way of life*” (veja também mais adiante); “muito menos” poderia indicar nesse contexto que alguma coisa que é determinada de maneira menos exata que um ‘Estado’, ou seja, pura e simplesmente um espaço delimitado (do Direito), é fundamental para a política.

94. O primeiro manuscrito do tema “Autoridade” é uma conferência com o título “The Rise and Development of Totalitarian and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century”, que Arendt havia preparado para uma conferência internacional promovida pelo Congress for

Cultural Freedom, em Milão (12-17 de setembro de 1955), distribuída como ensaio para a conferência, mas não publicada nessa forma. Do manuscrito em três partes resultaram: “O que é autoridade?”, 1. c. (nota 45) — um artigo revisto que foi publicado como “What Was Authority?” (em *Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*, 1, 1959, pp. 81-112), e mais uma vez revisto foi incluído como “What Is Authority?” na coletânea *Between Past and Future*; além do artigo “Authority in the Twentieth Century”, em *The Review of Politics* 18, 1956, caderno 4, pp. 403-417. De sua descrição de projeto para a Rockefeller Foundation, depreende-se que a própria Arendt colocou seus pensamentos e trabalhos sobre a problemática da autoridade dentro dos marcos da “Introdução à Política”.

95. Indicação exata na nota 33.

96. Compare, nesse contexto, na presente edição p. 128 e seg.

97. Mais adiante, pode ser mostrado que Arendt responsabiliza os filósofos pelo predomínio desse princípio na tradição do pensamento político ocidental.

98. A indicação da importância do “*law giving*” (com o que se refere à atividade do legislar, o homem enquanto seu próprio legislador) como princípio de ação já se encontra em apontamentos de aulas do ano de 1953. Veja Hannah Arendt, “The Great Traditions and the Nature of Totalitarianism”, 1. c. (nota 73), p. 12.

99. Arendt, “Karl Marx...” (Princeton, 1953), parte III, p. 23: “(...) the experience of doing and forgiving in one, that

is the knowledge that whoever does must be ready to forgive and that whoever forgive actually does (...)" Compare também o capítulo "A irrevogabilidade do feito e o poder de perdoar", em Arendt, *Vita Activa...*, p. 231 e segs.

100. Michael T. Greven fala de um "Direito artificial" em Arendt, compare sua exposição "Hannah Arendt: pluralidade e a fundação da liberdade", no simpósio [sobre Arendt] internacional de Marburg, 15 e 16 de novembro de 1991, em breve na Editora S. Fischer, Frankfurt a.M.

101. Arendt, "Karl Marx..." (Princeton, 1953), parte III, p. 32: "(...) guiding criteria by which all actions in the public realm are judged beyond the merely negative yardstick of lawfulness and which inspire the action of both rulers and ruled." Ela anotou nesse contexto para a aula de Chicago (como na nota 93): "A whole way of life. As Montesquieu understood it: the form of government is only a structure within which certain principles of action are enacted."

102. L. c., parte IV p. 13: "It is the greatness of this concept of rule [i.e., Marx's concept] that enlightens one of the origins from which the notion of rulership in the beginning had found its way into definition of bodies politic."

103. É conhecido que o conceito marxista de trabalho teve semelhante importância esclarecedora para a filosofia de Hannah Arendt. Na aula de 1953 está escrito sobre isso (parte IV] p. 22): "It indicates the rank of Marx's thought that, in a time when this fundamental connection [i.e., the connection of labor and birth] was all but forgotten, he re-established it by understanding labor and begetting as the two forms of 'production of life, one's own life through labor (i.e., through the production of the means of

subsistence) and foreign life through begetting’.” Marx também serviu de padrinho na conceitualização de Arendt do tema da revolução. Ela concorda com ele em que a Revolução Francesa fracassou na fundação da liberdade, “porque não pôde resolver a questão social”, veja Arendt, *Ueber die Revolution*, 1. c., p. 76. O mesmo é válido para quase todos os “Exercícios em pensamento político” surgidos nessa época, compilados em alemão em comparação com a edição americana ampliada de *Between Past and Future* (veja acima, notas 8, 24, 26). Compare também, na presente edição a seção sobre a posição da “Introdução à política” nas obras completas de Arendt.

104. Compare para isso a interpretação de Arendt das leis (estatais) sob o ponto de vista da pluralidade numa digressão em seu escrito “Macht und Gewalt”, traduzido do inglês por Gisela Uellenberg, Munique-Zurique: Piper (SP 1), 5ª ed., 1985, p. 96. Na presente edição, fala-se, entre outras coisas, da lei como “algo que fomenta de novo relações entre os homens”.

105. Foi publicado pela primeira vez em 1953 em *Offener Horizont: Festschrift fuer Karl Jaspers*, Munique: Piper, 1953, pp. 229-254; mais tarde, ampliado e com o subtítulo de “Uma nova forma de Estado”, tornou-se o capítulo final de *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft*, 1. c. (nota 89), segundo o qual será citado daqui em diante.

106. L. c., p. 708.

107. Oligarquia e aristocracia não foram consideradas no ensaio, mas compare no Comentário.

108. As declarações de Arendt com respeito a isso na edição revista de “Ideologia e Terror” têm certas contradições. Elas foram eliminadas em parte na versão inglesa, mas que só entrou como capítulo final de *The Origins of Totalitarianism* a partir da segunda edição em 1958, (new ed. with added prefaces, New York: A Harvest/HBJ Book, 1979, pp. 460-479), p. 467 e segs., ao contrário da versão alemã, p. 715 e segs.

109. Arendt, “Ideologia e terror...”, p. 716.

110. L. c., p. 723.

111. Sobre o papel da ideologia nas formas de Estado totalitárias veja também, na presente edição.

112. Na verdade, estimulada pelo livro de Eric Voegelins de 1952: *The New Science of Politics*, Hannah Arendt tinha em vista naquela época algo como uma “nova teoria política” ou filosofia. Na conferência dada por ela em 1954, no encontro anual da American Political Science Association (APSA), ela postulou como fundamental para essa nova teoria os homens compreendidos de maneira plural. Está escrito no trecho correspondente: “Crucial for a new political philosophy will be an inquiry into the political significance of thought, i.e., into the meaningfulness and the conditions of thinking for a being that never exists in the singular and whose plurality is far from explored when a I-Thou-relationship is added to the traditional understanding of man and human nature.” Veja Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Thought”, em: BC Cont. 62, p. 13 (=023260); até aqui só publicado no idioma francês, in *Les Cahiers de Philosophie*, caderno 4, 1987, pp. 7-28 (ali citado na p. 25).

113. Sobre a exposição desse pensamento além do dito nos fragmentos da introdução (na presente edição p. 38-85), veja Arendt, “Liberdade e política”, 1. c. (nota 45).

114. Compare com Comentário.

115. Indicações exatas para isso em “Fragmento 4” na p. 234.

116. Hannah Arendt a Karl Jaspers, 6 de fevereiro de 1955, em *Arendt-Jaspers-Correspondência*, p. 288, e 26 de março de 1955, in *Arendt-Jaspers-Correspondência*, p. 294 e seg.

117. No esboço manuscrito, “arte” e “oásis” chegam a ser equiparados, veja no Apêndice.

118. Mais tarde, Hannah Arendt chegará no “beco sem saída” (inglês: “*impasse*”) que nesse meio tempo se tornou famoso entre os conhecedores, no qual ela pergunta se “em virtude do nosso nascimento estamos *condenados* [inglês: “*doomed*”] a ser livres (...)” Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, One-Volume Edition, Nova York-Londres: HBJ, 1978, Willing, p. 217 (salientado no original); alemão: *Vom Leben des Geistes, Band II: Das Wollen*, Munique-Zurique: Piper, 1979, p. 207. É possível que, desde os anos 1920, o pensamento do ser-condenado-à-liberdade já fosse usual de Arendt. A formulação deve ter sido usada pela primeira vez por Günther Stern/Anders no ano de 1929, numa conferência, compare o necrológio (de Werner Fuld) para Stern/Anders, em *Franfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de dezembro de 1992, p. 25. Stern e Arendt casaram-se em setembro de 1929 (segundo Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, 1. c., p. 78).

4. Informações Editoriais

Documentação dos fragmentos e documentos impressos^a

- Fragmento 1 “O que é Política?” (agosto de 1950) de:
“Diário de pensamento” nº 1, pp. 23-29, in:
BC Cont. 79 [= antigo 72];
7 páginas manuscritas
- Fragmento 2a “O Preconceito contra a Política e o que é de fato hoje a Política” de: BC Cont. 79 [= antigo 72], pasta “Miscellaneous Loose Pages”, pp. 022859-022862;
Páginas 1 a 4 datilografadas; na presente edição pp. 25-28
- Fragmento 2b “Preconceito e Juízo” de: BC Cont. 79 [= antiga pasta “Miscellaneous Loose Pages”, pp. 022863-022871;
Páginas 1 a 8 datilografadas
- Fragmento 3a “Introdução: Tem a política ainda algum sentido?” de: BC Cont. 67 [= antigo 60], pp.

022304-022309, p. 022377;
Páginas 001 a 006, página 1 datilografada.
Esse fragmento já foi publicado no idioma francês (traduzido por Patrick Levy) com o título “La politique a-t-elle encore un sens?”, in *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, edit, por Miguel Abensour et al., Paris: Ed. Tierce (Littérales, 2), 1989, pp. 163-168.

- Fragmento 3b Primeiro capítulo: “O Sentido da Política” de: BC Cont. 67 [= antigo 60];
Páginas 1 a 28 datilografadas
- Fragmento 3c Segundo capítulo: “A Questão da Guerra” de: BC Cont. 67 [= antigo 60], pp. 022345-022376;
Páginas 1 a 29 datilografadas
- Fragmento 3d “Introdução: o Sentido da Política” de: BC Cont. 67 [= antigo 60];
Páginas 1 a 10 datilografadas
- Fragmento 4 “Conclusion” da aula “History of Political Theory”, Universidade da Califórnia em Berkeley, semestre de primavera de 1955 de: BC Cont. 46 [= antigo 41];
Páginas 1 a 3 datilografadas (no idioma inglês, traduzido por Ursula Ludz)
- Documento 1 “Introdução à Política” [apontamentos

manuscritos] de: BC Cont. 67 [= antigo 60],
p. 022380-022389;
10 folhas escritas à mão

Documento 2 “Hannah Arendt a Klaus Piper”, 7 de abril de
1959 de: BC Cont. 30 [= antigo 26], pp.
003770-003771;
duas folhas de anotações datilografadas

Documento 3 “Descrição de proposta” de: BC Cont. 23 [=
antigo 20], pasta “Rockefeller Foundation”,
p. 013872;
1 folha de anotações datilografadas

Observações Técnicas sobre os Fragmentos e Documentos

Sobre o Fragmento 1:

O texto foi extraído do “Diário de pensamento” de Hannah Arendt, que contém anotações de 1942 a 1950. Trata-se de um caderno com linhas, em formato de cerca de DIN A5 (Deutsche Industrie Norm = norma industrial alemã), que foi conservado sem capa. Está guardado em BC Cont. 79, pasta “Miscellaneous Poems and Stories, 1925-1942” e não datados. A numeração das páginas foi feita pela própria H. A. a lápis, as anotações foram feitas a tinta. A versão do original manuscrito foi feita pela editora e examinada pela

administradora do espólio de Arendt, dra. Lotte Koehler, as notas de pé de página são da editora.

Sobre os Fragmentos 2a e 2b:

É provável que ambos tenham sido escritos ao mesmo tempo. O 2a foi quase todo datilografado de duas em duas linhas, possivelmente pela própria Arendt, numa máquina de escrever sem tremas. O 2b também começa de duas em duas linhas, com a mesma máquina, mas muda na p. 3 para um espaço de linha e meia numa máquina com trema. O tipo de escrita é o mesmo em ambas (é provável que seja uma Olympia), mesma divisão de página e mesma qualidade de papel. O papel (formato de página americano 8 1/2 x 11) é oriundo de um bloco, o que é mais uma indicação de que a própria H. A. datilografou os manuscritos, e sugere a suposição de que isso aconteceu enquanto ela viajava. Ambos os textos contêm entendas manuscritas a lápis. Com base na mudança do espaço de dois para um e meio em 2b, é de se supor que 2a foi anotado antes de 2b.

Sobre os Fragmentos 3a a 3d:

É provável que os Fragmentos 3a a 3d tenham sido escritos ao mesmo tempo: máquina que possui trema (talvez a própria Olympia de Arendt), espaço de um e meio, papel e divisão da página como em 2a e 2b. Emendas em 3b em parte com nova fita da máquina de escrever, semelhante qualidade da fita em 3a (que de contrário está de acordo com 3b e 3c). 3d foi escrito numa outra máquina de escrever (sem trema); de resto: o mesmo formato de página americano, espaço dois, papel diferente (mais fino), mas

também de um bloco de papel, margem mais estreita. Parece um texto projetado para encaminhamento à editora (é provável que a própria Arendt tenha datilografado).

Sobre o Fragmento 4:

Ao modo de aula de Arendt, quer dizer, com margem esquerda larga, numa máquina de escrever com tipo pequeno, duas linhas em papel de datilografia em formato americano (8 1/2 x 11). As páginas não foram numeradas por Arendt.

Sobre o Documento 1:

Os apontamentos foram escritos em *yellow-pad paper* americano com linhas, com caneta esferográfica ou lápis, provavelmente em diferentes períodos de tempo. Foram utilizadas diferentes esferográficas e pastas. As folhas estão soltas, de modo que a sequência que segue a numeração aqui — feita antes do envio do espólio para a Biblioteca do Congresso — não deve ser considerada obrigatória. O respectivo começo de página é dado a conhecer através da indicação dos números 022308 a 022389. Na página 022387, as duas últimas linhas estão escritas a lápis, bem como toda a página 022389. A editora efetuou a tradução do original manuscrito, e a administradora do espólio de Arendt, dra. Lotte Koehler, fez a revisão, as notas de pé de página são da editora.

Sobre o Documento 2:

A escrita da carta provavelmente datilografada pela própria Arendt corresponde ao original guardado no arquivo da

editora Piper. As notas de pé de página são da editora.

Sobre o Documento 3:

Não se conservou no espólio uma anotação do escrito de uma página da “Description of Proposal”, que se supõe datilografado pela própria Arendt. A entrada do pedido foi acusada pela Fundação com data de 15 de dezembro de 1959. As notas de pé de página são da editora.

Princípios editoriais gerais

Foram efetuadas pequenas correções redacionais e modificações no sentido de dar uma forma unitária aos textos. Anglicismos inequivocamente reconhecíveis (posição do verbo) também foram melhorados, bem como lapsos evidentes (exemplo: “a pergunta do sentido da política” é modificada para “a pergunta *sobre* o sentido da política”, tal como está na maioria dos trechos) e expressões tornadas em desuso nesse meio tempo (exemplo: “atomar” em vez de “atômica”).

Não foram efetuadas mudanças quando uma palavra é usada com significado incomum ou mesmo errado, mas o sentido continua compreensível (exemplo: os fatores isolados (...) que nos são produzidos através da dupla ameaça das formas de Estado totalitárias e das armas atomares).

Palavras abreviadas que puderam ser resolvidas de maneira inequívoca, foram escritas por extenso sem

nenhuma referência especial; em todas as outras, a suposta versão foi colocada em colchetes.

Itálicos na impressão são sublinhados no original; acréscimos em colchetes são da editora.

Nota

^a BC = Biblioteca do Congresso, Washington, DC, USA; Cont. = contêiner, trata-se de uma caixa de documentos na qual são guardadas várias pastas (“folders”). O espólio “The Papers of Hannah Arendt” abrange, de acordo com a nova numeração, 92 contêineres

Este e-book foi desenvolvido em formato ePub pela Distribuidora Record de
Serviços de Imprensa S.A.

O que é política

Wikipédia da autora

https://pt.wikipedia.org/wiki/Hannah_Arendt

Goodreads da autora

https://www.goodreads.com/author/show/12806.Hannah_Arendt

Skoob da autora

<https://www.skoob.com.br/autor/1565-hannah-arendt>

Skoob do livro

<https://www.skoob.com.br/o-que-e-politica-104795ed116191.html>

Sinopse do livro

http://www.record.com.br/livro_sinopse.asp?id_livro=20568

Sobre a autora

http://www.record.com.br/autor_sobre.asp?id_autor=233

AUTOR BEST-SELLER DO NEW YORK TIMES
AS CRÔNICAS DE CLIFTON Vol.4

JEFFREY ARCHER

CUIDADO COM
O QUE DESEJA



B
BERTRAND BRASIL

Cuidado com o que deseja - As crônicas de Clifton - vol. 4

Archer, Jeffrey
9788528622904
434 páginas

[Compre agora e leia](#)

Quarto volume de As Crônicas de Clifton. Com as reviravoltas e o suspense que são a especialidade de Jeffrey Archer, acompanhamos mais uma fase na vida dos Clifton e dos Barrington à medida a Inglaterra ingressa em mais uma etapa de sua história. Quando a proposta da construção de um luxuoso transatlântico pela Barrington Shipping Company cria divergências na diretoria, o mafioso argentino Dom Pedro Martinez, inimigo das duas famílias, vê a oportunidade perfeita de provocar a ruína de ambas. Emma tenta impedir que a empresa venha mais uma vez beirar a falência, enquanto Giles, seu irmão, vê a chance de integrar um governo trabalhista como membro do gabinete, talvez até como o próximo primeiro-ministro. Já em Londres, Jessica, a jovem filha adotiva de Harry e Emma, ganha uma bolsa de estudos na prestigiosa Slade Academy of Art e tem tudo para um futuro brilhante, mas outra velha inimiga parece muito disposta a frustrar essa felicidade.

[Compre agora e leia](#)

{0}{0}{0}
| | |
\\^/^/
= ([]) =
| : : : : : |
| : : : : : [] |
| 0 = = = = = |
| : : : : : |

ZACK MAGIEZI

notas sobre ela

B
BERTRAND BRASIL

Notas sobre ela

Magiezi, Zack

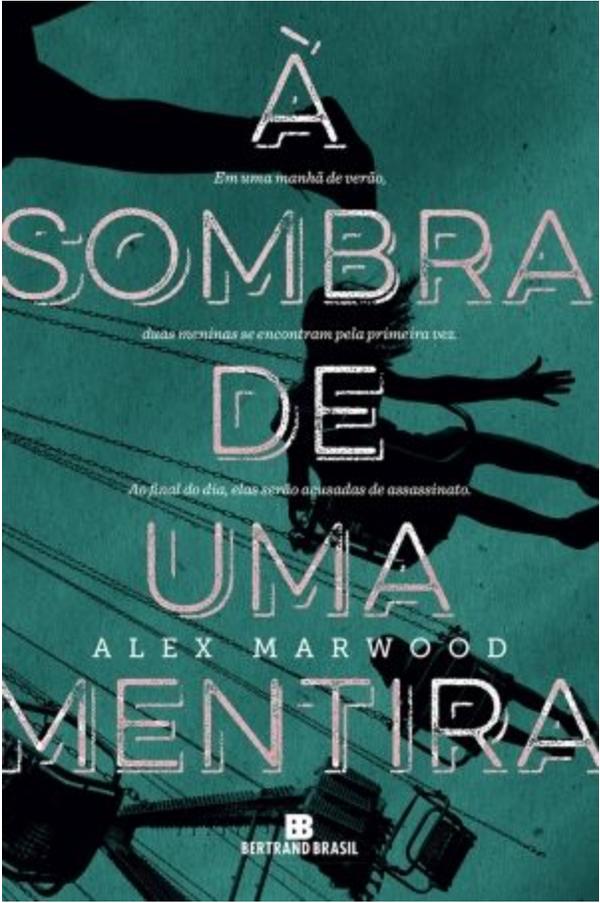
9788528622546

120 páginas

[Compre agora e leia](#)

Novo livro do autor de Estranherismo. Ao retratar a mulher da infância à maturidade, Zack Magiezi mergulha no universo e na aura femininos revelando suas nuances, facetas e matizes. Dos picos de solidão noite adentro às alegrias ensolaradas à beira-mar; dos cheiros e tatos da inocência às expectativas que ora se cumprem ora se quebram; dos sonhos que reconfortam à realidade que lapida. Os vislumbres e as impressões; sentimentos e sensações; gestos, fotos, livros, discos, pessoas: nada foge ao autor. Obra inédita inspirada na série de textos que conquistou as redes sociais, Notas sobre ela é, em essência, sobre todas elas.

[Compre agora e leia](#)



À

Em uma manhã de verão,

SOMBRA

duas meninas se encontram pela primeira vez.

DE

Até final do dia, elas serão acusadas de assassinato.

UMA

ALEX MARWOOD

MENTIRA

B
BERTRAND BRASIL

À sombra de uma mentira

Marwood, Alex

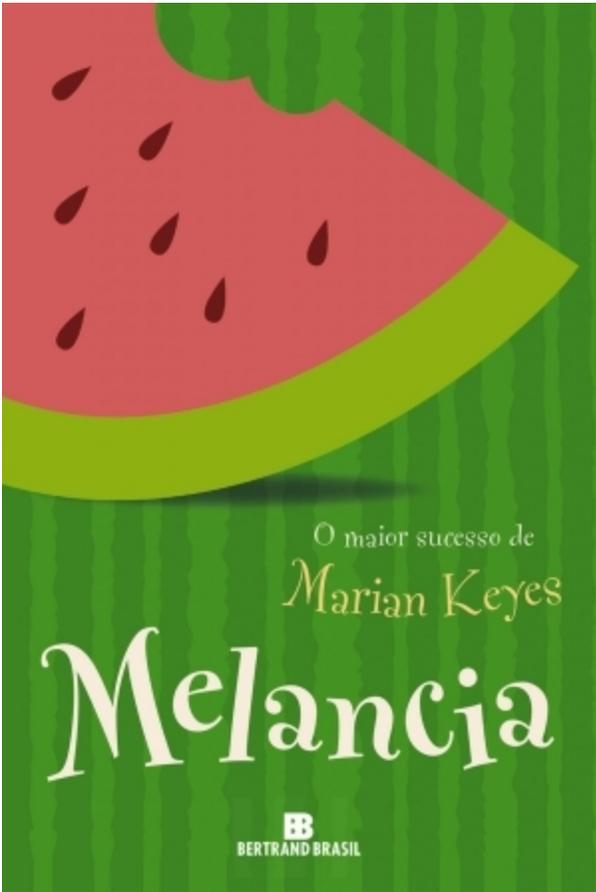
9788528621570

462 páginas

[Compre agora e leia](#)

Poucas horas depois de se conhecerem, Jade e Bel, ambas com 11 anos, veem-se envolvidas na morte de uma garotinha e tachadas de assassinas. As duas meninas são enviadas a diferentes reformatórios, onde recebem novas identidades e são instruídas a nunca mais entrar em contato uma com a outra. Agora elas são Kirsty, uma respeitável jornalista freelancer de Londres, e Amber, gerente de um parque de diversões no sul da Inglaterra. Quando Amber encontra um corpo em uma das atrações do parque, a mídia fica em polvorosa, e Kirsty, enviada para cobrir os assassinatos, acaba cruzando o caminho de sua velha conhecida. Não demora muito para as duas se darem conta de quanto sabem uma sobre a outra. Com medo de que seu passado seja descoberto e exposto pelo frenesi da imprensa, Kirsty e Amber lutam para manter o segredo a salvo.

[Compre agora e leia](#)



O maior sucesso de

Marian Keyes

Melancia

BB
BERTRAND BRASIL

Melancia

Keyes, Marian

9788528622867

490 páginas

[Compre agora e leia](#)

Melancia é um romance sobre sobrevivência e a arte de manter o bom humor mesmo diante das circunstâncias mais adversas. Com 29 anos, uma filha recém-nascida e um marido que acabou de confessar um caso com a vizinha, Claire Walsh se resume a um coração partido e um corpo inteiramente redondo, aparentando uma melancia. Não tendo nada melhor em vista, ela volta a morar com sua excêntrica família. Depois de muitos dias em depressão, Claire decide avaliar os prós e contras do casamento, e começa a se sentir bem melhor. É justamente nesse momento que James, seu ex-marido, reaparece. Claire irá recebê-lo, mas lhe reservará uma bela surpresa.

[Compre agora e leia](#)



MELISSA DE LA CRUZ
MICHAEL JOHNSTON

frozen
MUNDO DE GELO
CORAÇÃO DE FOGO

BB
BERTRAND BRASIL

Frozen - Mundo de gelo, coração de fogo - vol. 1

de la Cruz, Melissa

9788528621877

308 páginas

[Compre agora e leia](#)

Bem-vindo a Nova Vegas, uma cidade antes repleta de brilho, agora coberta de gelo. Com grande parte do planeta agora destruído, o lugar só conhece uma temperatura: a congelante. Lá encontramos Natasha Kestal, uma jovem crupiê à procura de uma saída. Como muitos, ela ouviu falar de um lugar mítico simplesmente chamado de Azul, um paraíso onde o sol ainda brilha e as águas são azul turquesa — e um lugar onde Nat e seus semelhantes não serão perseguidos, mesmo que seu segredo mais obscuro venha à tona. Mas o caminho para o Azul é traiçoeiro, senão impossível de atravessar, e sua única chance é apostar em um grupo de mercenários liderados pelo arrogante Ryan Wesson para conduzi-la a seu destino. Ciladas e perigos os aguardam em cada esquina, à medida que Nat e Wes se veem inexoravelmente atraídos um pelo outro. Mas seria possível o amor verdadeiro sobreviver a mentiras? Corações em chamas colidem nesta trama sobre a maldade do homem e o incrível poder que existe dentro de cada um de nós.

[Compre agora e leia](#)