

A grande tradição¹

Hannah Arendt

* Paulo Eduardo Bodziak Júnior é mestrando em filosofia na Universidade Estadual de Campinas. Adriano Correia é professor na Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPQ, nível 2.

1 O presente texto, de 1953, foi editado por Jerome Kohn e Jessica Reifer a partir do material denominado por J. Kohn de “Marx manuscripts”. Trata-se do imenso volume de escritos resultantes das pesquisas de Arendt no período intermediário entre *As origens do totalitarismo* (1951) e *A condição humana* (1958). O nome de Karl Marx mal é mencionado aqui, mas ainda assim é notável o quanto a consideração por Arendt dos temas constantes no presente escrito foi desencadeada por sua investigação da relação de Marx com o totalitarismo, iniciada pouco após a publicação de *As origens do totalitarismo* e conduzida ao longo dos anos 1950 em um extenso percurso no âmbito da tradição do pensamento político ocidental – a qual, para Arendt, tem início definido na substituição platônica da ação pela sabedoria filosófica e fim não menos definido na transformação marxiana da filosofia em ação. Se podemos identificar no exame de Marx e da tradição o pano de fundo mais notável do presente escrito, cabe notar que aqui o principal interlocutor de Arendt é seguramente Montesquieu, em cuja obra ela encontrou algum amparo para pensar o totalitarismo como uma forma de governo inteiramente nova e com estatuto próprio. Ainda que os textos concebidos por Arendt nesse período tenham sua própria razão de ser, é notável o quanto articulam as preocupações de Arendt nas duas grandes obras acima mencionadas.

Há conceitos com grande peso teórico para os leitores de Arendt, fazendo referência especificamente aos conceitos de *poder* e *liberdade*, que aparecem neste texto sem os pressupostos teóricos tradicionalmente conhecidos. A opção foi pela tradução literal a fim de manter a fidelidade ao texto e expressar a própria indefinição teórica da autora em algumas passagens que seriam aprofundadas apenas em obras posteriores ao ensaio aqui publicado. Talvez caiba notar ainda que Arendt, mesmo já fazendo a distinção entre *labor* e *work* em textos do mesmo período, e também entre *laboring* e *fabricating* na segunda parte do presente texto, acaba por empregar o termo *work* em seu uso na linguagem ordinária, no sentido do conjunto das atividades para as quais o *ócio* representa uma cessação. Indicamos entre colchetes as ocorrências de *labor*, empregado no sentido conceitual específico a Arendt, e de *work*, em seu uso comum – ambos traduzidos por *trabalho*. *Solitude*, traduzido aqui pelo correlato *solitude*, poderia ser igualmente bem traduzido por *estarsó*. Traduzimos *loneliness* por *desamparo*, consoante ao emprego conceitual do termo por Arendt em alemão: *Verlassenheit*. Ademais, a necessidade de distinguir conceitualmente entre *loneliness*, *solitaryness*, *isolation* e *solitude* impõe dificuldades. As referências completas das duas partes editadas do texto são as seguintes: Arendt, Hannah. “Law and power”. *Social Research*, vol. 74, nº 3, Fall 2007, p. 713-726; Arendt, Hannah. “Ruling and being ruled”. *Social Research*, vol. 74, nº 4, Winter 2007, p. 941-954. (Nota dos tradutores).

Lei e Poder

Desde Platão, todas as definições tradicionais das naturezas dos vários tipos de governo têm repousado sobre dois pilares conceituais: lei e poder. As diferenças entre as várias formas de governo dependiam da distribuição do poder, de se um único homem, os mais distintos cidadãos ou o povo possuía o poder de governar. A natureza de cada uma dessas formas de governo era julgada boa ou ruim de acordo com o papel desempenhado pela lei no exercício do poder: o governo legal [*lawful*] era bom e o governo ilegal [*lawless*] ruim. Contudo, o critério da lei como um padrão de medida para o governo bom ou ruim foi muito cedo substituído, já na filosofia política de Aristóteles, pela noção, completamente diferente, de interesse, com o resultado de que o governo ruim se tornou o emprego do poder no interesse dos governantes, e o bom governo o emprego do poder no interesse dos governados. Os tipos de governo, enumerados de acordo com o princípio de poder, não mudavam, em todo caso: havia sempre as três formas básicas da monarquia, da aristocracia e da democracia e as três básicas perversões correspondentes da tirania, da oligarquia e da oclocracia (governo da ralé). Ainda o pensamento político moderno está sujeito a enfatizar demasiadamente e interpretar erroneamente a concepção aristotélica de interesse: *dzên kai eudzên* ainda não é a regra [*rule*] que “comanda o rei” (como o cardeal Rohan o formulou mais tarde), mas designa as preocupações dos ricos e dos pobres com as quais as leis devem lidar de acordo com o princípio de *suum cuique*. O governo no interesse de todos, portanto, não é muito mais que uma interpretação particular do governo de acordo com leis *justas*.

Uma curiosa equivocidade acerca da relação entre lei e poder tem permanecido oculta nestes clichês bem conhecidos. Quase todos os teóricos políticos usam, sem mencionar, dois símiles completamente diferentes a esse respeito. Por um lado, aprendemos que o poder aplica a lei para efetivar a legalidade; por outro, a lei é concebida como a limitação e a fronteira do poder, as quais nunca devem ser ultrapassadas. No primeiro caso, o poder poderia ser compreendido como um mal necessário, enquanto no segundo este papel caberia muito mais à função da lei, que parece dever sua existência à necessidade de restringir uma força livre e “boa”, sob circunstâncias outras. Seguindo a categoria tradicional de meios e fins, o poder se mostra, em uma primeira instância, como um *instrumento* para executar a lei, e, em uma segunda instância, a lei aparece como um *instrumento* para manter o poder sob controle. Uma consequência desta compreensão equívoca da relação entre lei e poder parece óbvia, à primeira vista. Se o poder está lá apenas para aplicar e executar a lei, não pode fazer muita diferença se tal poder reside em um

único homem, em poucas pessoas ou em todas elas. Pode haver apenas uma diferença essencial: aquela entre governo legal, ou constitucional, e governo ilegal, ou tirânico.

O termo tirania, portanto, de Platão em diante, era usado não apenas para a perversão do governo de um único homem, mas também indiscriminadamente para qualquer governo ilegal, isto é, qualquer governo que nas suas decisões era limitado apenas por sua vontade e seus desejos – mesmo se estes fossem a vontade e os desejos da maioria –, e não também por leis que não podiam estar sujeitas a decisões políticas. Encontramos a última consequência desta linha de pensamento no *Zum Ewigen Frieden* de Kant, no qual ele conclui que em vez de se distinguir muitas formas de governo, poder-se-ia dizer que há apenas duas, a saber: governo legal ou constitucional, independentemente de quem ou de quantos possuem o poder, e dominação ou despotismo. Todas as formas tradicionais de governo são, para Kant, formas de dominação. Elas são despóticas porque são diferenciadas de acordo com o princípio de poder, e nelas qualquer um que possua o poder o possui como um “soberano”, não dividido entre outros e não controlado por outros. Contra a monarquia, a aristocracia e a democracia, Kant coloca o governo constitucional, no qual o governo é sempre controlado por outros e o qual ele denomina “republicano”, independentemente de qualquer outro critério.

Mas se tornamos ao segundo símile na relação entre lei e poder, de acordo com o qual a lei é vista como uma cerca ou um muro rodeando homens poderosos – que sem esta limitação poderiam abusar da sua força –, as diferenças entre as formas tradicionais de governo, entre monarquias, aristocracias e democracias, tornam-se muito importantes. A questão agora é se um único homem, os poucos mais distintos ou o conjunto do povo deveriam ser autorizados a exercer o poder nos limites da lei. Neste contexto, é óbvio porque o governo de um homem deveria ser identificado com a tirania ou, em todo caso, ser o mais próximo à tirania, e porque a democracia deveria ser considerada a melhor forma de governo. A monarquia agora vem a significar que apenas um homem é livre, a aristocracia que a liberdade é garantida apenas para os melhores e apenas a democracia deve ser considerada um governo livre. Encontramos a última consequência desta linha de pensamento na filosofia da história de Hegel, na qual a história do mundo é dividida em três eras: o despotismo oriental, em que apenas um era livre; o antigo mundo grego e romano, no qual apenas alguns eram livres; e, finalmente, o Ocidente cristão, no qual todos são livres, pois o homem enquanto tal é livre. O aspecto mais impressionante dessa equivocidade sempre recorrente nos conceitos de lei e

de poder é que nós não tratamos aqui simplesmente de dois fios diferentes da nossa tradição, mas que, pelo contrário, quase todos os grandes pensadores políticos usam ambos símiles indiscriminadamente.

Enumerei as formas de governo do modo como eram formuladas e definidas na tradição, cuja fundação foi estabelecida não devido à curiosidade histórica sobre os vários modos de vida de diferentes povos, mas por causa da busca de Platão pela melhor forma de governo, uma busca que surgiu de sua atitude negativa com relação à cidade-Estado ateniense e sempre a implicou. Desde então, a busca pelo melhor governo tem servido para conceitualizar e transformar todas aquelas experiências políticas que encontraram sua casa na tradição do pensamento político, a qual talvez em nenhum outro lugar mostre sua abrangência de modo mais impressionante que no espantoso fato de que nenhuma nova forma de governo foi adicionada durante 2.500 anos. A República Romana, o Império Romano, o reinado medieval e a emergência do Estado-nação não foram percebidos como razão suficiente para uma revisão ou uma adição no que já era familiar a Platão. De modo bastante surpreendente, em vista de suas enormes consequências, a distinção entre governar e ser governado como uma condição para toda sociedade organizada foi introduzida por Platão de um modo repentino e quase improvisado, enquanto o conceito de lei assume seu lugar central como conteúdo genuíno de toda vida política apenas em seu último tratado, as *Nomoi* (*As leis*) – o qual, a propósito, foi perdido e redescoberto apenas no século XV –, e aí as leis são entendidas como sendo o visível, tradução política das ideias da *República*.

Não obstante, se na busca pelo melhor governo a questão das leis desempenhou um papel subalterno, seu papel foi sempre maior na definição da tirania como a pior forma de governo. A razão para esta constelação inicial repousa na experiência política específica da *pólis*, a qual tanto Platão quanto Aristóteles podiam apenas tomar como certa. A experiência política grega pré-filosófica compreendeu as leis como as fronteiras que os homens estabelecem entre si ou entre uma cidade e outra. Elas cercavam o espaço vital que cada um tinha o direito de chamar de seu e eram sagradas, enquanto estabilizadoras da condição humana, dos cambiantes movimentos, circunstâncias e ações dos homens. As leis conferiam estabilidade a uma comunidade composta de mortais e, portanto, continuamente ameaçada em sua continuidade por novos homens nascidos nela. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todos os assuntos humanos, um movimento que nunca pode parar enquanto os homens nascem e morrem. Cada nascimento novo ameaça a continuidade da *pólis*, pois com cada novo nascimento um novo mundo

potencialmente vem a existir. As leis cercam estes novos incícios e garantem a preexistência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende o tempo de vida individual de cada geração, no qual cada homem singular, em sua mortalidade, pode esperar deixar um traço de permanência atrás de si. Neste sentido, que se firmou com a ascensão da *pólis* grega, as leis constituem o mundo público comum fora do qual, de acordo com os gregos, a vida humana era privada de suas preocupações mais essenciais.

A grande vantagem da organização da vida pública em uma *pólis* era que esta, devido à força estabilizadora de seu muro de leis, poderia conferir aos assuntos humanos uma solidez que a própria ação humana, na sua intrínseca futilidade e dependência do louvor imortalizador dos poetas, nunca pode possuir. Por cercar-se de um muro permanente de leis, a *pólis* como uma unidade podia pretender assegurar que tudo o que ocorresse ou fosse feito em seu interior não pereceria junto com a vida do agente ou do paciente de uma ação, mas viveria na memória das gerações futuras. Seu grande mérito sobre o reinado, a razão pela qual, mitologicamente falando, os gregos viram na fundação de Atenas pelo rei Teseu a última e máxima realização real foi dada cândida e sucintamente por Péricles, que glorificou Atenas porque ela não precisava de um Homero para deixar, para o melhor ou o pior, “inumeráveis monumentos” dos feitos de seus filhos.

Esse sentido inicial de *nomos* ainda está presente em Platão quando ele evoca Zeus como um deus das fronteiras no início do seu discurso em *As leis*, como estava presente em Heráclito, quando ele declarou que um povo deve lutar por suas leis como luta pelo muro (*teichos*) de sua cidade. Assim como uma cidade só poderia vir a existir fisicamente após seus habitantes edificarem um muro em torno dela, a vida política dos cidadãos, *politeuesthai*, só podia ter início após a lei ter sido concebida e estabelecida. A proteção da lei era necessária para a cidade-Estado porque apenas ali pessoas viviam juntas de modo tal que o espaço mesmo não era mais garantia suficiente para assegurar a cada uma delas sua liberdade de movimento. A concepção de leis era a tal ponto percebida como uma condição da vida na *pólis* que o legislar, a própria feitura das leis, não era considerado uma atividade política: o legislador poderia ser um homem chamado de fora da cidade ou, como Sólon, alguém que, depois de estabelecidas as leis, se retirava da vida público-política, ao menos por um tempo. A lei era a tal ponto pensada como algo para ser erigido e estabelecido por homens sem qualquer autoridade ou fonte transcendentes, que a filosofia pré-socrática, quando propôs distinguir todas as coisas indagando se deviam sua origem aos homens ou se eram o que eram por si próprias, in-

trodeziu os termos *nomô* e *physei*: por lei ou por natureza. Portanto, a ordem do universo, o *kosmos* das coisas naturais, era diferenciada do mundo dos assuntos humanos, cuja ordem é estabelecida pelos homens, uma vez que é uma ordem de coisas produzidas e realizadas por eles. Esta distinção ainda persiste no início da nossa tradição, quando Aristóteles expressamente afirma que a ciência política lida com coisas que são *nomô* e não *physei*. É neste contexto que o tirano que demole as fronteiras das leis destrói o domínio político completamente. Ele não é um governante, mas um destruidor a demolir os muros da cidade, que são a condição pré-política de sua existência.

Muito cedo, porém, mesmo antes do início da nossa tradição, já havia outra compreensão de lei completamente diferente. Quando Píndaro diz *nomô basileus pantôn*, podemos estar justificados ao traduzir suas palavras por “a lei é a governante de todas as coisas”, e também ao compreender isso no sentido de que assim como um rei mantém unido e confere ordem a qualquer coisa iniciada sob sua liderança, do mesmo modo a lei é uma ordem inerente ao universo e governa seu movimento. Esta lei não é estabelecida nem concebida por homens ou deuses; se é chamada divina é porque governa inclusive os deuses. Essa lei, obviamente, não poderia ser concebida como um muro ou uma fronteira erigida pelo homem. Leis derivadas ou sustentadas por isso tinham uma validade não restrita a uma comunidade nem ao domínio público enquanto tal, nem em geral a assuntos que ocorriam *entre* os homens, enquanto distintos daqueles que aconteciam *com* os homens. A lei cósmica era universal em cada aspecto, aplicável a todas as coisas e a cada homem, em cada situação e condição de vida. Esta distinção entre *physei* e *nômo*, entre coisas que vêm a ser naturalmente e coisas que devem sua existência aos homens, perde sua relevância, porque uma lei preside e governa a ambas. O conceito posterior de lei natural, como foi desenvolvido no estoicismo grego, está já claramente indicado, mas para uma compreensão que via as leis à imagem de cercas ou fronteiras que rodeiam, protegem e estabelecem os vários mundos comuns da *pólis* o próprio termo “lei natural” teria sido uma contradição em termos, visto que assumia que as coisas são o que são pela natureza ou pela lei, mas não por ambas.

De importância ainda maior para a tradição é o fato de que sob a suposição de que uma lei governa todas as coisas morais e políticas, os domínios privado e público da vida já não são claramente distintos, mas estão ambos incrustados na ordem eterna do universo e são governados por ela. Os homens pertencem a este universo, pois, nas palavras de Kant, “o céu estrelado acima de mim” corresponde, em sua sublimidade legalmente ordenada, “à lei

moral contida em mim”. Esta lei tem perdido o caráter de limitação, manifesto em todos os códigos legais positivos que contêm mais proibições que prescrições, e que, portanto, deixam tudo o que não está claramente proibido para a decisão livre daqueles que a eles estão sujeitos. O conflito entre moralidade pública e privada, entre coisas permitidas e demandadas no intercuro pessoal e aquelas que são requeridas pelas necessidades da política, que naturalmente resulta da suposição de uma lei universal, poderia ser decidido de outro modo: em conformidade com as necessidades da vida política, à custa da moralidade privada – como, por exemplo, em Hobbes que, iniciando do domínio público-político onde o poder é originado, conclui que a natureza do homem é aquela de um “animal com sede de poder” – ou, pelo contrário, em conformidade com o comportamento de cada homem em sua privacidade individual, como no exemplo de Kant, em que a lei contida em mim me eleva à condição de legislador universal. Em todo caso, a universalidade de uma lei está salva: aqueles que obedecem e se submetem docilmente às leis do poder são por natureza sedentos de poder; aqueles que obedecem as leis da cidade reconhecem em si mesmos a natureza da legalidade moral.

Todavia, por toda a nossa tradição a distinção entre a lei cósmica, em sua validade universal, e as regras e prescrições válidas apenas entre um grupo de homens claramente definido foi mantida e a relação entre elas vista aproximadamente à luz da imagem que encontramos pela primeira vez em Heráclito: “Pois todas as leis humanas são alimentadas por uma só lei divina, já que esta domina o quanto quer, é suficiente para todos e prevalece em tudo” (Frag. 114). É decisivo que a nossa tradição legal sempre tenha sustentado que os códigos legais positivos, feitos pelo homem, eram não apenas derivados, mas também dependiam de uma lei universalmente válida como sua fonte última de autoridade. É essa mesma distinção e essa mesma relação que encontramos mais tarde entre o *ius civile* e o *ius naturale*, entre lei positiva e lei natural ou comando divino. Em cada exemplo, a noção inicial de lei como uma cerca sobrevive nos códigos de lei positivados, mediante os quais a lei universal é traduzida em padrões humanos de certo e errado.

A lei universal, ou posteriormente o Mandamento de Deus, é entendida como eterna e imóvel, e dessa eternidade as leis positivas feitas pelo homem derivam sua relativa permanência, mediante a qual podem estabilizar os assuntos humanos em constante mutação. Vimos nas formas totalitárias de dominação o que acontece quando esta distinção entre lei universal e lei positiva já não é preservada – isto é, quando a lei universal, na forma moderna de uma lei do desenvolvimento, natural ou histórico, torna-se a lei do

movimento, que não pode senão sobrepujar constantemente os códigos de regras e prescrições positivas feitas pelo homem.

Tal terror, enquanto execução diária de uma lei universal do movimento sempre em mudança, torna impossível toda lei positiva, em sua relativa permanência, e conduz a comunidade como um todo a um dilúvio de catástrofes. Esse perigo permanece latente onde quer que o velho conceito de uma lei universal esteja privado de sua eternidade e, pelo contrário, esteja combinado com o moderno conceito de desenvolvimento enquanto contínuo progresso dos movimentos da natureza ou da história. Se se considera esse processo do ponto de vista da história das ideias, pode-se facilmente, embora falaciosamente, chegar à conclusão de que o domínio totalitário não é tanto uma ruptura com todas as tradições do homem ocidental, mas antes o fruto de uma “heresia” filosófica que culminou em Hegel e foi aplicada praticamente por Darwin e Marx, a quem Engels denominou o Darwin da história.

A ideia de uma lei universal permaneceu mais ou menos uma preocupação dos filósofos enquanto juristas, e ainda que concordassem acerca da necessidade de uma autoridade última (e mesmo transcendente) para conferir legitimidade às leis, continuaram a pensar as leis como fronteiras e relações entre as pessoas. Essa diferença é muito marcada na origem dupla da lei natural, que também, e independentemente, se desenvolveu do *ius gentium* romano, uma lei erigida entre diferentes povos cujas cidades prescreviam diferentes leis civis. Aqui a lei natural não é compreendida nem como originada e atuante no interior de cada ser humano nem a presidir de cima e a governar suprema todos os acontecimentos no universo, mas como os necessários canais específicos de comunicação e relacionamento entre cidade e cidade, entre um código legal e outro – a menos que uma cidade queira, ao estilo grego, viver isolada de outra cidade ou destruí-la. A influência romana permanece forte na tradição estritamente jurídica; na tradição filosófica do pensamento político permaneceu tão imperceptível quanto outras experiências romanas.

Os padrões de certo e errado, como são estabelecidos na lei positiva têm, por assim dizer, dois aspectos: são absolutos na medida em que devem sua existência a uma lei universalmente válida, além do poder e da competência do homem; mas também são meras convenções, relativas a um povo e válidas dentro de limitações, na medida em que foram concebidas e moldadas pelo homem. Sem um, a lei universalmente válida permaneceria sem realidade no mundo dos homens; sem o outro, as leis e regulações estabelecidas pelos homens careceriam de sua fonte última de autoridade e legitimação. Por causa desta relação e do seu duplo aspecto, a legalidade específica do governo, que historicamente é

característica apenas para a pólis e para as várias formas republicanas que são derivadas dela, poderia se tornar, na estrutura da tradição, o suporte principal de todos os corpos políticos. A aplicação da lei é finalmente vista como a obrigação mais importante do governo, e o governo legal é considerado bom independentemente de se muitas ou poucas pessoas compartilham e desfrutam da posse do poder. Ao final desta tradição encontramos a filosofia política de Kant, na qual o conceito de lei absorveu todos os outros. Aqui a lei se tornou o critério para todo o domínio político, em detrimento de todas as outras experiências e possibilidades políticas. A legalidade é o único conteúdo legítimo da convivência humana e toda atividade política é, em última instância, delineada como atividade legislativa ou aplicação de prescrições legais.

Esboçamos esse desenvolvimento muito tardio a fim de chegar, como em um curto-circuito, a uma posição onde governo e lei coincidem de fato; onde o governo constitucional já não é uma dentre várias possibilidades de governar e de agir dentro da estrutura da lei, mas um governo no qual as leis mesmas governam e o governante apenas administra e obedece às leis. Essa é a conclusão lógica do último estágio do pensamento político de Platão, como o conhecemos das *Nomoi* (Leis).

Essas considerações pareciam necessárias para uma compreensão do último pensador que, ainda na linha da grande tradição, indagou acerca da natureza da política e fez as velhas questões sobre as diferentes formas de governo. Montesquieu, cuja fama se sustenta seguramente na descoberta dos três ramos do governo, o legislativo, o executivo e o judiciário – isto é, na grande descoberta de que o poder não é indivisível –, era um escritor político muito mais que um pensador sistemático. Isso o habilitou a considerar livremente e reformular quase involuntariamente os grandes problemas do pensamento político, tal como tinham chegado a ele, sem comprometer suas novas intuições [*insights*] mediante a realização de um trabalho completo com eles, e sem desarranjar a consistência inerente de seu pensamento pela motivação de posterior apresentação. Suas intuições são substancialmente muito mais “revolucionárias” e ao mesmo tempo mais duradouramente positivas que aquelas de Rousseau, que é seu único equivalente no peso do puro impacto imediato sobre as revoluções do século XVIII e da influência intelectual sobre a filosofia política do século XIX. Sua falta de preocupação sistemática, por outro lado, e a frouxa organização do seu material, têm tornado lamentavelmente fácil negligenciar tanto a consistência inerente de seus pensamentos largamente dispersos quanto a notável unidade de sua abordagem de todas as matérias políticas, que o separam tenuemente menos de seus sucessores que dos seus predecessores.

Oculto sob a descoberta dos três ramos do governo (que apenas Kant compreendeu corretamente como o critério decisivo de um governo verdadeiramente republicano e que apenas na constituição da república estadunidense encontrou uma realização adequada), repousa uma visão de vida política na qual o poder está completamente separado de toda conotação de violência. Apenas Montesquieu tinha um conceito de poder que se encontrava absolutamente fora da categoria tradicional de meios e fins. Os três ramos do governo representam para ele as três principais atividades políticas do homem: a criação de leis, a execução de decisões e a sentença judicial que deve acompanhar ambas. Cada uma dessas atividades engendra seu próprio poder. O poder pode ser dividido – entre os ramos do governo assim como entre estados federados e entre os governos estaduais e o federal – porque não é *um* instrumento para ser aplicado a *um* objetivo. Suas origens repousam nas capacidades múltiplas dos homens para a ação; essas ações não têm fim enquanto o corpo político está vivo; seus propósitos imediatos são prescritos pelas circunstâncias das vidas humana e política em constante mudança, as quais, por si mesmas, e porque ocorrem dentro de comunidades definidas e civilizações estabelecidas, constituem o domínio dos assuntos públicos a surgir entre cidadãos enquanto indivíduos, unindo ou separando esses propósitos como interesses compartilhados ou conflitantes. Os interesses, neste contexto, não têm conotação de ganância ou necessidades materiais, mas constituem muito literalmente o *inter-esse*, aquilo que está *entre* os homens. Esse espaço-entre [*in-between*], comum a todos e, portanto, concernente a cada um, é o espaço no qual a vida política ocorre.

A descoberta de Montesquieu, tanto da natureza divisível do poder quanto dos três ramos do governo, emergiu de sua preocupação com o fenômeno da ação como a condição central de todo o domínio da política. Suas próprias indagações o levaram a fazer a distinção entre a natureza do governo, “*ce qui le fait être tel*”, e seu princípio, “*ce qui le fait agir*” (*L'Esprit des lois*, Livro III, Cap. 1). Ele define a natureza do governo em termos levemente modificados: negligência a forma da aristocracia e afirma que a república é o governo constitucional com poder soberano nas mãos do povo, a monarquia um governo legal com o poder soberano nas mãos de um homem e a tirania um governo sem lei no qual o poder é manejado por um homem de acordo com sua vontade arbitrária. Sua descoberta mais profunda é a intuição de que essas “estruturas particulares” precisam cada uma de um princípio para colocá-las em movimento ou, em outras palavras, que estas estruturas por si mesmas são mortas e não correspondem às realidades da vida política e às experiências dos ho-

mens de ação. Como um princípio de movimento, Montesquieu introduziu a história e o processo histórico em estruturas que – devendo sua existência ao pensamento grego – haviam sido concebidas originalmente como imutáveis. Ou melhor, antes de Montesquieu, a única possibilidade de mudança havia sido pensada como mudança para pior, a mudança da perversão que poderia transformar uma aristocracia em uma oligarquia, uma democracia em uma oclocracia, ou uma monarquia em uma tirania. Há naturalmente muito mais possibilidades de tais perversões; foi, por exemplo, apontado muito cedo que o governo da maioria também tem uma inclinação particular para terminar em tirania. Comparados ao princípio de ação de Montesquieu enquanto força motriz da mudança, todas essas perversões são de uma natureza física, quase orgânica. O famoso prognóstico de Platão de que mesmo o melhor governo possível não poderia durar para sempre, e sua avaliação da consequente ruína dele, devida a alguns erros inevitáveis na escolha de pais apropriados para uma prole desejável, é apenas o mais plausível exemplo de uma mentalidade que poderia conceber a mudança apenas em termos de ruína. Montesquieu, pelo contrário, reconheceu o movimento como a verdadeira condição da história, precisamente porque ele entendia que a ação é o fator essencial de toda vida política. A ação não pertence meramente aos governantes, não se mostra apenas nos feitos registrados das nações e nunca é exaurido no processo de governar e ser governado: *“On juge mal des choses. Il y a souvent autant de politique employée pour obtenir un petit bénéfice que pour obtenir la papauté”* (“De la politique”, in *Mélanges inédites de Montesquieu*, 1892). Ele reconhece com a tradição o caráter permanente do bom governo fundado na legalidade; mas vê esta estrutura de leis apenas como a armação no interior da qual pessoas se movimentam e agem, como fator de estabilização de algo que por si mesmo está vivo e se movendo sem se desenvolver necessariamente em uma direção prescrita, seja de ruína, seja de progresso. Ele, portanto, fala não apenas sobre natureza ou essência, mas também sobre a estrutura do governo como aquela que em relativa permanência abriga as circunstâncias em mudança e as ações dos homens mortais.

Correspondendo às suas três formas essenciais de governo, Montesquieu distingue três princípios “que fazem uma comunidade agir”: a virtude em uma república, a honra em uma monarquia e o medo em uma tirania. Esses princípios não consistem em motivos psicológicos. São antes o critério de acordo com o qual todas as ações públicas são julgadas e que articula o conjunto da vida política. Enquanto tais, são os mesmos tanto para os governos quanto para os cidadãos, para governantes e súditos. Se o princípio do medo

inspira todas as ações em uma tirania, isso significa que o tirano age por temer seus súditos e os oprimidos por temerem o tirano. Assim como o orgulho de um súdito em uma monarquia consiste em distinguir-se e ser honrado publicamente, o orgulho de um cidadão em uma república consiste em não ser maior em assuntos públicos que seus concidadãos, o qual é a sua “virtude”. Disso não se segue que os cidadãos em uma república não saibam o que a honra é, ou que os súditos de uma monarquia não sejam “virtuosos”, nem que todas as pessoas têm de se comportar todo o tempo de acordo com as regras do governo sob o qual calhou viverem. Isso significa apenas que a esfera da vida pública é sempre determinada por certas regras que são tomadas como certas por todos aqueles que *agem*, e que essas regras não são as mesmas para todas as formas de corpos políticos. Se essas regras já não são válidas, se os princípios de ação perdem sua autoridade – de modo que ninguém mais acredita na virtude em uma república, ou na honra em uma monarquia, ou se, em uma tirania, o tirano deixa de temer seus súditos, ou os súditos já não temem seu opressor –, então cada uma das formas de governo chega ao seu fim.

Sob as observações assistemáticas de Montesquieu, e mesmo algumas vezes casuais, sobre as relações entre as naturezas dos governos e seus princípios de ação encontra-se uma intuição ainda mais profunda sobre os princípios de unidade nas civilizações historicamente dadas. Seu “*esprit général*” é o que une a estrutura de governo com seu correspondente princípio de ação. Enquanto tal, ele se tornou a ideia inspiradora das ciências históricas, assim como da filosofia da história. O “espírito do povo” (*Volksgeist*) de Herder e o “espírito do mundo” (*Weltgeist*) de Hegel mostram claramente os traços dessa ascendência. A descoberta original de Montesquieu é menos metafísica que qualquer uma destas últimas, e talvez mais frutífera para as ciências políticas. Escrevendo em meados do século XVIII, ele ainda estava felizmente inconsciente da “história do mundo”, que cem anos mais tarde – na filosofia de Hegel e também na obra dos principais historiadores – terá usurpado para si o ofício do julgamento do mundo: “*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.*” Seu espírito unificador geral é antes de tudo uma experiência básica de homens vivendo e agindo juntos, que se expressa simultaneamente nas leis de um país e nas ações dos homens vivendo sob essa lei. A virtude, nesse sentido, está baseada no “amor à igualdade” e a honra está baseada no “amor à distinção”. As leis de uma república são baseadas na igualdade, e o amor à igualdade é a fonte da qual as ações de seus cidadãos surgem; leis monárquicas são baseadas na distinção, de modo que o amor às distinções inspira a ações públicas do conjunto dos cidadãos.

Ambos, distinção e igualdade, são experiências básicas de toda vida humana em comunidade. Podemos dizer com igual validade que os homens são distintos e diferentes de cada outro pelo nascimento e que todos os homens “nascem iguais” e são distintos apenas pelo status social. A igualdade, na medida em que é uma experiência política – enquanto distinta da igualdade perante Deus, um ser infinitamente superior ante o qual todas as distinções e diferenças se tornam insignificantes –, tem sempre significado que, independentemente das diferenças existentes, todos possuem igual valor, pois cada um recebeu por natureza igual quantia de força. A experiência fundamental sobre a qual as leis republicanas estão fundadas e das quais as ações dos cidadãos emergem é a experiência de viver em conjunto e de serem membros de um grupo de homens igualmente poderosos. As leis em uma república não são, portanto, leis de distinção, mas de restrição; elas são projetadas para restringir a força de cada cidadão de modo que se deixe espaço para a força de seus concidadãos. A base comum da lei republicana, e da ação em seu âmbito, é a intuição de que a força humana não é primariamente limitada por algum poder superior – Deus ou a natureza –, mas pelo poder de *iguais* e pela alegria que emerge disso. A virtude, enquanto amor à igualdade, surge dessa experiência de igualdade de poder que sozinha protege os homens contra o pavor do desamparo [*loneliness*]. “Um é único e inteiramente sozinho e sempre será assim”, como o velho verso infantil inglês se atreve a indicar às mentes humanas aquilo que pode ser apenas a suprema tragédia de Deus.

A distinção, sobre a qual as monarquias (e toda forma hierárquica de governo) estão baseadas, não é uma experiência política menos autêntica e original. Apenas por meio da distinção eu posso me tornar verdadeiramente eu mesmo, esse alguém que é um indivíduo único que nunca foi antes e nunca será novamente. Posso estabelecer essa singularidade apenas medindo-me com todos os outros, de modo que meu papel nos assuntos públicos dependerá, em última instância, da medida com que sou capaz de conquistar o reconhecimento deles. A grande vantagem do governo monárquico é que os indivíduos, que possuem seu status social e político de acordo com a distinção que conquistaram em suas respectivas esferas de vida, nunca são confrontados com uma indistinta e indistinguível massa de “todos os outros”, ante a qual o homem singular pode convocar apenas uma desesperada minoria de um. O perigo específico dos governos baseados na igualdade é que dentro da estrutura de legalidade – em cuja estrutura a igualdade de poder recebe seu sentido, direção e restrição – os poderes de iguais podem cancelar reciprocamente cada outro poder até que a exaustão da impotência torna cada um

pronto a aceitar um governo tirânico. Por boas razões, Montesquieu falhou em indicar a base comum para a estrutura da legalidade e do medo como princípio das ações em tiranias.

Governar e ser governado

Se agora, à luz das intuições de Montesquieu, reconsiderarmos a tradição não a partir do seu fim, mas do seu início, e nos questionarmos sobre que papel a experiência de governar desempenhou e em qual domínio da vida estava localizada principalmente, devemos lembrar que as formas tradicionais de governo – enumeradas como o governo de um, de poucos, ou de uma multidão, que se segue consistentemente da divisão entre governantes e súditos, assim como suas perversões – estavam sempre acompanhados por uma taxonomia completamente diferente. No lugar de monarquia, ouvimos reinado [*kingship*] (*basileia*), e o termo monarquia, nesse contexto, é usado alternadamente com tirania, de modo que o governo de um homem, seja monarquia ou tirania, algumas vezes é chamado de perversão do reinado. Oligarquia, o governo de poucos, ainda é a perversão da aristocracia, o governo dos melhores, mas em vez do termo democracia, o governo da maioria, encontramos politeia [*polity*], que originalmente designava a *pólis* ou cidade-Estado e mais tarde se tornou república, a *res publica* romana. A democracia é vista agora como a perversão desta politeia, uma oclocracia na qual a ralé governa suprema.

Reinado, aristocracia e politeia são louvados como as melhores formas de governo, ou é recomendada ainda uma mistura das três formas – já muito remotamente e mais tarde é algo reforçado especificamente por Cícero. Mas tal “governo misto”, supostamente incorporando as melhores características de cada forma de governo, é impossível se levarmos em conta que esses governos são essencialmente diferenciados pelo governo de um, de poucos ou da multidão, pois é óbvio que essas formas se excluem mutuamente. A tirania, ademais, denunciada ainda mais intensamente que nas definições tradicionais, nesse contexto, não é condenada por sua ilegalidade arbitrária tanto quanto por ser a pior, mas ainda uma forma possível de viver em conjunto, ou tanto quanto por ser a menos desejável, mas ainda uma compreensível atitude humana com relação aos próprios companheiros. O tirano é antes expulso da sociedade humana como um todo; é considerado uma besta em forma de homem, impróprio para o relacionamento humano e situado além do limite do gênero humano. Em outras palavras, reinado, aristocracia e politeia parecem não ser simplesmente as “boas formas” de governo das quais monarquia,

oligarquia e democracia são perversões: as primeiras nem mesmo podem ser definidas no âmbito da mesma estrutura de categorias das últimas.

As descrições de reinado, aristocracia e politeia indicam antes experiências políticas reais cristalizadas em diferentes formas de as pessoas viverem juntas e que nelas são corporificadas, experiências que são anteriores àquelas que deram origem aos conceitos de governo conformes à lei e ao poder, e não são necessariamente idênticas a elas. Se essas experiências, que ainda avultam nas tradicionais definições e descrições de governos, foram conceitualizadas anteriormente, é outra questão. O fato de que Tucídides já mencione o que foi mais tarde chamado de “governo misto” (Livro VIII, 97), e que Aristóteles aluda a teorias similares em sua *Política* (1265b33), parece indicar que uma trilha anterior do pensamento político foi suplantada, absorvida e parcialmente eliminada com o surgimento de nossa tradição. O ponto é que nem a divisão entre governantes e súditos nem os padrões de lei e de poder fazem muito sentido quando aplicados às “boas formas”, as quais, ao contrário, convertem-se imediatamente em suas “formas pervertidas” se tentarmos defini-las de acordo com essa divisão e esses padrões.

Se o reinado fosse o governo de um homem, seria claramente o mesmo que uma monarquia; uma monarquia constitucional, como diríamos hoje, se de acordo com as leis, e uma tirania, se em oposição a elas. O fato, no entanto, é que um rei (*basileus*) não tinha o poder absoluto do monarca, que seu posto não era hereditário, mas que ele era eleito e muito claramente nunca era permitido ser mais que *primus inter pares* (o primeiro entre iguais). No momento em que é definido em termos de governo como o detentor de todos os poderes ele já se transformou em um tirano. Se a aristocracia é o governo de poucos, que são os melhores, então a questão que invariavelmente surge é quem são os melhores e como eles pode ser descobertos – certamente não mediante autoeleição –, e se alguém pode garantir que durante seu governo os melhores permanecerão os melhores. No momento em que os poucos são identificados de acordo com padrões objetivos, eles podem apenas ser ricos ou de nobreza hereditária, cujo governo Aristóteles definiu como oligarquia, uma aristocracia pervertida. Ou, se os poucos são os mais sábios, então eles são, segundo Platão, aqueles que não podem persuadir a multidão e devem governar por meio da violência os súditos relutantes, o que novamente seria uma tirania. Muito menos possível que tudo era definir politeia ou república em termos de governar e ser governado. Aristóteles, após ter estabelecido axiomáticamente que “cada comunidade-em-pólis [*polis-community*] é composta de governantes e governados”, continua imediatamente a dizer que

nessa forma de governo “é necessário que todos compartilhem igualmente o governar e o ser governado” e que a própria natureza, pela composição das cidades com jovens e velhos, indicou a quem condiz governar e a quem condiz ser governado (*Política*, VII, 14, 1332b12-36). Obviamente, a distinção entre governante e súditos desaparece aqui em uma distinção entre professores e pupilos, ou entre pais e filhos. Que toda organização da vida na *pólis* [*polis-life*] não permitia a distinção entre governante e súditos é bastante manifesto na famosa discussão das formas de governo por Heródoto, na qual o defensor da *pólis* grega finalmente, após ser derrotado em um debate, solicita permissão para se retirar completamente da vida política, pois não quer governar nem ser governado. O fato era, naturalmente, que a vida grega em *pólis* desconhecia tal divisão entre seus cidadãos. A relação de governo na qual se baseava, como é indicado mais de uma vez em Aristóteles, não era experienciada primeiramente no domínio público-político, mas na esfera estritamente privada do lar, cujo chefe governava sua família e seus escravos.

Esse domínio privado da família e do lar era constituído pelas necessidades da vida, a necessidade do sustento da vida individual por meio do trabalho [*labor*] e da garantia da sobrevivência da espécie por meio da procriação e do nascimento. Definir a condição para a vida humana em termos da dupla dificuldade do trabalho e do nascimento (não apenas no idioma inglês, mas em aproximadamente todos os idiomas europeus a mesma palavra, trabalho, é usada para a labuta e para as dores do parto) e compreender as duas como interconectadas, correspondendo uma à outra – seja porque, após o pecado do homem no paraíso, Deus decidiu tornar a vida dura para os seres humanos, ou seja porque essa necessidade coativa é vista em contraste com a vida “fácil” dos deuses –, tem sido um dos poucos traços marcantes em que as duas vertentes do nosso passado, a hebraica e a grega, estão em acordo. É indicativo da posição do pensamento de Marx o fato de que ele, em uma época em que essa conexão fundamental foi quase esquecida, a restabeleceu pela compreensão do trabalho e da procriação (*begetting*) como as duas principais formas de “produção da vida, a própria vida por meio do trabalho, isto é, o meio de subsistência, e a nova vida por meio da procriação” (*Deutsche Ideologie*, 17). Mas enquanto Marx situa essa produção da vida por meio do trabalho no centro de sua filosofia política, toda a tradição, em completo acordo com o passado pré-tradicional, situa o trabalho fora do domínio político, fazendo dele a mera preocupação privada de cada indivíduo sobre como resolver o problema de permanecer vivo, e mantém toda essa esfera em desprezo, não primeiramente por ser “privada”, mas por estar sujeita às necessidades inerentes ao estar e se manter vivo. Quem

quer que estivesse sujeito a essas necessidades, como os trabalhadores e as mulheres, não poderiam ser livres; liberdade significa antes de tudo ter se tornado independente de quaisquer atividades necessárias à vida enquanto tal.

A divisão entre governar e ser governado foi experienciada primeiro no campo privado, que separou aqueles que governam daqueles que são sujeitos à necessidade. A vida público-política funda-se nessa divisão como sua condição pré-política, mas o próprio conceito de governo originalmente não desempenhava papel algum nela. Isso se tornou enfaticamente verdadeiro para a cidade-Estado e seu conceito da igualdade entre os cidadãos, para os quais a liberdade é uma condição pré-política e não o conteúdo da política nem um ideal político – mas já é verdadeiro para uma época anterior. Agamemnon era um rei dos reis, e mesmo na aparente glorificação do trabalho por Hesíodo encontramos sempre presentes o escravo ou o servo, que executam o comando de seus senhores.

No pensamento político tradicional, essa liberdade elementar da necessidade, que pode ser alcançada apenas mediante o governo sobre os outros, é refletida então nas sempre repetidas asseverações de que apenas uma vida que aspira a algo mais elevado que a vida enquanto tal vale a pena ser vivida, e apenas em uma atividade cujo fim é algo além da própria atividade vale a pena se engajar. Mesmo a diferença mais notável entre a vida dos homens livres na Antiguidade e na era moderna – a enorme quantidade de facilidades, sem as quais a atividade política no sentido grego e romano, o *bios politikos*, seria completamente impossível, e que se baseava completamente no fato do trabalho escravo – é, para a efetiva experiência de liberdade dessas pessoas, menos relevante que sua contraparte aparentemente negativa: a liberdade da *anagkaia*, as meras necessidades da vida.

Em outras palavras, a distinção entre governar e ser governado, entre governantes e súditos, a qual as tradicionais definições de formas de governo assumem ser a essência de toda organização política, era originalmente uma distinção válida apenas na vida privada e, portanto, apenas uma condição e nunca o conteúdo da política. As razões pelas quais os filósofos a sobrepujaram às experiências políticas reais, quando começaram a formalizá-las e conceitualizá-las, têm muito mais a ver com a atitude dos filósofos com relação à política – uma atitude que, certamente, também tem suas razões e implicações políticas – que com quaisquer traços presumivelmente imutáveis do domínio público-político enquanto tal.

Reinado, aristocracia e politeia ou república são baseados nessa liberdade em relação à necessidade, que se manifesta no governo sobre mulheres e

escravos, e sua diferenciação não se baseia na questão sobre quantos detêm o poder ou sobre quem governa quem. Sua diferenciação se baseia no que é compreendido como de interesse público enquanto tal e na relação entre aqueles que estão preocupados com o domínio público. Do interesse público em um reinado é antes de tudo um empreendimento comum que não é uma ocorrência cotidiana, mas tem o significado marcante de um evento que *interrompe* o curso normal da vida cotidiana. A fim de participar dos assuntos públicos, de qualquer modo, os governantes privados que seguem seu líder escolhido, o *basileus*, têm de deixar não apenas a privacidade de suas vidas, mas de se retirar de seu ritmo diário completamente.

O que Hesíodo glorifica mais que Homero não é o trabalho enquanto tal, mas a dignidade da vida cotidiana. Como o título *Os trabalhos e os dias* indica, e como fica ainda mais claro nas admoestações ao companheiro de bordo, Hesíodo louva o ficar em casa, em oposição ao empreendimento e à aventura de todo tipo. Ele defende a beleza tranquila da vida cotidiana, caracterizada não menos pela configuração recorrente dos dias do ano que pelo trabalho [*work*] no lar e no campo, o qual também em Hesíodo é executado por escravos e apenas supervisionado pelo chefe do lar. A importância de Hesíodo deve-se a seu louvor da vida que se mantém completamente afastada do domínio público comum; para ele, as possibilidades de glória e de grandes feitos não contam para nada. Ele é o único grego que louvou sem pudores a vida privada, cuja principal característica para os outros gregos era não oferecer aquele espaço ou esfera de um mundo comum, o único no qual alguém pode aparecer e ser visto e, portanto, se tornar o que é potencialmente. A razão pela qual o espírito grego, distintamente do romano, não podia ver na vida privada muito mais que uma inevitável condição para a constituição de um mundo comum, público, era que a privacidade não oferecia qualquer possibilidade para a *doxa* em seus principais sentidos: aparência e ilusão, fama e opinião. E uma vez que só é aquilo que aparece e é visto, a ideia platônica mais elevada do bem, em toda sua abrangente e ofuscante realidade, é *phanotaton* – isto é, brilha mais adiante, tem a aparência mais brilhante (*República*, 518 C).

O domínio privado, mesmo que as necessidades da vida fossem “governadas” e cuidadas com sucesso, permanecia um domínio das questões sombrias, desarticuladas e obscuras; a vida privada era desprovida de realidade, pois não poderia se mostrar e não poderia ser vista por outros. A convicção de que apenas o que aparece e é visto por outros adquire completa realidade e sentido autêntico para o homem está na base de toda a vida política grega. O principal objetivo do tirano é condenar os homens aos seus lares privados, o

que equivale a privá-los da possibilidade da sua humanidade. O *agon*, a luta por *aristeuein*, por ser melhor que seus pares e, se possível, o melhor de todos, não é a competição de “oleiro com oleiro, artesão com artesão, mendigo com mendigo”, como Hesíodo em seu louvor a Éris teria nos feito crer (*Os trabalhos e os dias*, 24); é, pelo contrário, a equação política entre realidade e aparecer a outros. Apenas onde outros estavam presentes, uma vida especificamente humana poderia começar. Apenas onde era percebido por outros alguém podia, ao distinguir-se, assenhorar-se de sua própria humanidade.

Portanto, não apenas a vida política e a experiência política no sentido estrito da palavra, mas a vida humana e a experiência humana enquanto tais começam onde quer que o lar privado e o governo sobre ele chegam ao fim; o mundo comum, visto por todos os outros em sua luz pública a brilhar livremente, tem início aí. Isso é igualmente verdade para o reinado e para a *pólis*, mas a vantagem da última, nesse aspecto, é que ela oferece um mundo comum para a vida diária de seus cidadãos e não apenas para empreendimentos esporádicos. Pelo mesmo motivo, a vida na *pólis* perde oportunidades para o verdadeiramente extraordinário, e sua *doxa* torna-se, portanto, cada vez mais uma opinião mediante a qual os cidadãos se distinguem na constante atividade da *politeuesthai*, e menos a brilhante glória da fama imortal que acompanha os grandes feitos. O que distingue o reinado da politeia e da república não é a relação entre governantes e súditos, e nem mesmo primeiramente o relacionamento diferente entre os cidadãos, isto é, aqueles que vivem e se movimentam em conjunto em um mundo comum. A diferença histórica principal encontra-se no papel que a ação mesma desempenha nessas diferentes formas de organização pública.

O reinado, provavelmente a mais antiga e talvez a mais elementar forma política de organização, baseia-se na experiência da ação no sentido geral de começar algo novo, de homens iniciando juntos um novo empreendimento. A ação é o elemento aglutinador da vinda e da permanência conjunta dos chefes de lares privados que haviam decidido deixar para trás seus interesses privados e formam um corpo político enquanto o empreendimento permanece. O que os impele em conjunto é o apetite por ação, que nunca pode ser satisfeito por um homem sozinho, pois, distintamente das atividades de trabalhar [*laboring*] e de fabricar [*fabricating*], que podem ser exercidas em desamparo [*loneliness*] ou no isolamento, a ação é possível apenas onde homens se unem e agem em concerto. Esse concerto da ação exige e, por assim dizer, cria o rei, o qual, como *primus inter pares*, torna-se um líder eleito, a quem os demais seguem por sua própria escolha livre, no espírito de lealdade. Onde

o elemento do engajamento livre está ausente, o reinado se torna uma monarquia e, segundo Platão, uma tirania, quando a obediência não é concedida voluntariamente. Os governantes soberanos de famílias reais que seguiram o rei Agamemnon para iniciar o empreendimento de Troia ajudaram a ele e a Menelau porque esperavam ganhar para si próprios a “glória eterna”, a saber, a *doxa* da aparência gloriosa no mundo dos mortais que sobreviverá às suas mortes. Apenas nesse mundo comum, onde eles mesmos e cada coisa que fazem são vistos e notados por outros, eles podem esperar superar seu destino privado de mortalidade, isto é, nascer, viver e morrer como uma pessoa única e insubstituível que na privacidade de seus próprios interesses não poderia esperar deixar qualquer traço de sua existência terrena atrás de si. É por sua absoluta futilidade que a existência privada – o *idion* dos gregos e, embora em menor grau devido à integração da vida familiar no domínio público-político, a *res privata* dos romanos – sempre tinha a conotação de uma vida privada das mais essenciais possibilidades humanas. Algo dessa futilidade ainda é também inerente aos grandes empreendimentos da tão chamada era heroica. O próprio domínio comum, constituído apenas em vista das exigências da ação, desaparece no momento em que o empreendimento chega ao fim – quando Troia é destruída e seu povo assassinado ou distribuído como escravos nos lares dos heróis. Em certo sentido, o reinado e seus empreendimentos, inspirados pela coragem de fazer e de padecer – *poiein* e *pathein* têm uma relação mais próxima no grego que em qualquer outro idioma; são como dois lados de uma mesma *pragmata* na medida em que significam as sempre cambiantes e flutuantes fortunas dos homens –, começam o que emerge finalmente na *pólis* como um mais estável mundo comum dos assuntos humanos (*ta tôn anthrôpôn pragmata*). Esse último mundo comum compreende e assegura sobrevivência para tudo o que os homens fazem a, e sofrem de, cada outro, por meio do que se compreende que a grandeza humana não é restrita ao feito e a seu realizador, no sentido estrito da palavra, mas pode igualmente ser partilhada pelo padecedor e sofredor.

Nem para a politeia grega nem para a república romana a ação foi sempre a experiência política central. É a base da cidade-Estado que as pessoas possam viver permanentemente juntas e que não se unam meramente para grandes empreendimentos. É entre cidadãos que surgem os assuntos políticos, no sentido mais estrito e familiar, e as experiências centrais dos cidadãos derivam desta vida conjunta muito mais que da ação conjunta. No momento em que a ação é requerida, a *pólis* reverte para a mais antiga forma de organização em reino e os cidadãos seguirão novamente seu líder

escolhido, o *stratêgos*, para conduzi-los na guerra, seja na conquista ou na defesa. Mas então essas ações, que tipicamente ocorrem fora dos muros da cidade, estão também fora da atividade política, estritamente falando; elas já não constituem, como ocorria no reinado antigo, o único domínio no qual os homens livres ingressavam e viviam em conjunto. Quando a ação militar novamente se torna a fundação de uma forma de governo, não testemunhamos a restauração do velho reinado, mas o estabelecimento da monarquia, como quando imperadores romanos eram eleitos como soldados profissionais. A transformação do *stratêgos* em monarca, ou antes no *rex* romano – e a palavra *rex* no século V a. C. fora tão repugnante aos ouvidos romanos republicanos como a palavra monarca fora aos antigos ouvidos gregos –, ocorre quando as guerras se tornaram um negócio cotidiano e a ação militar ganhou predominância sobre qualquer assunto civil. Apenas então o governo de um homem, ou monarquia, adquire um *status* diferente da tirania. Contudo, a *pólis* grega e a república romana são igualmente removidas da antiga experiência da ação como o início de um empreendimento, por um lado, e da mais recente perspectiva do soldado profissional sobre a guerra como seu negócio diário, por outro.

O que determina a noção de essência da política de Platão e de Aristóteles é a convivência diária de muitas pessoas entre os muros de um espaço limitado. O que relaciona esses muitos entre si são duas experiências: *igualdade* e *diferença*. O sentido de igualdade, contudo, como ela apareceu com a fundação da *pólis*, era muito diferente da nossa própria crença na igualdade universal. Primeiro, não era universal, mas pertencia apenas àqueles que efetivamente eram iguais; excluídos dela, estavam obviamente os não livres, a saber: escravos, mulheres e bárbaros. No início, portanto, liberdade e igualdade eram noções correspondentes e não se percebia conflito algum entre ambas. Uma vez que a igualdade não se estendia a todos os homens, ela não era vista contra o pano de fundo de um destino humano comum, como é a igualdade de todos os homens ante a morte; nem era medida contra a esmagadora realidade de um ser supra-humano, como é a igualdade perante Deus. Nenhum desses sentidos de igualdade adentrou a esfera política antes dos séculos de declínio do Império Romano. O que a igualdade significava originalmente, em um sentido positivo, era não estar sozinho ou em desamparo [*lonely*], pois o desamparo [*loneliness*] significa estar sem iguais, e o governante de um lar rural não possuía iguais a menos que fosse para guerra. A gratidão pelo fato de que não um homem, mas homens habitam a Terra encontra sua primeira expressão política no corpo político da cidade-Estado.

Ali, entre iguais, não na supremacia solitária [*solitary*] de um lar rural, a grande paixão grega pela *aei aristeuein*, de sempre se esforçar por distinguir a si mesmo como o melhor de todos, pôde se desenvolver em um modo de vida e esperar trazer à tona uma aristocracia, não do sentido do governo dos melhores, mas de uma predominância constante dos melhores na vida da *pólis*. Em um famoso fragmento Heráclito nos diz quem são os melhores e como se distinguem dos cidadãos ordinários: “Os melhores preferem uma coisa, a fama imortal, a todas as coisas mortais; mas a multidão se satisfaz empanturrando-se como gado” (B 29). A necessidade de medir-se com os outros – a fim de assenhorear-se de si próprio e mostrar a singularidade irrevogável e impermutável de cada homem que, por ser mortal, tem de encontrar e demarcar para si uma morada permanente que sobreviverá tanto à futilidade percível dos seus feitos quanto à mortalidade de sua pessoa – era certamente um dos motivos mais fortes para os grandes empreendimentos da antiga época do reinado. A grande vantagem da *pólis* sobre o reinado é que o mundo público comum, o único no qual os feitos dos homens são vistos e lembrados, não está confinado ao tempo limitado de um empreendimento com seu início e fim, mas é ele próprio permanente, a morada permanente da posteridade. Ademais, a atividade de se distinguir, o próprio *aristeuein*, pode agora se tornar uma realização diária e permear todo o corpo político. Enquanto a *pólis* grega foi inspirada pelo espírito agonístico, manteve-se aristocrática, não importa se uma oligarquia, como no início, ou a multidão, na época clássica, deteve o poder do governo. Seus traços aristocráticos, o individualismo temerário do *aristeuein* a qualquer preço, conduziram finalmente a *pólis* a sua ruína, pois ela fez alianças quase impossíveis entre as pólis.

Sua exata contrapartida é a república romana, baseada desde o início na conclusão de alianças com inimigos derrotados, onde a *salus rei publicae*, o bem-estar do que todos têm em comum, era colocado sempre e conscientemente acima da glória individual, com o resultado de que ninguém poderia jamais se tornar inteiramente si mesmo. Diferença e distinção eram secundárias com relação à igualdade, que apenas lá se tornou um princípio operativo, um modo de vida, e não, como em Atenas, uma espécie de trampolim a partir do qual começar a distinguir-se acima de todos os outros. O que ambas, Roma e Atenas, têm em comum é que o antigo conceito de ação como central para a vida política e intimamente conectado com a noção de grandes empreendimentos, cedeu lugar à noção de uma vida ativa consistindo no trato dos assuntos públicos por todos os cidadãos a todo momento. O conteúdo dessa atividade em Roma e Atenas era tão diferente quanto o termo latino *agere* do

termo grego *politheusthai*. O primeiro consistia principalmente no incessante zelo vigilante que a fundação de Roma e suas leis, o zelo com a preservação e o crescimento, atribuíram aos cidadãos como um fardo de eterna responsabilidade; enquanto o outro consistia na constante deliberação e consideração comum de todas as coisas humanas, pois cada coisa essencialmente humana, segundo o espírito da vida da *pólis*, era fadada a aparecer e mostrar sua verdadeira face no domínio público-político. Mas, em ambos os casos, os cidadãos que queriam viver uma vida ativa, e tomar parte nas mais elevadas possibilidades que seus mundos estenderam a eles, tinham de passar tanto tempo quanto possível entre iguais – no ginásio ou no teatro, nas cortes ou na praça pública, em encontros populares ou no senado – e o menor tempo possível em casa como chefe ou o governante de uma casa. Seus negócios privados, conduzindo suas casas, supervisionando seus artesãos ou guardando seus domínios eram, por assim dizer, comprimidos entre os assuntos muito mais importantes aos quais se dedicavam diariamente em público. A verdadeira noção de tempo livre, portanto, seja ela *scholê* ou *otium*, significa específica e exclusivamente o tempo livre dos assuntos público-políticos, e não o tempo livre do trabalho [*work*] – indicando, mesmo antes de os filósofos demandarem isso como o pré-requisito do não ativo modo de vida contemplativo, um tipo de solitude [*solitude*] que nem a *pólis* nem a república, mediante a presença junto aos concidadãos, estavam dispostas ou aptas a assegurar.

Vistas à luz de experiências políticas reais, as três formas de governo desaparecem em três diferentes, mas não mutuamente exclusivos, modos de vida em conjunto. O reinado é primeiramente fundado na ação, no sentido de iniciar, percebida mediante empreendimentos grandiosos e singulares; enquanto tal, foi concebida para ocasiões únicas, não para a vida cotidiana. O reinado ocorre na história grega, mas não na romana, que até o fim abominou o *Rex*, pois a única experiência do governo de um homem que já tiveram foi a da tirania. Desde que a vida política romana começou, depois da fundação de Roma, o maior de todos os empreendimentos, ela não teve experiências de empreendimentos como possíveis pontos de encontro para os homens, a constituir seu próprio mundo comum. A história romana continha a *res gestae*, as coisas que Roma havia atribuído a seus cidadãos e que seus cidadãos haviam sustentado (*gerere* significa originalmente sustentar) e manejado em um espírito grandioso e justo.

A aristocracia, mais uma vez, é fundamentalmente uma experiência grega e consiste na convivência à maneira do *aristeuein*, do alcançar distinção e medir a si mesmo constantemente com seus iguais. Em contraste com isso, e não

necessariamente em uma forma diferente de governo, encontra-se o espírito da politeia, que floresceu em Roma mais que em Atenas. O espírito romano incorpora e exalta – a um grau que é difícil para nós recapturar – a grande alegria transbordante do companheirismo entre iguais, o tremendo alívio do estar sozinho que deve ter caracterizado a primeira fundação dos centros urbanos e a aglomeração da multidão proveniente das ocupações rurais no campo. Aqui, a possibilidade de um “governo misto” é autoevidente; ela significa não mais que integrar as três experiências fundamentais que caracterizam os homens na medida em que vivem uns com os outros e existem em pluralidade – a combinação de “amor à igualdade” com “amor pela distinção” (como Montesquieu formulou mais tarde), e a integração de ambos na faculdade “régia” da ação, a experiência de que a ação é um início e que ninguém pode agir sozinho.

A exclusão da tirania como um modo de viver em conjunto – enquanto distinta do governo de um homem ou da monarquia como a pior entre as possíveis formas de governo – não é menos manifesta. O tirano peca igualmente contra todos os traços fundamentais da condição humana em seu aspecto político: pretende ser capaz de agir completamente sozinho; isola os homens uns dos outros por semear medo e desconfiança entre eles, destruindo desse modo a igualdade junto com a capacidade de agir do homem; não pode permitir a qualquer um distinguir a si mesmo e, portanto, inicia seu governo com o estabelecimento da uniformidade, que é a perversão da igualdade.

É esse passado e suas proeminentes experiências políticas que a tradição conceitualizou quando definiu as formas de governo no arcabouço do governar e ser governado, da lei e do poder. Nada, como apontamos antes, poderia ser mais estranho a essas experiências que a divisão entre governantes e súditos, uma vez que o governo era precisamente uma condição pré-política do viver junto e, portanto, nos termos da Antiguidade, isso apenas poderia significar que uma categoria da vida privada foi aplicada ao domínio público-político. Na verdade, nada é tão característico dos aspectos negativos da história grega quanto a incapacidade dos gregos para governar, que se mostra de todas as formas desde o grande empreendimento troiano, que terminou com a destruição de Troia, o massacre de seus homens e a escravização de suas mulheres e crianças, até o malfadado comportamento ateniense na Guerra do Peloponeso com relação aos mélios, e em geral com relação a todos os aliados. Em lugar algum os gregos jamais foram aptos a governar povos conquistados, isto é, a estabelecer o governo como um princípio politicamente válido contra a destruição, por um lado, e a escravidão, por outro. Conquista e destruição poderiam enriquecer o domínio privado dos cidadãos; eles nun-

ca puderam estabelecer um domínio público no qual os cidadãos enquanto cidadãos governariam outro povo, como os chefes dos lares governavam seus escravos e mulheres. É precisamente a ausência de governo no domínio público que caracteriza a crueldade específica da história grega.

Roma, é claro, teve a grandeza de resolver esse problema. Mas sua solução tampouco é posta em termos de governo. *Dominium*, assim como *imperium*, estava baseado na capacidade romana de estabelecer *societates*, alianças com ex-inimigos. O poder romano se expressava no estabelecimento de domínios públicos específicos entre Roma e seus vizinhos, sejam esses inimigos ou amigos, de modo que passa a existir um mundo comum que não é nem idêntico à própria Roma nem ao antigo estatuto político do conquistado. É muito especificamente um mundo do próprio *entre* ambos, fundado na lei romana – mas novamente não na lei válida para cidadãos romanos e sim uma lei concebida para operar especificamente no *entre*, o *ius gentium*, um tipo de mediador entre leis, diferentes e discrepantes, das cidades. Foi apenas em seu declínio que Roma se tornou “o senhor universal” e então ela destruiu o mundo comum, a primeira grande comunidade [*commonwealth*], que ela própria havia construído, o *Imperium romanum* no qual o poder (*imperium*) é sustentado pela *gloria et benevolentia sociorum*, como diz Cícero (*De off.* III, 88), pela glória de Roma e pela boa vontade de seus aliados.

Assim, foi apenas durante o declínio e depois da queda do Império Romano que a tradicional divisão entre governar e ser governado, como uma necessidade elementar para todas as comunidades organizadas, pôde se basear em uma experiência igualmente elementar no domínio político. Durante este mesmo período de expiração da Antiguidade, a distinção mais fundamental, sobre a qual toda vida política havia se apoiado no mundo antigo – a distinção entre um mundo dos livres, o único que era político, e o governo doméstico sobre escravos, que permaneceu privado – se tornou cada vez mais embaçada. Isso se deveu parcialmente ao fato de o domínio público dos homens livres estar desmoronando de tal modo que o domínio privado de cada um deles recebeu quase automaticamente uma nova ênfase, e em parte porque tantos antigos escravos haviam sido libertados que a distinção mesma já não era de tão grande importância. Mas desde então a divisão tradicional entre aqueles que governam e aqueles que são governados continuou crescendo em importância durante toda a Idade Média e os primeiros séculos da Idade moderna. A suposição de que todo o domínio da vida público-política e do mundo comum no qual ela se passa é essencialmente estruturado por essa divisão tornou-se finalmente a suposição básica da tradição do pensamento político

ocidental. Onde quer que esta divisão esteja ausente, como, por exemplo, nas expectativas utópicas de uma sociedade futura funcionando sem a interferência de um poder de Estado claramente definido, a conclusão inevitável é a de que todo o domínio da política, e não apenas o Estado, definhará.